

Organização
Renata Leite
Isolda Dantas
Edmilton Cerqueira

3º Prêmio Territórios Quilombolas

Ministério do Desenvolvimento Agrário
Brasília, 2012

EXPEDIENTE

DILMA VANA ROUSSEFF

Presidenta da República

AFONSO FLORENCE

Ministro de Estado do
Desenvolvimento Agrário

**MÁRCIA DA SILVA
QUADRADO**

Secretária-Executiva do Ministério
do Desenvolvimento Agrário

CELSO LACERDA

Presidente do Instituto Nacional de
Colonização e Reforma Agrária

LAUDEMIR ANDRÉ MULLER

Secretário de Agricultura Familiar

**JERÔNIMO RODRIGUES
SOUZA**

Secretário de Desenvolvimento
Territorial

**ADHEMAR LOPES DE
ALMEIDA**

Secretário de Reordenamento
Agrário

**JOAQUIM CALHEIROS
SORIANO**

Diretor do Núcleo de Estudos
Agrários e Desenvolvimento Rural

EDMILTON CERQUEIRA

Assessor Especial para Povo e
Comunidades Tradicionais

Copyright 2012 MDA

**PROJETO GRÁFICO, CAPA E
DIAGRAMAÇÃO**

Pedro Lima

REVISOR DE TEXTO

Ricardo Magalhães Boucault

COLABORADORES

Samuel Araújo Alves dos Santos

**MINISTÉRIO DO
DESENVOLVIMENTO
AGRÁRIO (MDA)**

www.mda.gov.br

**DIRETORIA DE POLÍTICAS
PARA MULHERES RURAIS E
QUILOMBOLAS (DPMRQ)**

SBN - Quadra 1 - Ed. Palácio do
Desenvolvimento - 21º Andar -
Brasília - Brasil

Cep. 70.057-900

Telefone: (61) 2020-0845

FICHA CATALOGRÁFICA

3º Prêmio Territórios Quilombolas / Renata Leite,
Isolda Dantas, Edmilton Cerqueira [org.] - Brasília:
Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2012.
484 p.

ISBN 978-85-60548-86 - 6

1. Comunidades negras - Brasil. 2. Quilombolas
- Brasil. 3. Escravidão - Brasil. 4. Negros - Brasil -
Costumes. I. Leite, Renata. II. Dantas, Isolda. III.
Cerqueira, Edmilton.

CDU 94(81).027-326(81)

CDU 330.342.11(81)

CDU 911.373(=41)(81)

CDU 316.334.55(81-22)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

11

ENSAIOS PREMIADOS

CATEGORIA ENSAIO PESQUISADORES

ARTIGO 01 - Ivanise Rodrigues dos Santos

“Tá fazendo marmelada, compadre?” Um ensaio sobre a cultura do marmelo em Mesquita, Goiás

19

ARTIGO 02 - Renato Aquino Neri

As três faces da organização social da comunidade negra rural de agreste: parentesco, casamento e compadrio

41

ARTIGO 03 - Cynthia Adriádne Santos

A infância negra e quilombola de Brejo dos Crioulos

55

ARTIGO 04 - Henrique Napoleão Alves

Direitos territoriais quilombolas para além do art. 68 do ADCT: a contribuição dos tratados internacionais de direitos humanos da ONU

71

ARTIGO 05 - Fernanda Carolina Torres O direito ao território quilombola como direito étnico e cultural frente ao programa “titulação” do Iter-MG	95
ARTIGO 06 - Jordânia de Araújo Souza Entre o urbano e o rural: o caso dos quilombos de Serra do Talhado	113
ARTIGO 07 - Marcelo Moura de Melo O rastro das cinzas: memória da escravidão e identidade étnica em uma comunidade negra rural	137
ARTIGO 08 - Luciana Prass “Pra os novo não esquecer”: a performance da história na recriação do Quicumbi do Rincão dos Negros, em Rio Pardo, RS	161
ARTIGO 09 - Fabio Graf Pedroso As experiências de desenvolvimento sustentável do quilombo de Ivaporunduva: um estudo de caso na perspectiva da agroecologia	179
CATEGORIA TÉCNICOS	
ARTIGO 10 - Daniel Martins de Carvalho O que contemplam em seu porvir?	207

MEMÓRIAS E EXPERIÊNCIAS

- ARTIGO 11 - Lenilda Alacrino Maria** **223**
Relatos da vida e morte de um quilombola do Sapê do Norte. História de Crispim Monteiro de Souza
- ARTIGO 12 - Quilombola: Ivo Silvério da Rocha** **243**
Corre as minhas lágrimas
- ARTIGO 13 - Maria Janaína Silva dos Santos** **247**
Territórios quilombolas da Serra do Talhado
- ARTIGO 14 - Jovita Furquim de França** **257**
História da vida do quilombo do bairro São Pedro Galvão
- ARTIGO 15 - Juliana Dias dos Santos** **267**
Minha História

MENÇÕES HONROSAS

CATEGORIA ENSAIO PESQUISADORES

- ARTIGO 16 - Debora de Magalhães Lima** **279**
Firmados na terra: o entendimento do território em dois quilombos de Minas Gerais

ARTIGO 17 - Leonardo Campos Etnomapeamento participativo na gestão sustentável de recursos naturais em unidades de conservação: dimensões perceptivas da territorialidade quilombola como subsídio à etnoconservação	301
ARTIGO 18 - Augusto Carlos Maux Desenvolvimento quilombola e desenvolvimento turístico: incertezas na comunidade quilombola de Sibaúma	323
ARTIGO 19 - Luciana de Melo O Quilombo dos Silva e os dilemas da modernidade: reconhecer e redistribuir	347
ARTIGO 20 - Tanussa Simas Quadra: um estudo sobre descendência negra e a construção da identidade quilombola	363
ARTIGO 21 - Luanda Rejane Soares Sito A emergência de um agente político e o uso da escrita. Um estudo sobre práticas de letramento num contexto de titulação quilombola	385
ARTIGO 22 - Angela Domingos Peres Quilombola dos anos 2000: considerações sobre a construção de uma identidade	409

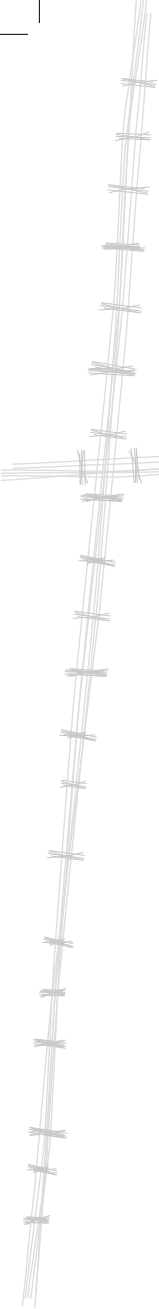
ARTIGO 23 - Maria Celina Pereira de Carvalho Negros do Ribeira: feitiçaria, curandores e catolicismo popular	427
---	------------

CATEGORIA ENSAIOS TÉCNICOS

ARTIGO 24 - Sebastião Lima Influência do fenômeno das “Terras Caídas”, no processo de reconhecimento e titulação do território quilombola de Arapemã no município de Santarém no Estado do Pará	453
---	------------

MEMÓRIAS E EXPERIÊNCIAS

ARTIGO 25 - Miriam Aprígio Pereira Os Luízes: história e memória	469
ARTIGO 26 - Cíntia Mendes Barbosa Quilombo Axé: pequena história de um grupo afro-quilombola	479



APRESENTAÇÃO

III PRÊMIO TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS



RENATA LEITE¹

Para resgatar e valorizar as experiências históricas e culturais das comunidades quilombolas, o Governo Federal tem reorientado de forma pioneira as políticas públicas. São consideradas as especificidades e autonomia desses grupos na sua forma de organização social, respeitando seus valores e aspirações, bem como seus modos de se relacionarem com a natureza, suas práticas de gestão do território e as atividades econômicas que desenvolvem.

Esta 3ª Coletânea constitui o desdobramento de uma exitosa iniciativa da Diretoria de Políticas para Mulheres Rurais e Quilombolas (DPMRQ) e do Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural (NEAD) do Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), em colaboração com a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), que visa premiar trabalhos de estudantes, pesquisadores e técnicos envolvidos com o tema e também de membros das próprias comunidades

¹ (Coordenadora-Geral de Organização Produtiva e Comercialização, da Diretoria de Políticas para Mulheres Rurais e Quilombolas, do Ministério do Desenvolvimento Agrário).

quilombolas, a fim de contribuir como subsídio na efetivação dos direitos das comunidades negras rurais e comunidades quilombolas. Nesse sentido, busca promover o desenvolvimento do pensamento crítico, contribuindo para a formulação de políticas públicas e estimulando a participação das comunidades nesse processo.

Ela é composta de um novo conjunto de trabalhos premiados, de acordo com o III Edital do Prêmio Territórios Quilombolas, correspondente ao ano de 2008, e foram analisados 86 trabalhos concorrentes nas categorias Ensaio Inédito, Ensaio Técnico Experiência e Memória. Foram selecionados 15 trabalhos, além de 9 menções honrosas.

Os trabalhos acadêmicos foram avaliados por uma comissão composta de docentes/pesquisadoras e doutoras e procuradora federal indicadas pela Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Os relatos de Experiências e Memórias, por sua vez, foram avaliados por representantes indicados pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ).

A iniciativa premiou trabalhos de estudantes, pesquisadores e técnicos envolvidos com o tema e também de membros das próprias comunidades quilombolas, a fim de contribuir como subsídio na efetivação dos direitos das comunidades negras rurais e quilombolas. Nesta edição, houve recorde de recebimento de ensaios, memórias e experiências para participação no prêmio, demonstrando o quanto os debates e assuntos que permeiam o tema adquiriram relevância, não só nos meios acadêmicos e institucionais, mas também para os próprios quilombolas.

Os ensaios, memórias e experiências aqui apresentados revelaram o quanto as políticas públicas vêm ocasionando mudanças significativas nas vidas das comunidades quilombolas, promovendo o seu desenvolvimento econômico e social. Entretanto, elas também evidenciam os desafios existentes na efetivação das políticas públicas e a necessidade de formulação de novas medidas, além do fortalecimento das antigas, para garantir que as comunidades quilombolas possam continuar a sua existência coletiva, tradicionalidade e permanência em seu território. As informações contidas nesses textos permitem-nos repensar e analisar

ações realizadas até o momento, bem como podem ajudar na elaboração de novas políticas que garantam a continuidade desses grupos, enquanto coletivos étnicos contemporâneos e dinâmicos.

A primeira seção apresenta os textos premiados na categoria ensaio inédito, produzidos por pesquisadores e pesquisadoras ligados às áreas de Ciências Humanas, Sociais, Jurídicas, Agrárias e afins, nas modalidades de graduação, mestrado e doutorado. Os referidos textos refletiram sobre temas relacionados à etnicidade, identidade quilombola, estrutura de parentesco, relações sociais, transformações socioeconômicas, processo de reconhecimento social e os procedimentos que envolvem essas ações, significados do território, bem como a análise das normatizações jurídicas que garantem o acesso aos direitos das comunidades. Também houveram trabalhos que analisaram as narrativas e memórias relacionadas à escravidão, assim como a infância negra quilombola, as tradições culturais das comunidades e suas relações com as demais vivências sociais, além de trabalhos relacionados à agroecologia e ao desenvolvimento sustentável, bem como sobre a importância dos conhecimentos tradicionais na conservação da biodiversidade.

O primeiro ensaio apresentado é “Tá Fazendo Marmelada compadre? Um ensaio sobre a cultura do marmelo em Mesquita/Goiás”, que traça uma reflexão sobre como a produção da marmelada, doce feito da fruta do marmelo, está inserida entre as relações sociais dos moradores da comunidade negra rural Mesquita, no Estado do Goiás. Além disso, a autora analisa os aspectos envolvidos em seu processo de produção tais como a terra, o trabalho e a família, bem como os problemas enfrentados pela comunidade para a continuidade da tradição de fabricação da marmelada.

“As três faces da organização social da comunidade negra rural de agreste: parentesco, casamento e compadrio” é o segundo ensaio e procura mostrar como se dá a estrutura e a organização social da comunidade negra rural de Agreste, localizada no município de São João da Ponte, no Estado de Minas Gerais, através das categorias do parentesco, casamento e compadrio, analisando as práticas e concepções que as caracterizam com relação aos direitos acordados sobre suas terras e a relação dessas categorias nas demais esferas sociais vivenciadas por essa comunidade.

A identidade infantil negra e quilombola “A infância negra quilombola de Brejo dos Crioulos” é uma reflexão onde a autora analisa as crianças da Comunidade de Brejo dos Crioulos, localizada na divisa dos municípios de São João da Ponte e Varzelândia, no Estado de Minas Gerais, e suas experiências vivenciadas no conjunto das relações sociais, ressaltando o papel ativo das crianças na construção e afirmação da infância e sua visibilidade enquanto sujeitos políticos.

Em continuação é apresentado o ensaio “Direitos Territoriais quilombolas pra além do Art.68 do ADCT: a contribuição dos tratados internacionais de direitos humanos”, que traz uma valiosa contribuição para atuação jurídica das comunidades na luta pela garantia dos direitos concernentes aos grupos quilombolas. A partir do estudo das normas e tratados de direitos humanos da ONU, referendados pelo Brasil, o autor apresenta uma síntese dos dispositivos que podem ser utilizados pelos movimentos quilombolas na busca por efetivação de seus direitos territoriais, assim como o campo de abrangência e significação de cada uma delas.

Dando prosseguimento, o ensaio “O direito ao território quilombola como direito étnico e cultural em contraposição ao programa ‘Titulação’ do ITER/MG” é apresentado, trazendo uma reflexão sobre o procedimento de realização de titulação de terras quilombolas a partir do programa de regularização de terras devolutas, chamado “Titulação”, do Instituto de Terras do Estado de Minas Gerais (ITER), e refletindo suas ações em contraposição à política de regularização fundiária realizada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). O texto ressalta a importância de haver uma atenção do Estado no que se refere as especificidades das comunidades quilombolas, levando em conta a estreita relação existente entre território, tradições e costumes.

O processo de reconhecimento e construção da identidade quilombola da comunidade de Serra do Talhado, no Estado da Paraíba, analisando os aspectos constitutivos da formação, bem como o processo migratório ocorrido na comunidade que ocasionou a extensão do quilombo para a zona urbana, levantando importantes reflexões sobre o procedimento de reconhecimento das comunidades quilombolas, e a sua ressonância no grupo social em questão foi trabalhada no ensaio “Entre o urbano e o rural: o caso dos quilombos de Serra do Talhado”,

Desenvolver uma reflexão sobre a memória da escravidão dos membros da comunidade negra de Cambará, localizada no Estado do Rio Grande do Sul, analisando as relações existentes entre memória e esquecimento, registro e produção da história e sobre a ligação entre memória e identidade étnica, é o tema apresentado no ensaio “O rastro das cinzas. Memórias da escravidão e identidade étnica em uma comunidade negra rural”, cujo objetivo central do texto é traçar uma reflexão sobre os casos nos quais padrões escravistas de interação persistiram mesmo para aqueles que possuíam estreitos laços de parentesco com os patrões e fazendeiros.

A seguir, o ensaio “Pra os novos não esquecer. A performance da história na recriação do Quicumbi do Rincão dos Negros, em Rio Pardo, RS” é apresentado, no qual a autora traz uma reflexão sobre o Quicumbi, prática musical e coreográfica afro-católica da comunidade remanescente de quilombos do Rincão dos Negros, no Estado do Rio Grande do Sul. Analisando-a a partir de sua retomada nos anos 1990, a autora objetivou uma compreensão da manifestação performática musical, a partir de sua relação com os demais âmbitos da vida social do grupo, percebendo sua representação e importância na comunidade.

“As experiências de desenvolvimento sustentável no quilombo de Ivaporanduva: um estudo de caso na perspectiva agroecológica” é apresentado em sequência e teve por objetivo descrever e analisar as principais experiências de desenvolvimento sustentável da comunidade quilombola de Ivaporanduva, localizada no Vale do Ribeira no Estado de São Paulo, vivenciadas na realização do programa de recuperação e uso sustentável do palmito juçara. Esse texto evidencia a importância dos conhecimentos tradicionais das comunidades quilombolas na preservação de áreas ambientais e a articulação de políticas que preservem o meio ambiente e promova o desenvolvimento dos povos tradicionais.

Ainda na seção de ensaios inéditos, foi premiado o texto produzido pelo técnico que trabalha junto às comunidades quilombolas. O ensaio premiado “O que contemplam em seu porvir?” relata a experiência vivenciada pelo autor na participação de um projeto piloto de alfabetização de jovens e adultos quilombolas, no quilombo de Gorutuba, situado na região norte de Minas Gerais, tais experiências são narradas com relatos pessoais, poesias e fotos, escritas e registradas pelo autor ao longo de sua trajetória.

Na categoria Experiências e Memórias os textos premiados produzidos por membros das comunidades que se autorreconhecem como quilombolas. Estes textos trazem relatos e reminiscências sobre eventos vivenciados nas comunidades quilombolas, contados de forma prodigiosa, expressando o orgulho de fazer parte de suas comunidades, de compartilhar as tradições e o desejo de continuidade das tradições e vida em coletividade.

Como em “Relatos da vida e morte de um quilombola do Sapê do Norte. História de Crispim Monteiro de Souza”, a autora narra a realidade sofrida e a trajetória de vida permeada de conflitos familiares e fundiários do quilombola Crispim, evidenciando sua coragem e resistência para permanecer em seu território, em meio as constantes tentativas de expropriação de suas terras.

Ivo Silvério da Rocha, que é um Mestre dos Vissungos, Mestre do Catopé e Mestre da Guarda Romana, relata sua experiência e anseios. Ao longo do texto, fala sobre seu orgulho de ter aprendido os costumes e dialeto dos antepassados e sobre seu apreço pela cultura e preocupação com sua não continuidade, uma vez que os mais jovens não vêm se interessando em aprender as tradições.

As mudanças sociais ocorridas com o reconhecimento da comunidade e o desenvolvimento de políticas públicas são salientadas pela jovem autora “Territórios quilombolas da Serra do Talhado” como uma preocupação de que a tradição esteja sendo perdida.

No texto “História da vida do quilombo do bairro São Pedro Galvão”, a autora narra as histórias das tradições e costumes vivenciados em sua comunidade, apreendidos no convívio em sua juventude com os mais velhos, relacionados ao período de adoção do catolicismo no quilombo, época em que a comunidade sofreu uma série de fenômenos de crises e doenças. Ela nos conta ainda história dos personagens que fizeram parte desses eventos e de outros moradores que ganharam importância na comunidade.

O quilombo de Pedro Cubas, localizado no Estado de São Paulo, está retratado no texto “Minha História”, que conta a trajetória de sofrimentos e conquistas da autora. Ela relata os problemas vivenciados na sua infância, os conflitos de relacionamento ocorridos em sua família

e seus esforços para dar continuidade nos estudos e se formar no ensino superior, evento este que a tornou motivo de orgulho na comunidade, já que havia sido a primeira pessoa a se diplomar.

As 11 menções honrosas embora não premiadas são merecedoras de citação e foram aqui publicadas, onde vamos notar a diversidade de temáticas teóricas e áreas de conhecimento, que mostram como a temática quilombola vem ganhando visibilidade.

Esses artigos proporcionaram valiosas reflexões, que evidenciam o quanto as comunidades quilombolas não são agrupamentos sociais homogêneos e dotadas de um único universo cultural e simbólico, portanto não podem ser categorizadas como segmentos sociais unívocos. Entretanto, apesar de terem vivido diferentes trajetórias na constituição de seus territórios, as comunidades quilombolas compartilharam uma mesma conjuntura social marcada pela injustiça e opressão social. Em função dessas similaridades contextuais, vimos que muitas práticas semelhantes são encontradas em diferentes comunidades. Por outro lado, mesmo sendo sujeitos que vivem suas existências a partir de uma ótica identitária, que confere um conjunto de signos que os fazem se perceber pertencentes a um determinado grupo. Em um processo de construção da alteridade, também não poderíamos, dentro de uma perspectiva intergrupo, acreditar que esses sujeitos compartilham um padrão cultural que apagaria a própria diversidade subjetiva, que é uma característica inerente à humanidade.

Assim, as diferentes contribuições e experiências proporcionadas pelos textos apresentados nos fazem pensar nos desafios que se colocam na construção e objetivação de políticas públicas voltadas a grupos identitários. O retrato de casos específicos e localizados, e suas reflexões, proporcionaram um maior conhecimento acerca da realidade desses grupos sociais, podendo contribuir na formulação de melhores medidas e políticas que assegurem não só a permanência no território, mas que garantam a possibilidade de preservação e transmissão dos saberes e fazeres tradicionais, bem como os direitos sociais, ambientais e econômicos. A formulação e efetivação de medidas específicas de promoção da inclusão social colocam cada vez mais no horizonte do possível a construção de uma sociedade pautada na diferença, entretanto uma diferença não mais regida em relações assimétricas, promovendo uma igualdade entre sujeitos diversos.

O conteúdo desses textos também pode vir a somar ao conjunto de debates e pesquisas acadêmicas que vêm se desenvolvendo no Brasil, já que nos textos aqui mencionados, várias áreas do saber foram entrelaçadas e diferentes temas concernentes à questão quilombola colocadas como objeto de reflexão. Também podem vir a contribuir nas articulações políticas de diferentes associações e grupos quilombolas, que visualizando as experiência suscitadas nos textos, poderão melhor instrumentalizar suas ações e até mesmo colocar suas trajetórias e problemáticas vivenciadas em contraste com essas outras experiências.

Esperamos que este conjunto de trabalhos contribua previamente objetivado na promoção do Prêmio, devido à sua dimensão de valorização desses grupos, que são integrantes do diverso conjunto cultural brasileiro e que, portanto, devem ser resguardados não só para seu bem estar e continuidade, mas para que os demais integrantes da sociedade possam compartilhar as alteridades e aprender com a riqueza da diversidade.

Agradecemos aos que participaram desta terceira edição do Prêmio Territórios Quilombolas e desejamos a todos uma boa leitura!

"TÁ FAZENDO MARMELADA. COMPADRE?" UM ENSAIO SOBRE A CULTURA DO MARMELO EM MESQUITA, GOIÁS.

IVANISE RODRIGUES DOS SANTOS

RESUMO

A expressão citada no título deste ensaio reflete como o marmelo está inserido entre as relações sociais dos moradores da comunidade negra rural Mesquita, ou Mesquita dos Crioulos, situada a 8 km da Cidade Ocidental, município do Estado de Goiás. Alguns dos aspectos envolvidos em seu processo de produção, tais como a terra, o trabalho e a família, serão analisados, bem como os problemas enfrentados pela comunidade para a continuidade da tradição de fabricação da marmelada. Assim, a memória relacionada à plantação do marmelo é, como pretendo demonstrar, o elo pelo qual o grupo aciona o sentido de comunidade *forte*, ao passo que ao declínio desta tradição, é relacionada a *fragilidade* dele frente à sociedade envolvente. À medida que as noções de *forte e fraco* são utilizadas pelos próprios moradores como relativas tanto à produção do fruto e fabricação do doce quanto à união da comunidade, o marmelo pode ser encarado, dessa forma, como um elemento central para se pensar a organização social, econômica e cultural da Mesquita.

A MESQUITA E A TEORIA DO CAMPESINATO

A constante referência à marmelada, produto cujas primeiras fabricações datam de meados do século XVIII na zona rural de Santa Luzia, demonstra a importância desse produto para os moradores do povoado Mesquita. *Tã fazendo marmelada, compadre?* diz respeito a uma frase intensamente proferida por um experiente morador da comunidade na ocasião de uma poda e que se dirigia tanto a *negócios enrolados* quanto a *boas empreitadas*, expressões que serão analisadas adiante.

O ato de fazer marmelada, evidenciado no título, carrega, sobretudo, um significado diacrônico, pois também se refere ao tempo onde havia a fartura do produto na região, período esse conhecido como o “tempo do Aleixo”, maior produtor mesquitense de que se já ouviu falar. Apoiada no “tempo do Aleixo”, a trajetória da marmelada passa pelo período de decadência de sua fabricação até recentemente, onde há a possibilidade da retomada da produção, influenciada em larga medida pela implementação de políticas públicas direcionadas para comunidades remanescentes de quilombos.

Em seu período mais abundante, que marcou o início do século XX até meados de 1970 e cujo maior expoente foi o Aleixo Pereira Braga, o marmelo representou, sob muitos aspectos, a possibilidade da autonomia da comunidade, a plenitude da utilização de suas forças produtivas e das terras disponíveis. Vistos à luz dos estudos sobre o campesinato e conforme Tavares dos Santos (1984:25), onde os mesquitenses podem ser descritos como “proprietários da terra e dos outros meios de produção, que utilizam a força de trabalho familiar”, tem-se entre os descendentes de ex-escravos da antiga Fazenda Mesquita uma combinação entre produção visando a subsistência aliada à mercantil, com comercialização de seus excedentes.

Apesar de serem poucos os autores que relacionam a existência de um campesinato negro a um período pós-abolicionista, há aqueles que apontam para a fragilidade da utilização desse termo devido ao “caráter socializado e feitorizada da exploração da terra nos latifúndios; a debilidade e singularidade da família escrava; a singularidade das hortas dos cativos” (MAESTRI 2005:1). Dessa forma, a conjunção desses elementos e “[...] a coesão da apropriação latifundiária foram fatores contribuintes para a inexistência de campesinato negro substancial, antes, quando e após a

Abolição” (idem). No entanto, em relação ao modo de reprodução social e econômica verificado na Mesquita, devo discordar das observações do historiador Maestri, principalmente no que diz respeito à extensão de sua afirmação ao período posterior à abolição. Primeiro porque, sendo a origem do povoado rural concebida após o domínio das terras pelos ex-escravos, tem-se, a partir deste momento, o desenvolvimento de uma série de relações fundamentadas, principalmente, no princípio da liberdade e autonomia. Ainda que não verificada plenamente, tendo em vista o constante assédio imobiliário realizado por fazendeiros e outros loteadores, os mesquitenses afirmam que, desde que são os proprietários daquelas terras, possuem a liberdade para plantarem seus roçados e os pés de marmelo, bem como a autonomia para retirar dessa produção o seu sustento, *sem depender de ninguém*. Assim, reafirmam que a família forte, aliada ao trabalho com a terra, constituem os elementos que possibilitaram a sua reprodução através dos tempos. Outro ponto a ser questionado em Maestri é o que diz respeito à *singularidade das hortas*. Ora, tal como será esmiuçado adiante, o passado é tempo da fartura, onde a terra era melhor e tudo o que se plantava era colhido em boas quantidades, observados os períodos de dificuldades pelos quais os produtores rurais estão expostos.

A produção dos mesquitenses também pode ser contraposta à outra observação de Maestri (2005:2), onde

a economia quilombola assemelhava-se essencialmente à produção cabocla - coivara; rusticidade das ferramentas; inexistência da tração animal; subsistência; plantas de ciclo rápido; deslocamento das aldeias, etc. Ela não construía laços profundos com a terra ocupada.

Novamente, as pesquisas realizadas com comunidades negras rurais vêm demonstrando exatamente o contrário, principalmente no que diz respeito ao estabelecimento de laços com a terra. Além de serem profundamente ligados ao seu território, os mesquitenses desenvolveram a tradição do cultivo do marmelo, planta de ciclo demorado e que requer cuidados específicos, desde sua poda até o preparo da marmelada. Como afirma Brazil, (2006),

Isso [sobre a situação dos negros nas senzalas] não significa que no interior das fazendas mercantis agro-pastoris não tenha se desenvolvido, em pequena escala, a economia de subsistência pelas mãos de homens pobres e livres, consentida verbalmente por alguns proprietários (BRAZIL 2006:2).

Assim, esse diálogo estabelecido com Maestri pretende reforçar alguns aspectos da via campesina pela qual a Mesquita pode ser analisada, principalmente se referida a níveis de campesinidade, qualidade que, ao se afastar da busca por tipos ideais de camponeses, acaba por valorizar a dinâmica na qual esses indivíduos são vistos enquanto sujeitos históricos (WOORTMANN 1990). Dessa forma, a partir de graus de campesinidade, vários elementos podem ser analisados e elucidados, tais como a família, o trabalho e a terra. Esse aspecto é importante para se pensar a Mesquita em suas formas específicas de produção, organização social e divisão do trabalho, a fim de se evitar enquadrar os mesquitenses em meio à teoria clássica do campesinato, onde o modo de produção camponesa é analisado segundo sua subordinação ao capitalismo¹.

Articulando as categorias terra, família e trabalho, podem ser percebidos traços de campesinidade na Mesquita, na medida em que “essas categorias se vinculam a princípios organizatórios centrais” (WOORTMANN, K. 1990:23). Tal ênfase também pode ser verificada em autores que dissertam a respeito de comunidades negras rurais ou remanescentes de quilombos (ALMEIDA 2002; BANDEIRA e DANTAS 2002). No povoado em questão, o desenvolvimento do modo de produção de subsistência aliado à comercialização dos excedentes não seria possível sem o trabalho fundamentado na unidade familiar. Assim como antigamente, a produção do marmelo, da farinha e da rapadura a serem vendidas dependia diretamente do emprego da força de trabalho de pais e filhos, bem como de ajudas mútuas realizadas em mutirão. Atualmente, sob outros aspectos, este tipo de organização ainda é verificado, mesmo que o número de braços aptos para o trabalho tenha diminuído. É inegável que se deve à conjunção das categorias citadas a reprodução do modo de vida daquela comunidade através dos tempos, onde foi observada a ocorrência, de uma forma muito específica, de um determinado tipo de campesinato.

Uma das questões que dificultam a análise dos traços de campesinidade das comunidades negras rurais é o fato de que a maioria desses agrupamentos tem sua origem vinculada à ideia de fuga, que ainda figura o conceito de quilombo no senso comum. Entretanto, aos poucos, os quilombolas começam a não serem vistos somente como comunidades isoladas ou uma população negra homogênea, haja vista que nem sempre são

1

Ver Chayanov, 1966.

descendentes de escravos fugidos, ao passo que “[...] consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio” (O’DWYER 2002a:18). Compreender os processos pelos quais as comunidades negras rurais ressignificam seu passado para atuarem no presente como sujeitos de direito revelam, por sua vez, outras possibilidades de existência coletiva, onde ao passado desses grupos, é relacionada a apropriação específica de um território que possibilita a sua reprodução cultural e socioeconômica. Devido à importância da análise dos fatores relativos à terra, à família e ao trabalho, que dizem respeito à comunidade de Mesquita, um maior detalhamento a respeito dessas categorias será realizado, a fim de que se compreenda como o “tempo do marmelo” pode ser ressignificado através da utilização das noções de *fortel/ fraco* presentes no discurso dos mesquitenses.

A TERRA, A FAMÍLIA E O TRABALHO DO MARMELO

K. Woortmann (1990) afirma que “o significado da terra é o significado do trabalho e o trabalho é o significado da família” (1990:43). Assim, a terra é um patrimônio cuja compreensão de seu valor excede seu preço enquanto mercadoria. Sendo a terra o “meio de produção fundamental para o camponês” (TAVARES dos SANTOS 1984:48), ou a forma pela qual podemos pensar uma comunidade negra rural enquanto “uma unidade produtiva” (ALMEIDA 2002:50), o significado da terra para os mesquitenses é definidor de uma forma de ocupação resultante de condições históricas próprias. Essa ocupação ocorreu a partir da doação das terras, pelo antigo proprietário, João Manoel Mesquita, aos escravos que ali trabalhavam. Na verdade, três escravas, segundo relatos dos moradores.

A partir dessa apropriação, uma territorialidade negra e camponesa emergiu traduzida, entre outros aspectos, na fronteira que define o pertencimento ou não à comunidade. Essa territorialidade foi constituída com base em uma fronteira étnica², visto que os processos de exclusão e inclusão baseados no parentesco possibilitaram a definição dos limites entre aqueles indivíduos de dentro e de fora da comunidade³. É

2 “Se um grupo mantém sua identidade quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para determinação do pertencimento, assim como as maneiras de assinalar este pertencimento ou exclusão” (BARTH 2000:34).

3 Esses critérios, além do parentesco, também passam pela negritude, visto que negros não nascidos em Mesquita

o estabelecimento desses limites que define, basicamente, os critérios de repasse das terras, ou seja, que estipula o processo de transmissão do bem maior da coletividade, que é a terra de herança. A comunidade Mesquita também pode ser pensada a partir de uma territorialidade camponesa por conter relações baseadas na unidade familiar, na divisão do trabalho e em um sistema de produção livre e autônomo. Constituídas com base nessas lógicas diferenciadas, a terra na Mesquita, assim como em outras comunidades negras, é

particularizada por fornecer ao grupo que dela usufrui mecanismos próprios de identificação. É também espaço de atuação individual, familiar e coletivo. Pressupõe uma tradição histórica e cultural partilhada por grupos de descendência comum, centrada no parentesco (BRASILEIRO e SAMPAIO 2002:85-86).

Tendo em vista a grande disponibilidade em seu tamanho original⁴, os mesquitenses puderam se organizar naquele território, onde o tamanho dos sítios familiares podia ultrapassar facilmente 100 alqueires. A terra considerada boa, aliada à força de trabalho familiar, permitiu o desenvolvimento de roçados férteis bem como de marmelais vistosos. Todos os componentes da família — dos mais idosos às crianças — eram envolvidos em algum tipo de trabalho, seja no roçado, seja nos cuidados com a casa. Desde a plantação dos marmelais à fabricação das caixetas de madeira que comportam o doce, pais e filhos estavam presentes. Assim, a família é a condição fundamental dessa organização produtiva, “é quem provoca a existência de outras relações de produção”, como observa Tavares dos Santos (1984:34).

No que diz respeito à reprodução desta estrutura produtiva, deve-se chamar a atenção para outro aspecto importante da família mesquitense, que era a forma de socialização das crianças. Se “a reprodução da força de trabalho familiar se efetiva pela procriação e se complementa através do processo de socialização das crianças” (TAVARES dos SANTOS, 1984, p.18), coexistem, para o autor, dois tipos de socialização, a primária (conversão do indivíduo em membro da sociedade) e a secundária (conhecimento da divisão social do trabalho). Um dos aspectos que elucida o meio pelo qual a família, a terra e o trabalho na Mesquita eram reproduzidos é a importância

foram considerados de dentro, enquanto brancos que se casaram com os de dentro não o são.

⁴ Contam os mesquitenses que João Manoel Mesquita, ao fazer a doação para as escravas, deixou uma fazenda que possuía cerca de 2700 alqueires.

da participação dos filhos no trabalho do roçado, sinalizando para a sua socialização com os valores locais. Foi relatado que meninas e meninos eram levados ao roçado pelo pai, a fim de o ajudarem em tarefas tais como a plantação, a colheita e a capina. O objetivo era, além de aumentar o número de braços para o trabalho, contribuir para o aprendizado de seu valor. Aprendendo, aquelas crianças, quando adultos, reproduziriam o saber-fazer. Ellen F. Woortmann afirma que

Se a produção é central para a reprodução, e se é pelo trabalho que se constrói a família, é pelo saber “técnico” que ela se faz e é o controle sobre esse saber que faz a hierarquia do grupo doméstico. Exerce-se o poder porque se detém o saber. [...] O saber “técnico” é, portanto, fundamental para a reprodução da estrutura social (WOORTMANN, E. 1997:12).

Os moradores de Mesquita ressaltaram que se deve a esse aprendizado sobre o trabalho o respeito que passavam a ter pelos mais velhos, que se traduzia em respeito às tradições. Além disso, a divisão das tarefas da roça propiciava a transmissão dos saberes relacionados à terra e às leis da natureza, conhecimento do qual se orgulham e que lamentam não existir mais entre a nova geração, a qual se referem de *desinteressada e acomodada*.

Dessa forma, trabalho, família e terra formam a base sobre a qual a vida dos mesquitenses está assentada, que se baseia em seus modos de reprodução específicos e que permitiu a emergência de uma territorialidade apoiada em fatores étnicos, culturais, econômicos e sociais. Essa territorialidade também é revivida pela resignificação da memória coletiva, da qual ressurgem o “tempo do Aleixo”, contribuindo não somente para opor um passado *forte* a um presente *fraco* em relação às categorias citadas, como também para conter o processo de expropriação fundiária que os mesquitenses enfrentam há algum tempo.

O TEMPO DE ALEIXO PEREIRA BRAGA

“O tempo do Aleixo”, como assim é relacionada a época em que a plantação do marmelo se fazia sentir na maioria das casas dos moradores daquele povoado, é lembrado, pelos mesquitenses, como sendo o período em que as pessoas sobreviviam às custas da terra, onde era possível retirar daquele solo boa parte de seu próprio sustento através

da comercialização da marmelada, da farinha de mandioca, bem como da plantação de roçados, como feijão, arroz, milho e outros produtos destinados ao sustento da unidade familiar.

Melo (2000) afirma que o primeiro pé de marmelo foi plantado no município de Santa Luzia por volta de 1770, na fazenda Engenho da Palma, próxima à região onde anos mais tarde se constituiria o povoado Mesquita. No entanto, as lembranças mais antigas dos moradores com relação às extensas plantações de marmelo que se formavam dizem respeito à época onde Aleixo Pereira Braga dispunha de grandes quantidades desse fruto, os quais também ganhavam em qualidade.

O relato sobre a história de Mesquita leva a crer que os escravos eram obrigados a trabalhar nos marmelais de João Manoel Mesquita, onde aprenderam a *ciência do marmelo*, como afirma Seu César, 76 anos. Essa *ciência do marmelo* diz respeito às técnicas necessárias para a plantação, a poda e a transformação do fruto em marmelada, que mais tarde de tornou o principal produto comercializado no povoado negro que se formou.

Aleixo nasceu em 1881, na própria Fazenda Mesquita. Deu início à maior plantação de marmelo que houve naquelas terras, pois possuía um sítio com mais de 86 alqueires. Por conta disso, empregava em seus marmelais outros mesquitenses, todos parentes, pois, segundo afirmam até os dias atuais, o trabalho com o parente é melhor porque não correm o risco de colocarem pessoas “estranhas” dentro de casa. Aleixo, no entanto, nem sempre pagava seus empregados com dinheiro; muitas vezes, dava um capado (porco) como forma de pagamento pelo serviço prestado. Esse tipo de relação não constituía um mutirão, pois era um trabalho permanente, ainda que realizado por familiares, e também não tinham um caráter essencialmente capitalista, já que não visava a subordinação pelo trabalho.

Os mutirões, por sua vez, aconteciam no período da poda do marmelo ou da capina do roçado. Um grupo de cerca de 30 homens era chamado para realizar o trabalho nas terras de um proprietário, o qual os recompensava com muita fartura de comida e festa após o fim do serviço. Bastante comum no meio rural, o mutirão

consiste em uma forma cooperativa de trabalho e, como se sabe, é convocado quando se trata da realização de benfeitorias de interesse coletivo (caminhos, capelas), ou quando tarefas têm de ser realizadas com requisitos de celeridade que ultrapassam os limites do trabalho doméstico (plantio, colheita, derrubadas, construção de casa, etc.) (FRANCO 1997:31).

Realizado voluntariamente e baseado na contraprestação de serviços, o mutirão nos marmelais ou nos roçados constituiu importante forma de construção e reprodução de laços de solidariedade entre as famílias da Mesquita, uma vez que, dependentes do trabalho doméstico, não tinham condições que contratar mão de obra extra, à exceção de Aleixo Pereira Braga. Ainda assim, Aleixo recebia homens em suas terras para a realização do mutirão, bem como retribuía o serviço prestado da mesma forma.

A poda do marmelo, a partir da primeira lua crescente do mês de julho, é retratada da seguinte forma por um escritor de Luziânia:

Trabalhávamos de sol a sol, com pequenos intervalos para as refeições. O dia passa depressa, sem sentirmos. Boas palestras, gracejos, piadas, dentro de um humorismo sadio. [...] Tínhamos sempre bom tratamento alimentar, mesas fartas das melhores iguarias. [...] O jantar não diferia das variedades do almoço e era sempre servido à luz da lamparina, regado de aperitivos. [...] Nos grandes marmeleiros, eram sempre três dias até terminá-los (MELO 2000:93-94).

O relato do escritor e morador de Luziânia, nascido em 1900, retrata, de forma saudosista, o mutirão da poda do marmelo que acontecia nas fazendas situadas na zona rural desse município. Apesar de se referir principalmente aos laços de solidariedade entre os grandes fazendeiros da época, Melo ressalta, em uma passagem, sobre a ‘traição’ ocorrida a um mesquitense:

Terminadas as podas dos mutirões, convidados íamos dar as nossas ‘traições’, nos marmeleiros mais distantes. [...] No dia seguinte (a uma traição ocorrida na fazenda de Rachel Pimentel), sempre num domingo, íamos dar uma surpresa nos marmeleiros de Eugenio Pereira Braga, fazenda Mesquita, que relutava em aceitar nossa ajuda, argumentando que ‘trabalhar dia de Domingo ofende a Deus’, mas acabava capitulando, sentindo-se satisfeito vendo os marmeleiros podados (MELO 2000:95).

Apesar de não haver na Mesquita referências atuais à existência da “traição” como uma forma solidária de prestação de serviço, talvez por essa ser empregada pelos fazendeiros aos mesquitenses e não desses entre si, o relato citado revela uma rede de relações sociais existente entre esses dois grupos distintos, ainda que profundamente marcada por relações assimétricas de poder dos mesquitenses em relação aos fazendeiros⁵.

A marmelada fabricada na Mesquita era vendida em uma feira de Santa Luzia, onde se esperava mais de três dias apenas para pegar uma carona com algum dos fazendeiros em uma das estradas do antigo arraial para se chegar até o município. Além da marmelada, farinha de mandioca, rapadura, entre outros produtos excedentes do roçado também eram comercializados, a fim de aumentar a renda dos produtores.

Boa parte da marmelada era comprometida para o pagamento do açúcar e sal comprados em Santa Luzia. Vê-se aí a importância da marmelada enquanto um produto que permitia o estabelecimento de relações comerciais com a cidade, o que possibilitou o surgimento de vários significados para o negócio realizado localmente. Até os dias de hoje, à venda da marmelada corresponde a idéia de negócio, enquanto que a venda dos produtos do roçado na feira da Cidade Ocidental não recebem o mesmo tratamento. K. Woortmann percebe que “o *negócio* é um dos meios para se chegar à terra, isto é, ao patrimônio, condição de realização do *pai* como sujeito trabalhador e transmissor da terra. [...] O *negócio* é, portanto, carregado de ambiguidade” (WOORTMANN, K. 1990:40-41). Em vista dessa reflexão, tem-se a atribuição ao negócio realizado com fazendeiros (em relação à terra) e comerciantes da cidade de Luziânia (por meio da marmelada enquanto moeda de troca) aquilo que os moradores denominam de *negócio enrolado* ou *negócio ruim*. Esse tipo de negociação, onde há evidente assimetria de poder de barganha entre os mesquitenses e outros grupos, resultando em relações comerciais desfavoráveis para os primeiros, é refletido no uso da expressão *tá fazendo marmelada*, presente no título deste ensaio. Mas, fazer marmelada também pode carregar um significado positivo, caracterizando uma *empreitada boa*. Dizem os mesquitenses: “*tal coisa é boa igual à marmelada*”. Essa *tal coisa boa* pode ser um negócio que resultou em lucro ou um ganho favorável, ou pode aparecer desvinculada da idéia de negociação.

5 Foi comum, na Mesquita, o estabelecimento dos fazendeiros como “delegados” daquela região, sendo responsáveis pela resolução dos problemas diversos relacionados à saúde, questões de trabalho e violência no povoado.

Difícilmente um negócio realizado com um fazendeiro será uma *empreitada boa*, ao passo que essa expressão é comumente utilizada para os negócios realizados com a venda da marmelada.

Vender a própria produção e realizar o valor monetário do *trabalho* é expressão da autonomia camponesa. Neste sentido, a feira é um espaço de realização do *pai de família* que no roçado encarna o trabalho familiar e na feira “governa” a transformação desse trabalho em *ganho*, necessário para “botar de um tudo dentro de casa”, outro atributo do pai. (WOORTMANN, K. 1990:39)

A feira também é um importante espaço de realização do produtor e decorrem dela relações comerciais importantes para a manutenção não somente da unidade familiar em si, como também do próprio valor que essa carrega na estrutura social da comunidade negra rural de Mesquita. Entretanto, a *fraqueza* dos ganhos resultantes da venda dos excedentes do roçado e de outros produtos como a rapadura e farinha, aliada à descontinuidade da reprodução da estrutura familiar necessária à fabricação da marmelada, leva os mesquitenses a se remeterem constantemente ao “tempo do Aleixo”, período da fartura e onde os ganhos provenientes de relações comerciais eram suficientes para o sustento da casa. Todavia, é preciso ressaltar que a fraqueza dos tempos atuais contraposta à vitalidade dos tempos passados não se limita a uma dimensão puramente econômica, onde estariam em jogo o aumento ou decréscimo de lucros ou vantagens obtidas com a venda da produção. Na verdade, essa oposição passado/presente contém representações de valores tradicionais locais, que expressam as respostas da comunidade às transformações ocorridas à sua volta e que se refletiram em uma reorganização não somente de suas estruturas internas, como também em uma resignificação de seu passado, que passa a ser ideologizado. Ideologizado porque dispensa o sentido de veracidade para ser legitimado, isto é, sua eficácia ideológica não depende de comprovações a respeito da extensão dos marmelais ou da fartura dos roçados para ser coletivamente aceito.

Meyer (1979), ao estudar alguns aspectos dos habitantes da Vila de Pedras, Estado de Pernambuco, verificou uma “extrema generalização da imagem da *fraqueza*, manipulada nos diversos contextos [...]” (MEYER 1979:55). Delineada a partir da oposição passado/presente, a imagem da *fraqueza* no presente da Vila de Pedras se opõe ao tempo

do passado *forte*; no contexto da Mesquita, semelhante processo é percebido, tendo em vista que o passado, passível de ressemantizações, é positivamente ideologizado (cf. MEYER 1979). Nessa manipulação do passado do grupo, o interessante é perceber que a memória pode ser, em muitos casos, reinventada ou ressignificada para recolocar os atores em determinados lugares do passado e presente, tal como percebeu Halbwachs, o qual afirma que “[...] a memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo” (HALBWACHS apud CHAUÍ 1979:55). O autor continua: “Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado” (idem).

Desse modo, a ressignificação do “tempo do Aleixo” como um tempo bom, de fartura e união entre os moradores lhes permite elaborar outras respostas à atual crise vivenciada pela comunidade. Essa crise se caracteriza pela não reprodução dos saberes tradicionais dos produtores de marmelo à nova geração, a qual é acusada de ter *acabado com tudo*, de não dar continuidade às plantações de marmelais deixadas pelas gerações passadas. Influenciados pelas novas possibilidades de emprego trazidas a partir da implementação da Cidade Ocidental, os jovens mesquitenses têm demonstrado crescente desinteresse na reprodução do trabalho dos pais, resultando em uma crise da produção do marmelo.

A CRISE DO MARMELO: A RUPTURA DO TRABALHO DA TERRA

Conforme o que foi anteriormente exposto, tem-se o “tempo do Aleixo” como um período histórico marcado de grande eficácia ideológica e passível de manipulação por aqueles que apontam uma atual crise no povoado caracterizada principalmente pela negação do trabalho na terra pela nova geração. Essa negação se refletiu no declínio da produção do marmelo que teve início por volta da década de 70 e que vem aumentando progressivamente.

Se, por um lado, “situações de crise social são, provavelmente, situações de agudização consciente de valores tradicionais” (WOORTMANN, K. 1990:14), por outro, depende dos jovens “a

reprodução social do processo de trabalho camponês” (TAVARES dos SANTOS 1984:47). Apesar de ser consensual na comunidade a urgência de se resgatar as tradições locais, são poucos os moradores que pretendem ganhar a vida dando continuidade ao trabalho dos pais. Como o saber do marmelo é transmitido de pai para filho, a não transmissão dos conhecimentos necessários à plantação, à poda e à fabricação da marmelada acaba por não renovar a próxima geração de marmeleiros da região, além de prejudicar a manutenção dos marmelais atuais. Essa dificuldade é sentida pelos mais velhos, que ainda trabalham na terra e que acabam contando com a ajuda de poucas pessoas, tais como alguns parentes mais próximos e compadres, para realizarem as etapas necessárias à fabricação da marmelada.

Os moradores de Mesquita mais idosos, que foram socializados desde pequenos nos afazeres dos pais, reconhecem a vida difícil daqueles que são marmeleiros e que dependem do trabalho da terra. Dizem eles que, apesar de ser recompensador trabalhar *naquilo que é seu* e de ser importante a manutenção das tradições locais com a cultura do marmelo, reconhecem que *a vida da roça não dá futuro para ninguém*. Entretanto, mesmo não relacionando à vida da roça a possibilidade da existência de um futuro rentável para os filhos, os pais se ressentem ao preverem a completa extinção do fruto do marmelo em um curto espaço de tempo no povoado, caso os jovens não sejam incentivados a se tornarem marmeleiros como seus antepassados.

O futuro, então, passa pela valorização do estudo “como uma forma de preparar o jovem para o desempenho de tarefas urbanas, possibilitando uma “profissão” na cidade” (TAVARES dos SANTOS 1984:47). Mas, para os mais velhos, a concepção de futuro é indissociável da manutenção do jovem na terra e da reprodução da força de trabalho desse no processo de plantação do fruto do marmelo e fabricação de seu doce. O problema é que nem a vida da roça e tampouco a profissão a ser exercida na cidade podem garantir o alcance de uma vida considerada boa pelos jovens, tendo em vista o baixo grau de escolaridade encontrado entre os mesquitenses. O dilema entre influenciar a saída dos filhos para tentarem a sorte na cidade ou incentivá-los a reproduzirem o tradicional modo de vida da comunidade é de fato um dos problemas amplamente reconhecidos como difíceis de serem superados no povoado, já que a busca por empregos na cidade e o consequente distanciamento da terra e da tradição da marmelada é uma

realidade irreversível, segundo a visão de alguns moradores.

Muitos culpam a entrada de pessoas de fora pela desestabilização das tradições locais, seja por meio da realização de casamentos exogâmicos⁶, seja pela venda de parcelas de terras pelos herdeiros aos chegantes. Até a metade da década de 70 do século passado, entretanto, a influência da construção de Brasília sobre o povoado não representava um fator de risco para a reprodução dos costumes em Mesquita, de modo que foi decisiva nesse processo, no ano de 1976, a fundação de um novo núcleo populacional que pertencia ao município de Luziânia, que logo passou a se chamar Cidade Ocidental. A partir desse período, e principalmente nos anos mais recentes, o rápido crescimento de loteamentos ao redor do povoado Mesquita causou sobremaneira a venda de terras de herança bem como a introdução de novos valores e modos de vida que não os tradicionalmente conhecidos e estandardizados na comunidade. Essa frente de expansão que caracteriza a zona rural da Cidade Ocidental influenciou várias pessoas a buscarem outras fontes de renda que escapam ao trabalho com a terra, influenciando decisivamente para incidência de um sentimento de *fraqueza* tanto da produção da marmelada como da própria união da comunidade.

É bastante comum que os jovens busquem empregos na cidade, mas que continuem morando com os pais. Para *fazer um dinheiro rápido*, vendem uma parte ou às vezes a totalidade da parcela de terra a ser herdada, a contragosto da família. Apesar de os mais velhos afirmarem que *quem vende terra não faz dinheiro*, essa prática tem sido usual entre aqueles que pretendem se manter na cidade, ainda que por um curto período de tempo. Apesar das dificuldades enfrentadas, a vida na cidade ainda apresenta melhores possibilidades para o futuro dos jovens que aquela levada na roça por seus pais, como afirma um antigo morador:

Toda a vida trabalhamos com a roça, com o marmelo. Hoje em dia jovem não quer saber de trabalhar mais na roça não, acabaram com tudo. Seu César, morador da comunidade.

6 A forma de casamento desenvolvida na Mesquita foi principalmente endogâmica. Apesar de sua diminuição, a endogamia ainda representa o modelo de união conjugal preferencial pelos mais velhos, de modo que sua realização garante a permanência do patrimônio da terra para a família, segundo o que foi relatado. No entanto, devido aos limites deste ensaio, não será possível analisar os desdobramentos dessas práticas de parentesco, assunto a ser abordado em outro momento.

Os mais idosos são insistentes em afirmar que foram os jovens que *acabaram com tudo*. Essa expressão é muito utilizada quando o assunto é o futuro do marmelo da região, em uma clara referência ao desinteresse e apatia dos jovens com relação à tradição que permitiu o sustento das famílias por várias gerações. Mas, esse “acabar com tudo” também se refere à desunião da comunidade, de modo que o declínio da produção do marmelo aparece associado à própria ideia de *fraqueza* dos valores tradicionais e da vida coletiva, principalmente quando contraposto ao passado do povoado, *o tempo bom*.

Conforme a situação exposta, não são encontradas atualmente no povoado famílias que trabalhem exclusivamente com o roçado e com a produção da marmelada, como havia antigamente. Por sua vez houve, entre aqueles que ainda realizam esse trabalho, um tipo de especialização dos atributos relativos à fabricação da marmelada. Onde antes havia o envolvimento da família em todas as fases do processo de fabricação do doce, desde a plantação do fruto até a produção das caixetas, agora são encontrados alguns poucos indivíduos responsáveis apenas pela produção do fruto, enquanto outros se dedicam exclusivamente à fabricação do doce. Para a fabricação das caixetas, contratam empregados (um ou dois homens) ou quando têm sorte, contam com a ajuda de um ou outro filho. O trabalho que antigamente era coletivo, agora passou ao domínio individual. A poda do marmelo que antigamente era realizada em mutirão, atualmente é o serviço do requisitado Seu César, antigo conhecedor da *ciência do marmelo*.

É Seu César quem admite que um dos principais fatores responsáveis pela crise do marmelo “*é a diminuição da vontade e do respeito pela cultura*”. Ele também afirma que os filhos, em alguns casos, preferem nem receber a terra de herança, tendo em vista seu desejo de viver na cidade. No entanto, até ele, experiente podador, assim como outros mesquitenses mais antigos, afirma que, se antigamente compensava plantar marmelo, atualmente, não mais. Antigamente o clima era bom, a natureza propiciava muita fartura, as pessoas eram mais unidas e sempre tinham algum tipo de cooperação entre as famílias. Hoje em dia, além de o clima ter sido modificado substancialmente⁷, segundo o que relatam,

⁷ Alguns moradores atribuem as mudanças climáticas, como o aumento da temperatura e a diminuição das chuvas ao excessivo povoamento das proximidades do povoado, onde houve a construção de vários loteamentos. Outros acham que se deve aos fazendeiros plantadores de soja, que em alguns casos arrendam parcelas de terras dos próprios mesquitenses, as modificações ocorridas na natureza.

não há mais união entre as pessoas nem permanece o mesmo valor dado à terra. Além disso, afirmam que o custo de vida aumentou, tendo em vista que até pouco tempo (há menos de 20 anos) não havia luz elétrica no povoado nem a necessidade de se ter estudo *para ser alguém na vida*. Vivia-se bem com pouco. Em relação aos filhos que não conseguem emprego na cidade e acabam trabalhando para os fazendeiros da região como peões ou diaristas, os mais velhos acham que isso é *jogar o tempo fora*, porque o trabalho bom mesmo é aquele que realizado no seu próprio *pedaço de chão*.

São essas as modificações ocorridas a nível interno da estrutura familiar, que têm causado a sensação de fragilidade do povoado frente à sociedade envolvente, refletida na *fraqueza* da marmelada e da comunidade em si, principalmente quando o tempo presente é contraposto ao tempo antigo, onde a unidade familiar era a base da produção, e por meio dessa relação, o valor da terra enquanto patrimônio continuava a ser reforçado. Não raro os mesquitenses recordam o passado como o tempo da fartura, onde tudo era abundante. A fabricação da marmelada, é atribuída, nesse processo, a importância de reestruturadora da tradição local, o elo segundo o qual o passado, ao se encontrar com o presente, permite lançar outras possibilidades sobre o futuro da comunidade.

A IDENTIDADE QUILOMBOLA: NOVAS POSSIBILIDADES DE VALORIZAÇÃO DA CULTURA DO MARMELO

Uma possível resposta do povoado Mesquita à crise do marmelo é a autoatribuição como comunidade remanescente de quilombo. Tendo em vista “uma identidade situacional de “remanescente de quilombo” que emerge como resposta atual diante de uma situação de conflito e confronto com grupos econômicos e agências governamentais” (O'DWYER 2002b:268), tem-se nesse processo de busca da revitalização da marmelada bem como da retomada de terras apropriadas ilegalmente por fazendeiros a emergência de uma identidade quilombola mesquita.

Recordando que as situações de crise podem provocar uma agudização dos valores tradicionais, como anteriormente exposto (cf. WOORTMANN, K. 1990), verifica-se entre os mesquitenses uma forte preocupação com o resgate de suas tradições, tais como a cultura do marmelo

e a Folia de Reis. Incentivados principalmente pelo início dos trabalhos necessários à demarcação e regularização de seu território pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, os moradores de Mesquita têm aumentado suas expectativas quanto à revitalização do povoado devido à implementação dessas e outras políticas públicas proveniente de órgãos como o Ministério do Desenvolvimento Agrário, através do programa Arca das Letras, e a Fundação Cultural Palmares, que expediu sua certidão de autorreconhecimento enquanto comunidade remanescente de quilombo.

O incentivo à emergência de uma identidade quilombola em Mesquita se deu a partir do envolvimento de sua principal liderança, Sandra, com as questões relacionadas a essa temática. Procurando reavivar, através da memória dos mais velhos, lembranças do período da escravidão, Sandra afirma que *“todas as características confirmam que a Mesquita era um antigo quilombo por causa das casas, dos negros e das festas. Mas os negros não gostam de serem chamados assim por acharem que é um desrespeito”*. Uma das principais dificuldades enfrentadas nesse processo de mobilização coletiva é o convencimento da comunidade sobre a importância da autoatribuição quilombola enquanto peça fundamental para a garantia de seus direitos historicamente usurpados. Enquanto alguns acham que o *tempo do cativo* poderá voltar, outros percebem essa questão identitária como uma possibilidade de interromper a expropriação fundiária que os mesquitenses vêm enfrentando há décadas. É sabido que muitas das terras de herança vendidas para os fazendeiros da região foram negociadas a preços muito baixos. Outras foram simplesmente apropriadas ilegalmente. A explicação para tal fato foi o aproveitamento, pelos compradores, da falta de conhecimento dos mesquitenses a respeito de seus direitos, o que acabou facilitando a ação de especuladores imobiliários em praticamente toda a extensão do povoado.

É no processo de luta por reconhecimento que os mesquitenses, enquanto sujeitos de direito, atuam no sentido de construir sua identidade quilombola, constituindo o meio pelo qual a comunidade poderá impedir as constantes expropriações sobre as terras de herança⁸. Por esta razão a relação com o território é um caráter importante no tocante à autoafirmação

8 Apesar de alguns teóricos tratarem a emergência de várias identidades sociais e mesmo da identidade quilombola de maneira utilitarista, resumindo todo o processo de debates, mobilizações políticas e da construção de direitos históricos em uma simples busca por acesso a benefícios, cabe aqui considerar, a respeito da afirmação de Almeida (2002), o processo e as circunstâncias em que um grupo social acata uma categoria e aciona-a ao interagir com outros, pensamento defendido neste ensaio.

de um grupo social, porque para aquele espaço, que também é simbólico, o grupo constrói sua lógica de reprodução econômica, social e cultural. Em vista dessa expectativa, um dos maiores fabricantes de marmelada modificou de ‘Marmelada Santa Luzia’ para ‘Marmelada Quilombo’ o nome do doce que vem na caixeta. Outros já começaram a pensar em aumentar o investimento na fabricação da marmelada, prevendo um aumento pela procura do tradicional doce. Esses, pensando em adquirir maquinários que facilitam o processamento do marmelo, já começam a delinear a volta da produção em grande escala na unidade familiar, o que seria um incentivo aos mais jovens à permanência na terra.

No entanto, para a maioria da nova geração, a autoatribuição enquanto quilombola, bem como a titulação definitiva de seu território ainda não representam uma possibilidade de trabalhar na terra dos pais, tendo em vista que a procura por outras fontes de renda já é uma realidade consolidada. Eles percebem que os benefícios desse processo se voltam mais aos seus pais que a si próprios, já que a maioria de suas aspirações não passa pelo trabalho no campo.

Ainda assim, a própria discussão em torno da emergência da identidade quilombola no povoado tem exercido importante influência quanto à ampliação das reivindicações da comunidade no que diz respeito à retomada de seu território, bem como em relação à busca pela valorização da marmelada e outros produtos típicos. Os mesquitenses têm ressaltado cada vez mais que a regularização fundiária pode ser uma forma de proteger e preservar a comunidade, facilitando a reprodução de sua cultura, seja a marmelada, a Folia ou mesmo o caráter familiar que o povoado ainda conserva. A partir da possibilidade da titulação, os mesquitenses encontraram um meio pelo qual podem reverter um processo histórico, que resultou não somente no parcelamento territorial como também na atribuição negativa a respeito de sua negritude e da ideia de ali haver um quilombo. Como afirmou Seu Sinval, 46 anos, *“uma coisa boa que esse INCRA vai trazer é que as pessoas de fora vão parar de falar mal de mesquiteiro”*. A autoestima dos moradores do povoado, seguida de atribuição positivada à noção de quilombola, pode ser um dos aspectos mais visíveis nesta busca pela demarcação territorial. No entanto, é preciso ressaltar que esse deve ser apenas o primeiro de muitos passos a serem dados em direção à defesa dos direitos dessa comunidade como um todo.

CONCLUSÃO

Este ensaio procurou analisar a cultura da produção da marmelada em Mesquita através de seu processo histórico, no qual a memória contrapõe ao presente não somente um tempo de fartura, como também de aspectos sociais fundamentais para a consolidação de um modo de vida típico daquela comunidade rural.

Esses aspectos, representados na história oral dos moradores, sinalizam para a manutenção da terra, do trabalho e da família como elementos centrais para a própria reprodução do grupo enquanto uma coletividade, uma vez que à conjunção desses três fatores, é atribuído o fortalecimento do grupo. Sua instabilidade, por consequência, fragiliza não somente a permanência do produtor na terra, como também diminui a possibilidade de que o tradicional saber local a respeito da *ciência da marmelada*, como bem afirmou Seu César, seja repassado adiante. Mediante essas dificuldades, o valor relacionado à terra como patrimônio, ao trabalho familiar e à marmelada como tradição não se renova, principalmente devido ao desinteresse dos jovens pela continuidade do trabalho dos pais. Nesse contexto, a emergência da identidade quilombola entre os moradores de Mesquita, estimulada principalmente pela ação da política fundiária do INCRA para os remanescentes de quilombos, vem fomentar uma possibilidade para a continuidade das tradições locais, que se realizam em seu território tradicional.

Para o objetivo de apontar como a comunidade Mesquita desenvolve relações socioeconômicas específicas baseadas na cultura do marmelo, espero ter contribuído mais para a sinalização de questões sobre o papel que a marmelada cumpre dentro da rede local de significados do que para a apresentação de aspectos pretensamente definitivos a respeito desta comunidade, que se encontra em amplo processo de reorganização social e política.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Alfredo W. B. “Os Quilombos e as Novas Etnias”. In: *Quilombos: identidade étnica e territorialidade* / Eliane Catarino O’Dwyer, organizadora. - Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

BANDEIRA, Maria de Lourdes e DANTAS, Triana de Veneza Sodré e. “Furnas de Dionísio (MS)”. In: *Quilombos: identidade étnica e territorialidade* / Eliane Catarino O’Dwyer, organizadora. - Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

BRASILEIRO, Sheila e SAMPAIO, José Augusto. “Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: uma Comunidade Negra Rural no Oeste Baiano”. In: *Quilombos: identidade étnica e territorialidade* / Eliane Catarino O’Dwyer, organizadora. - Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

CHAUÍ, Marilena de Souza. “Os trabalhos da memória”. In: *Memória e Sociedade, lembrança de velhos*. Editora Universidade de São Paulo, 1979.

CHAYANOV, Alexander V. *The Theory of Peasant Economy*. The American Economic Association. Homewood, Illinois, 1966.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. 4 ed. – São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

MAESTRI, Mario. “A aldeia ausente: índios, caboclos, cativos, moradores e imigrantes na formação da classe camponesa no Brasil”. In: *A Questão Agrária no Brasil* / João Pedro Stedile, organizador. - São Paulo: Expressão Popular, v.2, 2005.

MELO, Benedito de Araújo. *No Caminhar da História: Coletânea* / Antônio Pimentel, organizador. - Editora Athalaia, 2000.

MEYER, Doris Rinaldi. *A Terra do santo e o mundo dos engenhos: estudo de uma comunidade rural nordestina* / Doris Rinaldi Meyer. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

O’DWYER, Eliane Catarino. “Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos”. In: *Quilombos: identidade étnica e territorialidade* / Eliane Catarino O’Dwyer, organizadora. - Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002a.

_____. “Os quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cumina”. In: *Quilombos: identidade étnica e territorialidade* / Eliane

Catarino O'Dwyer, organizadora. – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002b.

TAVARES dos SANTOS, José Vicente. *Colonos do Vinho*. HUCITEC. São Paulo, 1984.

WOORTMANN, Ellen. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. / Ellen Woortmann e Klaas Woortmann. – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

WOORTMANN, Klaas. Com Parente não se Neguceia. O campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico* **87**. Edições Tempo Brasileiro, 1990.

ARTIGOS

BRAZIL, Maria do Carmo. *Formação do Campesinato Negro no Brasil: Reflexão categorial sobre os fenômenos “quilombo”, “remanescente de quilombo” e “comunidade negra rural”*. 2006. Disponível em: <http://www.ufgd.edu.br/mcbrazil/docs/Escravidao/FormacaoCampesANPUH2006.pdf>. Acesso em: 4.jun.2007.

AS TRÊS FACES DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA COMUNIDADE NEGRA RURAL DE AGRESTE: PARENTESCO, CASAMENTO E COMPADRIO

RENATO AQUINO NERI

TEMA – ORGANIZAÇÃO SOCIAL

RESUMO

Este ensaio é fruto de estudo desenvolvido na comunidade negra rural de Agreste e focaliza as relações que articulam os sistemas de parentesco, de casamento e de compadrio e as categorias da organização social que as informam com suas especificidades no interior do Sertão norte mineiro. Partindo do tronco familiar de origem, Martins de Castro que funda o mundus local considera-se o parentesco como uma “linguagem” de inserção e exclusão dos indivíduos no patrimônio indiviso, no conjunto de regras morais, na construção do casamento e de compadrio, como meio de articulação para atualização das relações de dependência com os fazendeiros, assim como para a reprodução social local. Por fim, aborda-se, frente à constituição de grupos domésticos, o significado do estreitamento das relações de compadrio e do sistema de trocas face à fragmentação do território pelas grandes fazendas agropecuárias. Decorre desse processo a emergência de práticas sociais que visam atualizar os modos de organização social tradicionais para manuseio do diminuto território, em que se situam na terra de Santo Antônio.

Palavras-chave: Organização Social, Parentesco, Casamento, Compadrio.

Procuro mostrar como se dá a estrutura e a organização social de uma comunidade negra rural através do parentesco, casamento e compadrio, analisando as práticas e concepções que as caracterizam com relação aos direitos acordados sobre suas terras, informados que são por um discurso genealógico resguardado pela memória social em estreita relação com seu suporte espacial. A partir de dados etnográficos¹, procuro compreender, por meio da parentalidade, a atuação dos sujeitos mediante as orientações econômicas, sociais, simbólicas que presidiram a ocupação/invasão de suas terras em negociação com situações históricas particulares no processo de expansão da fronteira agrícola vigente a partir dos anos 1960. Penso, sobretudo, na demarcação, divisão e expulsão das famílias de seu território ancestral, aproximadamente entre as décadas de 1930 e 1950, quando tem início a diáspora da terra com a introdução do arame farpado, evento que resultou no “cercamento” das terras de uso comum, conforme discutido por Almeida (1988). Tal processo ocasionou uma transformação no sistema de parentesco, casamento e compadrio, como vivido em Agreste.

A comunidade negra rural de Agreste, povoado do município de São João da Ponte/MG, encontra-se situada na divisa entre o município a que pertence e o município de Capitão Enéas à margem direita do rio Verde Grande. Ela encontra-se encurralada por duas grandes fazendas dedicadas à pecuária extensiva. A região possui uma vegetação típica de caatinga arbórea e apresenta a formação de ambientes com grandes abundâncias de água. O território é composto por menos de dois alqueires ocupados por 123 famílias e 407 pessoas² de um total de vinte alqueires doados no passado por Josefina, esposa de Filisbino Martins de Castro, a Santo Antônio o padroeiro da comunidade.

Seus moradores estão relacionados entre si por laços de parentesco e relatam sua procedência a partir de cinco irmãos: Zizuino Martins de Castro (Zuíno), Profile Martins de Castro, Maria Martins de Castro, Filisbino Martins de Castro e Joaquim Martins de Castro (Joaquim Rio Verde), que ocuparam aquelas terras antigamente chamadas Gandú e onde hoje moram seus descendentes. Essa irmandade que compunha o povo mais antigo³ dos Martins de Castro corresponde a um grupo de siblings que migrou para essa localidade no século XIX.

1 Este estudo é resultante de um trabalho de reflexão teórica e de pesquisa empírica, realizado junto ao projeto financiado pela Fapemig *Negros do Norte de Minas: Cultura, Identidade e Educação Étnica na Comunidade Quilombola de Agreste*, realizado na Universidade Estadual de Montes Claros desde 2004.

2 Dados do censo feito por mim na época do trabalho de campo.

3 *Povo mais antigo* é uma categoria social local que se refere aos primeiros moradores.

Atualmente, Agreste é constituído por quatro troncos familiares bem definidos: Rodrigues Barbosa, Nunes dos Santos e Fernandes de Souza ambos originários do tronco ancestral Martins de Castro. Esses se decompõem em oito grupos domésticos – Rodrigues Barbosa, Nunes dos Santos, Fernandes de Souza, Martins de Souza, Martins dos Anjos, Mendes Pereira, Gonçalves Martins e Santos.

O norte de Minas, no período após a abolição da escravidão, mantinha em terras devolutas, livres e apropriáveis, o uso coletivo de terras. Essas passaram a ser mais tarde denominadas terras de ausentes⁴, onde se praticava a cultura baseada no plantio de milho, feijão e arroz. A comunidade negra rural de Agreste é compreendida como uma comunidade tradicional que se constrói quilombola⁵, no entanto como parte de nossa sociedade complexa. Essa comunidade, que era um quilombo histórico, foi também camponesa antes da partilha do território, culminando no fim do uso comum das terras devolutas e o deslocamento para a terra de Santo Antônio. Esse processo foi acelerado com a tomada das aguadas, isto é, terras úmidas de grande fertilidade, pelos primeiros fazendeiros que expropriam as famílias negras. No entanto, comunidades camponesas estão diretamente ligadas à propriedade e ao uso da terra, em contraposição a à comunidade negra rural de Agreste, que se caracteriza pelos vínculos de trabalho aos fazendeiros que os expropriaram e às empresas de agronegócio que se instalam atualmente na região.

Com a fixação dos agrestinos na terra de santo, dado à exiguidade do território, começaram a surgir os primeiros grupos domésticos que iriam influenciar e moldar uma nova estrutura de parentesco com a ampliação das redes de solidariedade e das relações de troca, para viabilizar a reprodução material e social do grupo. Dessa forma, os grupos domésticos reproduzem como diria Bourdieu (1980) um parentesco prático, entendido não apenas como uma abstração qualquer, mas por diversos motivos, uma utilidade prática, manter o território familiar em mãos de parentes. Os grupos domésticos possibilitam que os próprios grupos de parentes articulem a partir de suas bases e de suas estruturas e organização social através do parentesco, com o propósito de se reproduzirem como unidade moral assim como descreve Woortmann (1988). Assim como o pai repassa seus conhecimentos básicos, o “saber comum”, o chefe do

4 Almeida (1988) em outro contexto informa ser a categoria *terra de ausente* um meio que propiciou a expropriação dos grupos camponeses no Brasil.

5 Neste sentido vide Oliveira (2007).

grupo doméstico, geralmente o pai do pai ou o primogênito do grupo de siblings, tem por função transmitir o “saber especializado”⁶ aos netos ou aos sobrinhos. A organização de cada grupo tem suas particularidades e obedecem, muitas vezes, a seus próprios fundamentos morais e étnicos.

De certo, os grupos domésticos nos permitem inferir sobre toda e qualquer forma de estabilidade e manutenção da ordem e de todo o conjunto de princípios básicos para a reprodução da família. Ele, como nos mostra Woortmann (1987) em outra situação, está ligado à própria construção do conceito de família como unidade doméstica. No entanto, sabe-se que a família pode significar diversas coisas por ser um conceito de ampla complexidade e ambiguidade. A “família doméstica” constitui um grupo que pode incluir outros membros não relacionados por parentesco, ou até mesmo ser formada por pessoas não relacionadas por laços de parentesco. Diferentemente da “família extensa”, considerada uma unidade doméstica composta por uma família de três gerações, ou seja, um grupo “elementar” (pais e filhos) acrescido de filhos casados, seus filhos e cônjuges.

O parentesco em Agreste vai além dos laços de consangüinidade consanguinidade, da documentação legal, e adquire o sentido de descendência comum, que extrapola os limites geográficos do grupo até a comunidade negra rural de Vereda Viana⁷. Por pertencerem ao mesmo grupo de parentesco e por reivindicarem as terras que lhes foram tomadas, ambas as comunidades são tomadas pelo sentido de pertencimento espacial quando definem seus espaços de trabalho e moradia. Com base num passado de luta e de consciência política, alguns moradores de Agreste reelaboram as ideologias engendradas na história oficial, que consideram a princesa Isabel como redentora dos escravos, e por meio de uma formulação mítica fundada em torno de valores fraternais e de parentesco, afirmam ter sido libertos por intervenção divina. Como diz V.A.S.:

Eles foram libertados por causa da princesa Isabel porque ela casou e ficou grávida e então teve um filho, e ele saiu preto, e não podia recusá-lo.

6 O *Saber comum* e o *Saber especializado* são transmitidos por meio da descendência e atuam enquanto forma de sucessão e transmissão dos valores e costumes do grupo doméstico. Podem ser considerados direito de herança imaterial transmitido agnaticamente, ou seja, apenas por linha masculina.

7 Grupo negro rural vizinho e inter-relacionado.

Ela não podia pôr ele pra ser escravo, porque era filho. Ela não casou com um escravo, ela casou com uma pessoa clara igual ela, o pessoal branco nenhum era escravo não. O filho dela nasceu negro só pode ser por causa do castigo mesmo que Deus deu pra libertar o povo. Porque é correio [costume] que se tivesse uma pessoa preta, tinha que ser cativoiro⁸. O velho Olegário que contava para nós. Talvez ele não conhecesse a princesa por que ele foi libertado por ela que deu a lei.

Na concepção de alguns moradores, foi por intervenção divina que seus ancestrais alcançaram à liberdade. Essa formulação mítica expressa como Agreste sempre preconizou seu ciclo de relações em torno do parentesco e da família advinda a partir do casamento.

Por meio do parentesco, é possível entendermos o debate inaugurado por Lévi-Strauss (2003, p.41) travado entre cultura e natureza, já que ele abrange ambas as categorias. O parentesco é biológico por meio da consanguinidade⁹, e social por estabelecer relações de afinidade por meio da aliança entre distintos grupos e indivíduos. Ademais, é preciso conceber o princípio sobre a natureza social das relações de parentesco e a dicotomia entre o pater (Pai social) e o genitor (Pai biológico). Em muitas sociedades, há uma separação explícita entre o marido da mãe, que não é considerado o pai de seus filhos, e o irmão da mãe, que socialmente possibilita aos filhos da irmã herdar os direitos sociais.

Em Agreste, há esses dois papéis e verificam que, muitas vezes, o genitor pode ser escondido nas categorias locais de filho particular e de filho roubado. Em ambos os casos, a mulher não seria moralmente aprovada e, em decorrência disto, declina o nome do genitor, propiciando que o pater se compreenda, também, como genitor.

8 O termo “cativoiro”, ora se confunde com a senzala ou com o modo de vida medido pela carência de alimento e trabalho escasso. Como nos revela Velho (1995), o cativoiro foi em alguns casos associado ao autoritarismo; em outros, ao capitalismo, dependendo da postura teórica e política mais geral que estivesse em jogo. Mas, de certo é uma noção basicamente fundamental para se entender a condição humana.

9 A esse termo, deve-se ter uma especial atenção como já alertava Fox (1986) e Schusky (1973). A consanguinidade da forma e da maneira em que abordo neste estudo diz respeito a uma sabedoria de sangue a relações biológicas e não socialmente construídas por meio da afinidade através de relações diádicas entre indivíduos e grupos. Essa relação biológica é composta pelos pais e os filhos e denominada relação consanguínea. Schusky apresenta as particularidades que compõe cada uma destas categorias de entendimento sobre a consanguinidade considerando-a tanto no sentido de laços biológicos ou laços de afinidade. Para ele, as relações possibilitadas por meio destes últimos podem ser quebradas, já as relações obtidas a partir de uma consanguinidade em comum derivam do nascimento e quase nunca podem ser quebradas. Mesmo assim, as relações de afinidade devem ser melhor discutidas e, de maneira cautelosa, para a compreensão do verdadeiro sentido empregado ao termo consanguinidade tanto em seu sentido real quanto fictício.

No entanto, em algumas sociedades se encontra uma terceira categoria de parentesco, o compadrio, que classifica os parentes enquanto fictícios ou espirituais. O compadrio enquanto categoria de parentesco é correntemente denominado de parentesco ritual, como quer Arantes Neto (1975, p.7), no entanto quero entendê-lo não como apenas parte integrante de um ritual expresso por uma visão mais ampla do parentesco, mas como parte integrada a ela. Assim, seria pensar o compadrio não por meio do parentesco, mas, e, sobretudo, tê-lo como parte do próprio parentesco, assim como para o casamento, de certo, somando mais um instrumental teórico para compreender os distintos grupos e a maneira em que se organizam socialmente, conforme postulado por Woortmann (1995).

O casamento, assim como os sistemas de parentesco e compadrio em Agreste, sofreram sofreu consideráveis mudanças durante o período marcado pela desapropriação e perda do território ancestral. A readaptação destas dessas instituições, está associada a novas formas de sujeição ou dependência aos fazendeiros, como única possibilidade de assalariamento. O casamento passou então a servir como suporte para reforçar as relações de patronagem. A falta de espaço para construir novas moradias no diminuto território em que se encontra Agreste tem ocasionado uma nova adequação do modelo de residência pós-matrimonial e do casamento de forma geral. Além de estabelecer relações de compadrio por meio do casamento com os patrões, os nubentes por consentimento de suas famílias passaram a morar, permanentemente, nas fazendas com residências doadas pelos fazendeiros. No entanto, isso não ocorre de forma generalizada, mas sim se houver forte interesse do patrão em resguardar o funcionário próximo a si, no intuito de explorar mais intensamente sua mão de obra. O acesso a moradias no interior das fazendas é permitido apenas para vaqueiros e tratoristas, profissionais de utilidade diária e intensa nas fazendas de pecuária extensiva.

Casamentos hipogâmicos e hipergâmicos¹⁰ estão diretamente relacionados com a escolha de cônjuges potenciais, ou como diz Lévi-Strauss (2003), homens e mulheres casáveis e não casáveis. Em Agreste, percebo a existência de uma divisão aproximada do que relata

10 Casamentos hipogâmicos e hipergâmicos se referem a uniões assimétricas entre dois cônjuges. No primeiro, há o pagamento do dote da noiva por parte de sua família, enquanto no segundo, há o pagamento do preço da noiva por parte da família do noivo.

Woortmann (1995) nas colônias de camponeses teuto-brasileiros, no Sul, e de Sergipe no Nordeste. Ela identifica dois grupos, um fraco e outro forte, e estas essas categorias não atingem denominações apenas econômicas, mas em toda a organização social das colônias e dos sítios, inclusive na construção social do casamento. Em Agreste, os grupos que são assim categorizados, também persistem e de forma extremamente antagônica entre si e homogênea inter si. Esses aspectos são perceptíveis desde o estabelecimento da possibilidade de aliança entre famílias para a realização da cerimônia e para a construção ritual da festa. Para os fracos, o contrato firmado através do casamento civil é coletivo e para os fortes, o contrato é individual, assim como na realização da festa pós-cerimonial. Esses dois grupos, tanto o forte quanto o fraco, são diferenciados em relação ao casamento, pois só se casa com uma pessoa da mesma posição social aproximada. No tempo do povo mais antigo, havia a possibilidade do casamento hipogâmico como estratégia, na oportunidade de se casar uma filha ainda solteira e de aparência não muito atraente.

O casamento mudou seu tipo preferencial com a junção ou inversão do propósito a que era realizado, no religioso, de apenas constituir uma aliança moral e social entre duas pessoas. Nesse período, se realiza-se o estabelecimento do vínculo matrimonial segundo as regras da religião católica, única vigente no passado e que predomina até os dias atuais, mesmo com a recente chegada do protestantismo à comunidade. No passado, em Agreste o tipo de casamento preferencial era o religioso, não excluindo a possibilidade de ser também realizado no civil ou de forma separada, independentemente da ordem em que eram realizados. Porém, após a fragmentação e perda do território ancestral, o tipo preferencial de casamento se inverteu para o casamento civil e com isso, houve a junção de alguns aspectos cerimoniais do casamento religioso, como o traje típico e a assimilação por parte do juiz de paz de funções conferidas ao padre. Isso ocorre na tentativa de suprir a necessidade apenas da cerimônia civil em detrimento da ínfima presença da Igreja Católica em Agreste, o que não exclui a possibilidade de que o casamento seja também realizado no religioso, de acordo com as circunstâncias impostas pela Igreja.

Existem em Agreste oito formas de compadrio – compadrio de carregio ou apresentação, compadrio de batismo na igreja, compadrio de batismo de fogueira, compadrio de crisma, compadrio de formatura escolar, compadrio de noivado, compadrio de casamento civil e compadrio

de casamento “no padre” ou religioso. Essas formas de compadrio estão articuladas no intuito de reduzir as fragmentações territoriais no interior da comunidade e de evitar possíveis conflitos entre parentes, entre grupos domésticos e entre vizinhos. No primeiro momento, o compadrio é vertical e extensivo, pois consiste em estabelecer uma relação de aliança entre pessoas de status social distintos. Nesse sentido, o compadrio, especialmente advindo do casamento no civil e no religioso, fortalece os laços de afinidade e dependência entre a comunidade e os fazendeiros locais, por meio da relação de patronagem. Ele também é extensivo por buscar compadres fora da comunidade, reforçando os laços de solidariedade entre as comunidades vizinhas, inclusive as inclusas no círculo de relações matrimoniais para a obtenção da noiva e da troca de mulheres. Esse círculo é concebido por vínculos de aliança entre Agreste e mais seis comunidades rurais negras em seu entorno: Tamboril, Jacaré, Taboquinha, Vereda Viana, Vereda Saloba e Brejo Grande. Com isso, tem-se a incorporação de gente “de fora”¹¹, por meio do compadrio enquanto ritual de admissão de pessoas na comunidade. Já no segundo momento, o compadrio se estabelece de forma mais intensa, pois ele é vertical e extensivo apenas na obtenção de compadres para o casamento com o objetivo meramente econômico. As seis primeiras formas de compadrio, menos o compadrio de batismo na igreja, são de caráter horizontal e intensivo por se restringirem apenas ao ciclo local de parentes, não englobando pessoas fortes ou de melhor condição financeira ao ciclo de relações. Nesse sentido, o compadrio horizontal e intensivo replica a endogamia e reforça a identidade do grupo.

O modelo de compadrio de batismo na igreja se aplica de maneira estruturalmente planejada, em que os dois primogênitos, não levando em conta o sexo, tinham seu padrinho prescrito aos olhos do modelo. O modelo prioriza a matrilinearidade, colocando a patrilinearidade em segundo plano, um dos reflexos da uxorilocalidade, preferencial no passado. Em escala de importância, a prioridade é sempre dos avós maternos, depois dos avós paternos, e, enfim, o irmão primogênito, em seguida o modelo se abre para o apadrinhamento dos demais: tios, amigos, primos. No entanto, o mais importante é que o modelo esteja reproduzido por meio do apadrinhamento dos dois primogênitos. Com

11 Em Agreste, os “de fora” são aquelas pessoas que não compartilham ou são excluídas do conjunto de relações de parentesco ou compadrio e que não estão inteiradas dos códigos sociais da comunidade. Esta é uma realidade diferenciada daquela apresentada por Cardel (1992).

o apadrinhamento do neto, o avô o tem como filho ritual e parente consanguíneo. Assim, constantemente, o avô lhe reserva presentes e, caso venha a falecer, o neto herda consigo também o nome do avô. O modelo atual se abre aos fazendeiros e se fecha para os parentes colaterais dentro do próprio grupo doméstico. Isso compromete a constituição do grupo enquanto unidade e renova sua estrutura, tendo não apenas nos laços de consanguinidade, afinidade e aliança seus norteadores, mas também nos laços de dependência, simbolizados pela posse da terra.

Os vínculos espirituais de afinidade e aliança obtidos através da construção e reforço das relações de compadrio soam como uma compensação para o ciclo de reciprocidade desigual, como postulado por Mauss (1974), de mulheres para o casamento. Essa reciprocidade desigual é percebida na soma do conjunto de trocas de mulheres entre Agreste e as demais comunidades, numa relação socialmente reconhecida entre recebedores e doadores de mulheres como discutido por Lévi-Strauss (2003). Para o mesmo autor, um sistema de parentesco aparece como um meio sempre voltado para um fim, mas que sua função primária é definir categorias que estabeleçam certo tipo de regulamentações matrimoniais.

A troca de mulheres aqui não é percebida no sentido restrito, como definida pela teoria levistraussiana no sistema de troca generalizada, em que atuam exclusivamente dois parceiros. O sistema de construção social do casamento em Agreste nos é apresentado como um sistema concreto fundado, de maneira clara e simples, numa estrutura de troca entre grupos específicos, caracterizados pela mesma etnicidade de matriz africana. No entanto, isso não exclui algumas exceções encontradas, como a obtenção da noiva além das fronteiras do ciclo matrimonial, logo, este esse modelo torna-se claramente preferencial e não prescritivo por parte dos grupos e dos seus integrantes no ciclo de trocas.

Apesar de a troca existir, ela não é constante. Em Agreste, tem-se uma maior predominância da endogamia de localidade com o intuito de valorizar o casamento entre as famílias. Por trás dessa predominância, podem-se apontar distintos pontos que a justificam. A resistência do grupo em evitar a fragmentação do diminuto território e do patrimônio indiviso o coloca frente à prática da endogamia como estratégia num *affaire de famille*, ou seja, num negócio entre famílias. O interesse pela endogamia é evidente não apenas para assegurar o patrimônio, mas também tem a pretensão de afirmar a união da comunidade e o reforço

das relações de parentesco e compadrio por meio do casamento. Além disso, a endogamia tem o caráter de reforçar as relações de dependência patrono-cliente com os fazendeiros, considerados pessoas “de fora” e de melhor condição financeira, perfil ideal para o compadrio de casamento. Isso, porque a exogâmia de territorialidade negra remete muitas vezes a realização da cerimônia fora da comunidade, o que dificulta, em parte, o propósito empregatício empreendido por meio do casamento, o que justifica, de certa forma, o favorecimento da endogamia de localidade. Embora não quer dizer que a exogâmia exclua a participação do grupo na construção social do casamento, já que, geralmente, a neolocalidade é estabelecida em Agreste.

Aliado ao compadrio, o casamento dá sustentabilidade ao parentesco enquanto ponto de convergência de toda a energia social entre os agrestinos, pois é pelo viés do parentesco que pauto o mapeamento da sociedade de Agreste. O parentesco é o nexos dessa sociedade, uma espécie de chave para adentrar o universo das relações sociais. Entre eles e as comunidades vizinhas, o parentesco está em toda parte, perpassando espaços domésticos, situações políticas e de conflito pela posse da terra.

Essas três faces da organização social da comunidade negra rural de Agreste se atualizaram e com elas, novos valores foram acrescentados ou substituídos. Eis então o cerne dessa análise antitética entre territorialidade e as novas formas de organização social em Agreste. Finalmente, espero que meu ensaio tenha iluminado uma dimensão pouco privilegiada no estudo das populações afrobrasileiras e que colabore para o entendimento de como estas essas comunidades lançam mão de distintos fatores de persistência e transformação, contribuindo para a reprodução dos modos tradicionais de vida e até mesmo incorporando-os aos padrões modernos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. – Terras de preto, terras de santo e terras de índio: posse comunal e conflito. In Humanidades. Brasília: UnB, Ano IV, 1988.

ARANTES NETO, A.A. A sagrada família: uma análise estrutural do compadrio. In Cadernos do IFCH. São Paulo: UNICAMP, n.º 5. 1975.

AUGÉ, M. Os Domínios do Parentesco. Edições 70, Lisboa, 1978.

BOURDIEU, Pierre. Lê sens pratique. Lês Éditions de Minuit. Paris, 1980.

CARDEL, Lídia M^a. P. Soares. Os olhos que olham a água: parentes e herdeiros no 'mundus' camponês. Dissertação de mestrado. Brasília-DF: Unb, 1992.

COSTA, João Batista de Almeida. Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: A identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos (MG). Dissertação de Mestrado. Brasília: Unb, 1999.

_____. Agreste e Brejo dos Crioulos: situações desiguais no território negro da jahyba. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. 2008.

COSTA FILHO, Aderval. Laudo de Identificação e Delimitação Territorial do Quilombo do Gorutuba (Norte de Minas Gerais). Ministério da Cultura: Fundação Palmares. Brasília, 2005.

ELIAS, Norbert. A sociedade dos indivíduos estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FIRTH, Raymond. Nós, os Tikopias: Um estudo sociológico do parentesco na Polinésia primitiva. Prefácio de Bronislaw Malinowski. Apresentação de Marcos Lanna. Edusp, São Paulo, 1998.

FOX, Robin. Parentesco e casamento: uma perspectiva antropológica. Lisboa: Vega. 1986.

GODOI, Emília Pietrafesa de. O sistema do lugar: história, território e memória no sertão. In: NIEMEYER, Ana Maria e GODOI, Emília

P. de (Orgs.). Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos. Campinas, SP: Mercado das Letras, 1998.

LARAIA, R. (Org.) Organização Social. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

LEVI-STRAUSS, C. As Estruturas elementares do Parentesco. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: _____. Sociologia e Antropologia. Volume II. São Paulo: Edusp, 1974.

O'DWYER, Eliane Catarino (org.). Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

OLIVEIRA, Bernardo Macedo. Representações Étnicas em Agreste: marcadores da identidade coletiva. Montes Claros: Unimontes/DPCS, 2007. Monografia.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. Sistemas Africanos de Parentesco e Casamento. In: MELATTI, J.C. Radcliffe-Brown. São Paulo: Ática, 1978.

SCHUSKY, E. L. Manual para análise de parentesco. São Paulo: EPU, 1973. (Estudos de métodos antropológicos).

TURNER, Victor. Schism and Continuity in an African Society; a study of Ndembu village life. Berg Oxford: Washington, D.C., 1996.

VELHO, Otávio. "O cativo da besta-fera". In: Besta Fera — recriação do mundo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Principios e parametros: Um comentario a l'exercice de la parente. Rio de Janeiro: Univ Fed Rio De Janeiro, 1990. 105 p.

_____. Antropologia do Parentesco: estudos ameríndios. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.

WOORTMANN, Klaas. Com parente não se neguecia: o campesinato como ordem moral. In Anuário Antropológico/87. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

_____. A família das mulheres. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1987.

WOORTMANN, E.F. Herdeiros, Parentes e Compadres. Editora Hucitec/EDUnB, São Paulo, 1995.

A INFÂNCIA NEGRA E QUILOMBOLA DE BREJO DOS CRIoulos

CYNTHIA ADRIADNE SANTOS

RESUMO

Este ensaio, desdobramento da pesquisa *“Ações quilombolas para uma educação diferenciada: a experiência de Brejo dos Crioulos”*, tem como objetivo discutir a identidade infantil negra e quilombola a partir de suas relações políticas, culturais e educacionais estabelecidas com o território, com as outras gerações; suas heranças, memórias e histórias e a história de Brejo dos Crioulos.

Abordamos as possibilidades de construção da infância negra e quilombola como sujeito de direito, analisando especificamente a constituição da infância das crianças de Brejo dos Crioulos, suas criações e formas de participação política dentro do movimento quilombola, assim como suas relações com o território através de brincadeiras e formas do brincar. Consideramos que a valorização das experiências locais dessas crianças é de suma importância para implantação de uma educação diferenciada.

Palavras-Chave: infância – criança – negritude – territorialidade – quilombola.

A INFÂNCIA NEGRA E QUILOMBOLA DE BREJO DOS CRIoulos

Este ensaio é um desdobramento da pesquisa de monografia de conclusão do curso de Pedagogia na UFMG, intitulada *Ações quilombolas para uma educação diferenciada: a experiência de Brejo dos Crioulos*, apresentada em 2007. Durante a pesquisa, foi utilizada uma metodologia qualitativa nos moldes da etnografia enquanto lógica de investigação (Green; Dixon; Zaharlick, 2005). Esta foi realizada especificamente em Araruba, uma das regiões que compõe o complexo quilombola de Brejo dos Crioulos. Delimitamos o campo de observação ao universo infantil, idade da vida importante que compõe o movimento quilombola e a partir disso discutimos a construção da infância quilombola e de uma educação diferenciada específica para estes sujeitos.

Brejo dos Crioulos é um território quilombola e rural onde se reúnem cerca de 600 famílias, situado na divisa dos municípios de São João da Ponte e Varzelândia, região semiárida do norte de Minas Gerais, próximo do rio Arapuí, afluente esquerdo do rio Verde Grande.

A organização social do território de Brejo dos Crioulos circunscreve-se às áreas constituídas por três bairros rurais. A demarcação e o uso da terra são realizados coletivamente, levando em consideração a organização familiar, uma especificidade comum em áreas remanescentes de quilombos. Os eixos familiares estão localizados nas áreas do Ribeirão do Arapuí, Araruba, Cabaceiros, Caxambu, Conrado e Furado Seco. Os vínculos dos agrupamentos estão estruturados em consonância com os critérios de localidade, solidariedade, cooperação, atividades festivas e religiosas (Costa, 1999).

A trajetória de Brejo dos Crioulos pode ser situada em três tempos, de acordo com Costa (1999:189), que a mapeou e dividiu cronologicamente da seguinte forma: “(...) **um tempo de fartura**, que demarca o tempo em que afrodescendentes viviam da terra onde reproduziam sua vida plantando, pescando e colhendo os frutos da Mata da Jaíba, oposto a um **tempo de penúria**, instaurado na vida social do grupo no **tempo dos fazendeiros**, quando a sociedade nacional de reminiscências escravocrata e colonialista os subordinou”.

Na formação quilombola atual, o processo de invisibilidade social, econômica, cultural e étnico-racial, tecido séculos a fio, é evidente nos embates políticos. Para romper com esse mecanismo que os oprime, os quilombolas têm reivindicado o reconhecimento e acesso a diversos direitos e políticas públicas, dentre as quais constam as políticas de defesa dos direitos das crianças à infância, parte importante da luta quilombola.

A tarefa de interpretar a participação social da criança foi realizada no seu contexto, ou seja, no seu cotidiano, enquanto ela brincava, trabalhava, estudava, cantarolava, uma vez que “jamais vemos o mundo através dos olhos de outra pessoa, particularmente dos olhos de uma criança. Pelo contrário, veremos sempre o mundo através de uma multiplicidade de camadas de experiência, das crianças e nossas, e de uma multiplicidade de camadas de teoria (...)” (Graue e Walsh, 2003:56).

Partindo desse princípio, buscamos evidenciar a criança de Brejo dos Crioulos como participante ativa da constituição da comunidade em suas interações nos espaços escolares e em outros espaços. Sua participação na produção cultural advém da forma como ela circula pelo território, da maneira de brincar, da interação com outras crianças, com os jovens e os adultos. A observação atenta dessa produção aponta para as questões e desafios necessários para delinear as discussões sobre a infância negra e quilombola em suas relações com a *educação diferenciada* em suas modalidades escolar e não escolar.

A infância é demarcada tanto pela criança como pelos jovens e adultos, sendo, portanto, uma representação social, culturalmente orientada, constituída a partir de relações sociais, históricas e de poder específicas. Em Brejo dos Crioulos, a infância é constituída pelo reconhecimento de que a criança além de brincar deve ter também responsabilidades. Esse posicionamento leva-nos a entender que entre os quilombolas de Brejo de Crioulos, a criança é vista como um sujeito com especificidades próprias de sua idade da vida, não sendo uma miniatura do adulto (Áries, 1978). Por outro lado, há um entendimento de que a criança deve construir um saber sobre a sua identidade e seu posicionamento político no universo rural no qual nasceu e está crescendo, amadurecendo¹. Grande parte dos habitantes de Brejo dos

1 Temos, a partir das experiências da criança, elementos para discutir as práticas higienistas na atual educação quilombola e as possibilidades de rupturas com elas para a construção de uma educação diferenciada. Ao mesmo tempo em que as crianças participam dos processos educacionais em Araruba, nos quais existe um tempo específico destinado à formação escolar, configurando uma prática pedagógica advinda da instituição Escolar, separando

Crioulos entende e respeita o significado e importância da infância, mas no universo rural, a criança exerce seu poder político através do exercício das responsabilidades compartilhadas com os adultos, jovens e crianças de outros universos rurais como, por exemplo, as crianças do MST.

Para compreendermos o significado ideológico de infância negra, rural e quilombola, é necessária uma análise crítica da relação do adulto com a criança² e a dimensão dos direitos desta, conforme **sua realidade** (Charlot, 1979). A luta pelo território, pelo trabalho, pela educação, pela saúde, pelos direitos garantidos teoricamente pela Constituição Federal é fundamental para propiciar avanços em direção ao *entendimento da infância quilombola*.

Durante a coleta de dados para a pesquisa, observamos que a participação das crianças nas tarefas domésticas e nas atividades políticas e culturais leva-as a representar a própria geração (Sarmiento, 2005) e a produzir e reproduzir a tradição local. Cenas de responsabilidade e de fruição infantil mesclam-se ao movimento diário do acampamento. As tarefas femininas também envolvem o trabalho na roça. Quando a mãe sai para a roça, é a filha quem assume a responsabilidade pela manutenção do barraco e pelos cuidados com os irmãos mais novos, dando-lhes banho e comida. E quando o pai sai para o trabalho na roça, o menino o acompanha nos afazeres ou ajuda as irmãs e irmãos que ficaram com a responsabilidade dos afazeres domésticos tais como a feitura do almoço, o trato da horta, a coleta de água na lagoa, a busca da lenha para cozinhar, ou até mesmo o cuidado com a criação de galinhas. As notas de campo mostram a experiência infantil em Brejo dos Crioulos³.

A menina avisou que tinha de fazer a refeição dos pais, que trabalhavam na plantação. Prontificamo-nos a acompanhá-la em sua tarefa e conosco foram quase todas as crianças, de modo que quando ela terminasse, pudessem cantarolar.

Enquanto ela socava o alho em um pequeno pilão, ficávamos ali conversando

a escola e a criança do tempo adulto, existe uma confluência entre o tempo da criança e do adulto na luta pela terra, instaurando nesse momento a ruptura com as práticas fragmentárias de uma política higienista, instaurando a realidade das práticas da educação diferenciada. Para verificar a discussão sobre o poder disciplinar, uma das dimensões do higienismo, ver Foucault, M. Vigiar e punir. Petrópolis. Vozes, 1977.

2 Existe um estatuto de aprendizagem entre o adulto e a criança, o modo de interação entre esses tempos da vida, que deve ser levado em consideração na construção da educação em Brejo dos Crioulos, comunidade quilombola.

3 As notas de campo foram reelaboradas com o objetivo de transmitir ao leitor a percepção da pesquisadora no momento em que se deram as experiências.

sobre as tarefas, sobre o trabalho do pai e da mãe na roça, a escola. As outras crianças brincavam ou simplesmente esperavam a hora de cantar, sentadas em bancos construídos com troncos e galhos de árvore. Acabou de socar o alho, acendeu o fogão à lenha que ficava dentro do barraco, perto das camas, fez o arroz e preparou a refeição dos pais, dela e do irmão pequeno. Finalizado o seu compromisso, reunimo-nos perto de onde estávamos.

O sol produzia uma tonalidade dourada sobre o chão vermelho em que as crianças pisavam, pulavam, se viravam e faziam suas vozes ganhar uma força cheia de garra e ternura pela vida. O conjunto de suas vozes, no meio dos barracos, compunha, junto com o silêncio e os burburinhos dos acampados, a cena.

Enquanto conversávamos, perguntei o que sabiam cantar. Imediatamente começaram a cantar parte de seu cotidiano, elementos que dizem um pouco de suas identidades e do lugar em que se inserem e atuam. Disse que queria filmar e elas aceitaram. Posicionaram-se como um coral, maiores atrás e menores à frente. Olharam uns para os outros e posicionaram suas mãos para baterem palmas. Sorriram e começaram a cantar. Enquanto cantavam, expressavam-se com intensa alegria e energia, alternando palmas e acenos de protesto e palavras de ordem que a própria música traz.

(Araruba, outubro de 2005)

“Nós somos dos quilombos!”⁴

Vimos pra lutar!

Com dignidade

A terra conquistar

BIS

Nós somos a raiz

De um povo sofredor!

Quilombo dos Palmares

É o nosso protetor!

BIS

Se sente, se sente!

Quilombo está presente

Na luta pela terra!

Ele nunca esteve ausente!

BIS

Não queremos guerra

Queremos trabalhar

Pois já disse o ditado

Terra é de quem plantar!

BIS

Che, Zumbi, Antônio Conselheiro

Na luta por justiça!

Nós somos companheiros

BIS

Quilombo, quilombo

Não vive cansado

Melhor morrer lutando

Do que ser escravizado!

BIS

A letra da música acima retrata como o coletivo das crianças atua numa realidade de conflito, sem, contudo, serem privadas de seus momentos lúdicos. Elas se apresentam e demarcam sua atuação do mesmo modo que o coletivo de crianças Sem-Terrinha (Caldart, 2004:301). Participam gradativamente de manifestações públicas e ocupam seu lugar

político no movimento quilombola. Roseli Salete Caldart (2004) aponta, na formação do MST, duas dimensões que auxiliam na compreensão da experiência infantil quilombola, *a vivência pessoal e a mística do movimento*.

Destacamos a experiência do MST por serem ambos, o MST e os quilombolas de Brejo dos Crioulos, pares na luta pela terra e pelo reconhecimento do território que ocupam e nele produzem sua subsistência para a vida coletiva.

Para aproximarmos da estética e da vida das crianças de Brejo dos Crioulos, e apreender a complexidade que a cena do canto traduz, é necessário compreender também o que é ser de um acampamento, o que é ser de quilombo remanescente.

Quando o coletivo infantil canta, vem à tona *a vivência pessoal* de sua organização, característica que supera a participação na luta e avança no sentido estético do cotidiano complexo que dialoga entre os valores políticos e sociais e os valores de família, de afeto, de solidariedade, numa lógica organizacional, a qual não é fragmentada.

A mística do movimento emerge quando as crianças evocam, nos versos da música, a sua origem quilombola, a memória e a *paixão pela causa e pelos sonhos e promessas a se realizarem com a vitória* (Caldart, 2004:208). É uma combinação do sentimento de união em torno dos objetivos comuns, com os sentimentos de esperança e coragem de lutar até a morte para defender seus ideais.

Na segunda, terceira e na quarta estrofes, quando as crianças, sorrindo e brincando, erguem seus punhos, batem palmas e olham firmes, emergem as duas dimensões apontadas, assim como emerge também *a dimensão do jogo das crianças* (Benjamim, 1984:69), representando e apresentando na terra avermelhada uma *faceta da realidade infantil* negra e rural.

O discurso musical, além de revelar o sentimento de ser do quilombo e de celebrar a força para lutar, constrói valores que estimulam a continuidade da batalha, a acolhida, o sentimento de pertencer a Brejo dos Crioulos. O cultivo da história e/ou da memória constitui a mística, envolvendo o tempo e o espaço onde os sujeitos interagem no território pelo qual lutam e no cenário nacional. A última estrofe da música mostra

um fragmento dessa memória, dessa história. A produção cultural inerente à mística, discutida por Caldart, traz na forma dos elementos estéticos da dança, do canto e dos símbolos a autorrepresentação e a imagem pública de ser um sem terra, estendida, nesse caso, à identidade quilombola. Zumbi e Palmares são representações simbólicas que emergem no canto e dialogam com a formação sociocultural do movimento quilombola.

Ao analisarmos a música executada pelas crianças de Brejo dos Crioulos, podemos fazer uma projeção para um futuro de conquistas e ao mesmo tempo para a consumação do resgate dos ‘tesouros do passado’, emergindo daí a construção do que temos considerado o ***tempo do movimento quilombola*** (Santos, 2007), o qual se juntará aos três tempos já mencionados: o tempo de fartura, o tempo dos fazendeiros e o tempo da penúria (Costa, 1999:14).

A música revela parte da inserção política das crianças no movimento social, e, além disso, a possibilidade de uma educação engajada no tempo do movimento quilombola.

Além da participação através das músicas e tarefas domésticas foram mapeadas algumas brincadeiras e brinquedos presentes no cotidiano infantil negro e quilombola. A realidade da criança, suas experiências sensíveis de criação e produção no espaço de trabalho, cultura, educação, escolarização e as adaptações dela ao mundo adulto transparecem nas dimensões da brincadeira, na expressão mimética e lúdica. (Benjamim, 1984:14)

Criar suas próprias brincadeiras, suas músicas e maneiras de representações políticas na comunidade, na escola, nos acampamentos, durante as reuniões são ações que demonstram a interação entre as gerações, a troca de saberes e o engajamento social. Esse movimento criativo é importante na consolidação do papel de uma infância que ultrapassa a ideia equivocada de que as crianças são meras reprodutoras culturais ou treinam e imitam tarefas para quando forem adultas (Cohn, 2005:28).

A criança que vive em Brejo dos Crioulos traduz, através de sua corporeidade, a relação lúdica com o território quilombola. A experiência do brincar, da brincadeira e da manipulação do brinquedo está permeada pelo imaginário social do lugar. É evidente no cotidiano de Brejo dos

Crioulos a noção que as crianças possuem do espaço em que circulam, do seu conhecimento e da sua relação com a natureza e com os materiais disponíveis para o desenvolvimento da criação. São imensidões de terras, muitas pedras, árvores, rios, pássaros, outros animais, etc.

No cotidiano quilombola infantil, brincar e imaginar são as bases da atividade criadora, da construção do conhecimento e do convívio com a realidade. Enquanto a criança exercita seu potencial imaginativo e criativo, o brinquedo ganha a energia vital doada por ela, constituindo a *brincadeira viva*. (Benjamim, 1984:69)

O mesmo galho de árvore que serve para construir o barraco no acampamento é transformado em um cavalo, em um carro para carregar o outro que compartilha da brincadeira; a árvore transforma-se em casa, cavalo, carro, enfim, durante a brincadeira, a criança apropria-se dos objetos de forma múltipla, enquanto para os adultos, muitas vezes, esses mesmos objetos têm apenas caráter utilitarista ou descartável, inutilizável. Elas *fazem história a partir do lixo da história* (Benjamim, 1984:14), revelando o caráter da *brincadeira viva*, da experiência e da linguagem infantil.

As categorias “tempo e espaço” são utilizadas na análise das criações infantis de *maneira menos ortodoxa* (Nunes, 2002:70), para que durante a análise etnográfica sejam vislumbrados os movimentos da infância negra quilombola.

Na infância, o corpo é um instrumento privilegiado para a brincadeira rica de imaginação que acompanha sempre e sem descanso a mente infantil nos processos de criação e recriação de gestos e regras no brincar e nos jogos. Será no tempo (*do movimento quilombola*) e no espaço de Brejo dos Crioulos que as crianças construirão seus conhecimentos e experiências.

A topografia local, as estações do ano, as condições climáticas, a natureza e os recursos materiais e simbólicos inseparáveis do cotidiano quilombola favorecem as crianças em suas brincadeiras e criações. Durante a investigação, percebemos que as crianças organizam seus momentos de acordo com as condições ambientais distintas no inverno, no verão, na primavera, quando as chuvas, o período da seca e o florescimento das plantações ou épocas de colheita dão o ritmo e o tom das brincadeiras. É também de acordo

com as mudanças sazonais que a comunidade, as famílias e a vida doméstica se organizam ao longo do ano. Essa relação espaço-temporal está em sintonia com as crianças e *suas brincadeiras de fazer coisas de verdade* (Nunes, 2002:73, grifos nossos), como a simples tarefa de lavar roupas em um rio seco ou cheio (brincando com a água), colher alimentos plantados à beira da lagoa Peroba, cozinhar, trabalhar na roça ou ajudar a fazer a “Festa do Arroz” (onde cantam, fazem cirandas, etc.).

O dia está iluminado. O céu de Araruba tem uma luz própria assim como a sua terra avermelhada. Algumas pessoas estão em casa e outras estão trabalhando na roça, na escola. É dezembro, os dias são chuvosos, a terra batida, densa e molhada. A vegetação também apresenta suas cores vivas, de um verde intenso. A lagoa está mais cheia e as hortas perto dela estão viçosas. Durante o dia a chuva acontece com alguns intervalos de sol escondido entre as nuvens. Não importa se está chovendo ou não para as crianças, aliás, as chuvas são os brinquedos delas. Enquanto chove, elas vivenciam as experiências do contato dos seus corpos com a chuva e a terra molhada, o barro. Deixar as gotas baterem na pele, sentir a água banhando seus pés e observar os barulhos são os prazeres proporcionados durante a brincadeira junto a risos e ao sentimento de liberdade. E quando a chuva some por instantes elas continuam imersas na brincadeira, pulando nas poças d'água, sacudindo os galhos das árvores para banharem-se com as gotas que estão armazenadas nas folhas e galhos, subindo e descendo as ruas da comunidade, entrando e saindo de casa... a brincadeira não tem fim.

(Araruba, dezembro de 2005)

O dia está ensolarado, a terra está seca, fina, o chão liso, bom para jogar futebol. Os meninos que se encontram no acampamento se entreolham e combinam assim um jogo informal no espaço livre que encontram. Jogam no pátio de reuniões e festas, perto da escola; algumas crianças estão sentadas no banco da escola assistindo ao jogo, algumas esperam ser chamadas, outras entram sem perguntar nada, só esperam a recepção e a aprovação dos outros para entrar e permanecer no jogo. Correm juntos atrás da bola, os maiores e os menores.

(Araruba, setembro de 2005)

A terra no período da seca é propícia ao jogo de futebol, o que não quer dizer que no período da chuva o jogo não aconteça. Geralmente os meninos jogam futebol; as meninas, quando brincam com a bola, jogam queimada com os meninos, e em algumas situações os times de futebol são de meninas contra meninos ou times mistos.

A bola é um brinquedo compartilhado por adultos e crianças; em algumas situações os adultos estão apenas ensinando algumas manobras e treinando para campeonatos locais. Existe troca de conhecimento e opiniões entre as crianças e os adultos quando assistem ao jogo de um e de outro. A solidariedade e o companheirismo entre as gerações trazem junto a demarcação de gênero, materializando os papéis masculinos e femininos nas brincadeiras (Ribeiro, 2006), tanto no jogo como nos rituais e outras tarefas executadas no território.

A chuva veio estes dias abençoar a terra e as plantações de Brejo dos Crioulos. É época de plantar milho, de cuidar do pomar que a comunidade construiu com a ajuda do NCA – Núcleo de Ciências Agrárias da UFMG, através do programa de segurança alimentar quilombola. Enquanto eu andava pelas ruas da comunidade percebia o movimento das crianças dentro e fora das casas. Corriam, brincavam e algumas se escondiam quando me viam. Recebi a dádiva de um grupo de meninas que me deixaram entrar em suas brincadeiras. O grupinho estava dividido, algumas brincavam de casinha com bonecas, paninhos e uma caixinha de papelão representando a coberta e a caminha da boneca e outras corriam pelas plantações brincando com um balão; a regra do jogo era não deixá-lo cair. Elas se divertiam com os brinquedos de maneira fluida, alegre. Ao brincarem seus corpos confluem, interligam-se com o solo e, junto às sensações e ao contato com a terra quilombola, constroem suas experiências lúdicas (...).

(Araruba, dezembro de 2005)

Observamos que correndo, pulando, jogando futebol, brincando com as bonecas, todos, meninas e meninos, exemplificam as experiências corporais e imaginativas da infância quilombola com especificidades de territorialidade e de gênero.

(...) Cheguei perto de uma árvore e percebi que as duas meninas brincavam de casinha. Tinham uma árvore (casa), como sofá para se sentarem, uma

caixinha de papelão e uma bonequinha branquinha, careca, imitando um bebê. A caixinha era a caminha (berço) do bebê e o paninho a cobertinha que o aquecia. As meninas cuidavam do bebezinho e da casa.

(Araruba, dezembro de 2005)

Outro aspecto interessante observado durante a investigação é a união de crianças maiores e menores nos jogos e nas brincadeiras. Essa união é importante, pois propicia a construção do conhecimento e a troca de saberes. Ao levarmos em conta a reunião de crianças de diferentes idades em Brejo dos Crioulos, percebemos a solidariedade e o dinamismo infantil presentes e as possibilidades infinitas de aprendizagem oriundas dessas características.

Levando-se em consideração que a construção identitária, individual e coletiva, dialoga com a realidade e a dinâmica da área remanescente, a criança de Brejo dos Crioulos, que herdou do colonialismo grande influência, reproduz nas brincadeiras, de certa forma, o ideário hegemônico de um modelo estético. Sabemos que na área remanescente, como em qualquer outra parte do território brasileiro, existem conflitos identitários. Muitos brinquedos convencionais, como a boneca, por exemplo, têm sua concepção inspirada na cultura européia, a qual não reflete a identidade e a cultura do povo brasileiro⁵. É notável no mercado de brinquedos industrializados que a produção dispare de bonecas brancas e negras. Predomina a produção de bonecas brancas, que está de acordo com o ideal étnico-racial do país. Assim como as bonecas, também a literatura e o modelo de escolarização e outros elementos estão impregnados dessa influência.

No lugar da diversidade, a boneca representa o fenótipo europeu branco de olhos azuis, angelical e virtuoso, o que pode levar a criança a absorver o modelo imposto e negar sua própria estética, negra, afro-brasileira e quilombola⁶.

Defrontamo-nos com a contradição de que mesmo na fruição e liberdade da ação criadora de brincar, existe a privação e o aprisionamento estético. Mesmo na variação do papel da boneca durante a brincadeira,

5 (Fazzi, 2004), (Osório, 2003).

6 As bonecas africanas, denominadas Abayomis, servem de referência para as crianças negras, em contraposição às bonecas brancas (Santos, 2002:49). A diversificação dos brinquedos de acordo com as culturas, costumes e pertencimento étnico-racial é uma necessidade atual, visto que existe uma hegemonia na indústria.

hora grande e ora pequena, com mais frequência pequena e subordinada (Benjamim, 1984:72), a criança encontra-se refém do brinquedo, no qual está imbricada a ideologia de que sendo branca é angelical e virtuosa, logo é aceita.

Quando, na brincadeira, a boneca se torna pequena e subordinada, com laços de parentesco, a criança tem possibilidade de construir, junto com outras informações coletadas em seu cotidiano, a relação de pertencimento étnico-racial em seu imaginário. Se a boneca é branca e a criança negra, essa relação pode se dar de maneira deturpada quando se pensa na construção da autoidentificação e identificação do outro. De acordo com algumas pesquisas, a criança negra na maioria das vezes deseja ser branca como a boneca com que brinca (Fazzi, 2004:30).

Julgamos pertinente a análise do brinquedo para os processos educativos e educacionais, uma vez que percebemos a real necessidade de uma produção democrática que valorize a diversidade. A boneca, por exemplo, é um brinquedo que carrega em sua história uma identificação com o universo feminino (Gosso et al., 2006:17). Nas brincadeiras com a boneca⁷, a menina estabelece os papéis e as relações de poder; ora é irmã, é amiga, é mãe, tia ou professora.

A influência do brinquedo é um desafio para a Educação, visto que uma boneca em sua simplicidade material propõe um complexo exercício político e étnico racial, imaginário e psicológico das próprias crianças ao se representarem, representarem o seu povo e compreender a representação do outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A interpretação do universo infantil da criança de Brejo dos Crioulos, através da análise de suas brincadeiras e imaginação, bases da atividade criadora, pode contribuir com a construção do conhecimento acerca da infância negra e quilombola e da educação diferenciada.

Além disso, as experiências das crianças de Brejo dos Crioulos devem ser analisadas em meio à trama de suas redes de relações

⁷ O povo Mfengu, que habita a África do Sul, tem como tradição oferecer a cada jovem uma boneca, a qual é apresentada ao primeiro filho ao nascer. Após o nascimento, a mãe recebe outra boneca para oferecer ao seu segundo filho. Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Boneca>

intrageneracionais, ou seja, nas relações estabelecidas com crianças de outras populações tradicionais também envolvidas em movimentos sociais de luta pela terra, como é o caso das crianças “Sem Terrinha”, como também crianças de outros territórios quilombolas, como tem acontecido em encontros regionais e nacionais.

Por fim, ressaltamos o papel ativo das crianças na construção e na afirmação da infância. A emergência da infância como um direito, nas suas dimensões de reconhecimento de diferenças culturais como também de igualdade política, e a visibilidade das crianças negras quilombolas como sujeitos políticos surgem de uma longa reivindicação travada por jovens e adultos, idosos e crianças das comunidades negras rurais quilombolas.

Entretanto, há um longo caminho para que o reconhecimento da existência desses atores políticos se traduza em um real esforço das instâncias do Poder estatal (Legislativo, Judiciário e Executivo) e da sociedade civil na efetivação das reivindicações quilombolas, tais como a demarcação definitiva de seus territórios.

Destacamos aqui, também, a importância da manutenção da territorialidade como elemento nodal da efetivação de uma *educação diferenciada quilombola*, em suas dimensões escolares e não escolares, outra forte bandeira do movimento quilombola, inclusive já garantida por legislação específica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARIÈS, Philippe; *História Social da Criança e da Família*. Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1978.

BENJAMIN, Walter; ROUANET, Sergio **Paulo**; GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. 7. ed. **São Paulo**: Brasiliense, 1994.

BENJAMIM, W. *Reflexões: A criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo: Summus, 1984.

CALDART, Roseli Salete. *Pedagogia do Movimento Sem Terra*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2004. 440p.

COHN, Clarice. *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

COHN, Clarice. “A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia”. In: LOPES DA SILVA, Aracy; NUNES, Ângela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva (Org.). *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002.

CHARLOT, B. *A mistificação pedagógica : realidades sociais e processos ideológicos na teoria da educação*. trad. Ruth Rissin Josef. - Publicação Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

COSTA, João Batista de Almeida. *Do Tempo da Fartura dos Crioulos ao Tempo de Penúria dos Morenos: A Identidade através de um Rito*. Brasília, UNB: 1999. (Dissertação de Mestrado)

FAZZI, Rita de Cássia. *O drama racial de crianças brasileiras – Socialização entre pares e preconceito*. 1ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

FOUCAULT, Michel. “Os corpos dóceis”. In: _____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOSSO, Yumi; MORAIS, Maria de Lima Salum e; OTTA, Emma. “Pivôs utilizados nas brincadeiras de faz-de-conta de crianças brasileiras de cinco grupos culturais”. *Estudos de psicologia*. Natal, v. 11, n. 1, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2006000100003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 de junho de 2006.

GRAUE, Elisabeth.; Walsh, Daniel. *Investigação etnográfica com crianças: teorias, métodos e ética*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

GREEN, J.L.; DIXON, C.N.; ZAHARLICK, A. *A Etnografia como uma lógica de investigação*. Trad. Adail Sebastião Rodrigues Júnior e Maria Lúcia Castanheira. Revisão técnica de Marcos Bagno. Educação em Revista, v. 42, p.13-79, 2005.

NUNES, Ângela. “No tempo e no espaço: brincadeiras das crianças Aúwe-Xavante”. In: LOPES DA SILVA, Aracy; NUNES, Ângela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva (Org.). *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002.

OSÓRIO, Rafael G. *O sistema classificatório de cor ou raça do IBGE (Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.)* Brasília. Texto para discussão Ipea, 2003.

PAN, Miriam A. G. de Souza; FARACO, Carlos Alberto. “Os sentidos da infância: um estudo sobre processos subjetivos na instituição escolar”. In: *Interação em Psicologia*, 2005, 9(2), p. 371-380.

RIBEIRO, Jucélia Santos Bispo. “Brincadeiras de meninas e de meninos: socialização, sexualidade e gênero entre crianças e a construção social das diferenças”. In: *Cadernos Pagu* (26), janeiro-junho de 2006 (p.145-168).

SANTOS, Cynthia Adriádne. *Ações quilombolas para uma educação diferenciada: a experiência de Brejo dos Crioulos*. Belo Horizonte, UFMG: 2007. (Monografia de conclusão do curso de Pedagogia).

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do “Ser Negro”: um percurso das idéias que naturalizam a inferioridade dos negros*. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SANTOS, Jocélio Teles dos. O negro no espelho: imagens e discursos nos salões de beleza étnicos. *Estudos afro-asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 38, 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101_546X2000000200003&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 de abril de 2006.

SARMENTO, Manuel Jacinto. “Gerações e alteridade: interrogações a partir da sociologia da infância”. In: *Educação & Sociedade*, Vol. 26, n 91, 361-378, São Paulo: Cortez. Campinas, 2005.

SILVA, Aracy Lopes da. “Pequenos “xamãs”: crianças indígenas, corporalidade e escolarização”. In: LOPES DA SILVA, Aracy; NUNES, Ângela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva (Org.). *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002.

VARELA, Julia. A máquina Escolar. *Revista Teoria e Educação*. Porto Alegre: Panônica, n.6, 1992, p.68-96.

_____. Categorias espaço-temporais e socialização escolar: do individualismo ao narcisismo in; COSTA, M. (org) *Escola básica na virada do século*, São Paulo: Cortez, 1996, p.73-106.

DIREITOS TERRITORIAIS QUILOMBOLAS PARA ALÉM DO ART. 68 DO ADCT: A CONTRIBUIÇÃO DOS TRATADOS INTERNACIONAIS DE DIREITOS HUMANOS DA ONU

HENRIQUE NAPOLEÃO ALVES¹

RESUMO

O presente ensaio resume pesquisa realizada com o intuito de responder ao seguinte tema-problema: como os tratados de direitos humanos da ONU, ratificados pelo Brasil, protegem direitos territoriais quilombolas? Partindo do pressuposto de que a melhor forma de determinar o âmbito de proteção das normas de direitos humanos é estudar as diferentes interpretações delas feitas pelos órgãos da ONU, realizamos pesquisa na base de dados “Universal Human Rights Index” a partir dos termos “maroon” e “quilombola”. Os resultados foram analisados e separados por tratado. Ao final, apresentamos um quadro que sintetiza a pesquisa, por tratado, contendo a base legal, os direitos específicos dos quilombolas decorrentes dela e os deveres respectivos do Estado.

Palavras-chave: Territórios quilombolas; direitos humanos; ONU.

¹ Bacharel em Direito pela UFMG. Mestrando em Direito pela UFMG. Advogado. Email para contato: henriquenapoleao@yahoo.com.br.

INTRODUÇÃO

A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 é considerada o marco temporal da proteção e garantia dos direitos humanos², tendo-os de fato; não só a constituição apresenta um rol extenso de direitos humanos expressos e implícitos, como também apresentou à época disposições avançadas sobre a complementaridade entre as normas internacionais de direitos humanos e o direito interno.

Em virtude do art. 5º, § 2º, os direitos e garantias constitucionalmente assegurados não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que o Brasil é parte. Numerosos estudos entre autoridades na área dos direitos humanos entendem que “os direitos consagrados em tratados de direitos humanos em que o Brasil seja parte incorporam-se *ipso jure* ao elenco dos direitos constitucionalmente assegurados”.³ Mesmo em estudos posteriores às alterações constitucionais trazidas pela famigerada Emenda Constitucional nº. 45, foi mantida a mesma postura segundo a qual as normas de direitos humanos internacionais de tratados incorporados pelo Direito brasileiro são incluídos “materialmente ao rol de direitos proclamados na Constituição Federal de 1988, como normas constitucionalmente obrigatórias e complementares na consolidação do exercício da dignidade humana no Brasil”.⁴

A Constituição de 1988 também pode ser considerada como marco temporal da proteção e garantia dos direitos das comunidades quilombolas, tanto os concernentes à não discriminação e à identidade cultural quanto especificamente os direitos territoriais.⁵ A grande pedra angular dos direitos territoriais quilombolas no âmbito constitucional encontra-se no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT).

A esmagadora maioria das publicações sobre territórios quilombolas na literatura brasileira esmiúça o art. 68 do ADCT, mas deixa de lado as normas contidas nos tratados internacionais de direitos humanos ratificados pelo Brasil, em especial os tratados de direitos humanos do

2 Ver, e.g.: GODINHO, 2006, p.153.

3 CANÇADO TRINDADE, 2005, p.xiv. No mesmo sentido, ver, e.g.: GALINDO, 2002; LOUREIRO, 2006; MAZZUOLI, 2002; PIOVESAN, 2000; etc

4 Ver, e.g., GODINHO, 2006, p.155. Ainda que seja uma posição minoritária do ponto de vista jurisprudencial, esta é a posição majoritária entre os especialistas em direitos humanos do país.

5 CENTRO RAPOPORT, 2008, pp. 14-15.

sistema da ONU de proteção⁶, perdendo assim a chance de otimizar as demandas das comunidades quilombolas por terra com regimes jurídicos, que, como vimos, têm a mesma força normativa e poderiam igualmente ser utilizados.

Há exceções, como o relatório do Centro Rapoport.⁷ Contudo, mesmo esse relatório não se atinou para o fato das normas internacionais de direitos humanos incorporadas pelo direito brasileiro serem materialmente constitucionais, e suas poucas páginas sobre o assunto trazem luz ao tema, mas deixam muitas lacunas, em particular vis-à-vis os trabalhos desenvolvidos no seio do sistema da ONU de proteção aos direitos humanos.⁸

Por esta razão, adotamos as normas desse sistema como objeto de estudo. A partir de análise da literatura e principalmente dos dados primários (documentos produzidos pelos órgãos da ONU), objetivamos sintetizar quais são as normas que podem ser utilizadas pelos movimentos quilombolas na busca por efetivação de seus direitos territoriais e qual é o campo de abrangência e significação de cada uma delas. Os documentos produzidos pelos órgãos da ONU foram consultados mediante acesso à base de dados “Universal Human Rights Index”, a partir dos termos “maroon” e “quilombola”, no período de dezembro de 2008 a janeiro de 2009. Conquanto os “maroons” sejam uma comunidade em vários pontos distinta dos quilombolas brasileiros, seus traços em comum, como a ancestralidade africana, o histórico de escravidão e a relação nada patrimonial entre suas diferentes culturas e a terra, autorizam a expansão recíproca dos mesmos níveis de proteção aqui analisados.

A fragmentação dos resultados obtidos em tópicos reflete a pluralidade de regimes jurídicos de direitos humanos na esfera da ONU (e a ausência de uma coordenação normativa e administrativa que fosse mais centralizada). Isso não significa, entretanto, que cada um dos tópicos se encerra hermeticamente. Pelo contrário, devemos ter sempre em mente a indivisibilidade dos direitos humanos que baliza o sistema constitucional brasileiro, e o fato de que todos os regimes jurídicos abaixo, por integrarem o direito brasileiro, podem ser articulados em conjunto. Após apontar os principais aspectos de cada um dos regimes

6 Dentre eles: BARRETO, 2007; ROCHA, 2006; TRECCANI, 2006; OSORIO, 2005; SANTILLI, 2005; SILVA JR., 2006; SUNDFELD, 2002.

7 CENTRO RAPOPORT, 2008, pp. 17-21.

8 CENTRO RAPOPORT, 2008, pp. 17-21.

jurídicos trabalhados, concluímos com a síntese dos direitos que servem como aporte materialmente constitucional às demandas territoriais quilombolas.

TABELA 1: TRATADOS DE DIREITOS HUMANOS DA ONU DIRETAMENTE RELACIONADOS A TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS.

TRATADO	COMITÊ RESPONSÁVEL (sigla)	ENTRADA EM VIGOR NO DIREITO BRASILEIRO
Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (CEDR) ⁸	Comitê sobre a Eliminação da Discriminação Racial (CtDR)	Promulgado pelo Decreto nº 65.810 de 8 de dezembro de 1969
Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (CEDR) ⁹	Comitê dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (CtDESC)	Decreto nº 591 - de 6 de julho de 1992
Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (PIDCP)	Comitê de Direitos Humanos (CtDH)	Decreto nº 592 - de 6 de julho de 1992

8 UNITED NATIONS, 1966a.
9 UNITED NATIONS, 1966b.

REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA COMO NÃO DISCRIMINAÇÃO AOS QUILOMBOLAS

Como bem anotou o Comitê sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais da ONU (CtDESC), um dos grandes problemas enfrentados pelas comunidades quilombolas é o da discriminação racial.⁹ Um dos primeiros diplomas jurídicos da ONU a lidar com a questão foi o Pacto Internacional Sobre os Direitos Civis e Políticos (PIDCP), em seu art. 26.¹⁰

A não discriminação foi objeto também em um tratado próprio, a Convenção pela Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (CEDR). Nos arts. 1 a 7 da CEDR, encontramos normas mais abrangentes de não discriminação. A ênfase está principalmente na

9 UNITED NATIONS, 2003a, § 20.

10 “Art. 26 - Todas as pessoas são iguais perante a lei e têm direito, sem discriminação alguma, a igual proteção da lei. A este respeito, a lei deverá proibir qualquer forma de discriminação e garantir a todas as pessoas proteção igual e eficaz contra qualquer discriminação por motivo de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, situação econômica, nascimento ou qualquer outra situação.”

possibilidade de todos exercerem direitos e liberdades que estão também afirmados nos Pactos de 1966, além da condenação do apartheid e da proibição de propagandas e apologias a qualquer tipo de discriminação (ALVES, 2008).

O Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial (CtDR), órgão responsável pela interpretação e monitoramento dos direitos afirmados na CEDR, analisou a temática quilombola principalmente em seus relatórios sobre dois Estados Partes da convenção: o Brasil e o Suriname. E, a exemplo de sua postura em relação aos povos indígenas, o CtDR também entendeu que a ausência de garantia e efetivação de direitos territoriais das comunidades quilombolas representava uma afronta CEDR.¹¹

Sem embargo, o comitê compreende o “reconhecimento jurídico” por parte do Estado dos “direitos dos povos indígenas e tribais (ameríndios e quilombolas) sobre suas terras, territórios e recursos comunais” como requisito mesmo para implementação da CEDR.¹² Não só o mero reconhecimento jurídico, mas o reconhecimento dos direitos destes povos de “possuir, desenvolver, controlar e usar suas terras comunais e de participar na exploração, administração e conservação dos recursos naturais respectivos”.¹³

Nesse sentido, em 2004, ao analisar o relatório do Brasil, o CtDR demonstrou sua preocupação com o fato de que pouquíssimas terras quilombolas haviam sido oficialmente reconhecidas e que um número ainda menor de comunidades recebeu titulação permanente de propriedade. Diante disso, o CtDR recomendou ao Estado brasileiro que acelerasse o processo de identificação de comunidades e terras quilombolas e a distribuição dos respectivos títulos de propriedade a todas essas comunidades.¹⁴ Foi ressaltado também pelo CtDR, em relação ao Suriname, o dever do Estado de consultar as comunidades quilombolas em projetos de desenvolvimento, como concessões a empresas para exploração de recursos naturais em seus territórios.¹⁵

11 UNITED NATIONS, 2004a, § 11º, pp.3-4.

12 UNITED NATIONS, 2004a, § 11º, pp.3-4. Ver, também: UNITED NATIONS, 2003b, § 3º, p.2.

13 UNITED NATIONS, 2004a, § 11º, pp.3-4.

14 UNITED NATIONS, 2004b, § 16, p.4. A organização não governamental Forest Peoples Programme, em relatório sobre o Suriname e com base no art. 26 do PIDCP, também afirmou que a discriminação se dá com a ausência de reconhecimento jurídico das formas indígenas e quilombolas de propriedade da terra. Cf. FOREST PEOPLES PROGRAMME, 2002, § 38.

15 UNITED NATIONS, 2003b, § 3º, p.2.

As preocupações do CtDR transpõem a mera garantia formal de direitos territoriais. Sempre em busca da eficácia desses direitos como forma de garantir a não discriminação de quilombolas, o CtDR já apontou como dever do Estado garantir que os povos indígenas e tribais (inclusive quilombolas) devem ser informados sobre os recursos administrativos e judiciais existentes para fazerem valer seus direitos e interesses. Ademais, o Estado deve realizar investigações sempre que receber denúncias ou informações que indiquem haver desrespeito aos direitos desses povos.¹⁶

PROTEÇÃO DAS TERRAS QUILOMBOLAS: DIREITOS ECONÔMICOS, SOCIAIS E CULTURAIS E A VEDAÇÃO DO “DESPEJO FORÇADO”

O CtDESC é o órgão que monitora a implementação do Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (PIDESC). Em seu relatório sobre o Brasil de 2003, reconhecendo que a discriminação também se dá no plano dos direitos econômicos e sociais, recomendou ao Estado brasileiro tomar medidas urgentes para garantir igualdade de oportunidades para afro-brasileiros, povos indígenas e minorias como ciganos e comunidades quilombolas, em especial nos campos do trabalho, saúde e educação.¹⁷ Mas, o trabalho desse comitê em relação aos quilombolas não se restringiu a esses campos, e também abarcou a questão da terra, acrescentando, assim, mais um pujante regime jurídico de proteção das terras tradicionais das comunidades quilombolas.

Em seu Comentário Geral nº. 07, esse comitê aborda o direito à moradia adequada, contido no § 1º do art. 11º do PIDESC¹⁸, e estabelece que “despejos forçados” representam uma violação ao art. 11 do PIDESC. O CtDESC define “despejo forçado” como “a remoção permanente ou temporária de indivíduos, famílias e/ou comunidades, contra sua vontade, de suas casas e/ou da terra que ocupam, sem (...) acesso a formas apropriadas de proteção” - jurídicas ou de outra natureza.¹⁹

16 UNITED NATIONS, 2004a, §18; p.6.

17 UNITED NATIONS, 2003a, § 44.

18 Os Estados Partes no presente pacto reconhecem o direito de toda pessoa a um nível de vida adequado para si próprio e para sua família, inclusive à alimentação, vestimenta e moradia adequadas, assim como uma melhoria contínua de suas condições de vida. Os Estados Partes tomarão medidas apropriadas para assegurar a consecução desse direito, reconhecendo, nesse sentido, a importância essencial da cooperação internacional fundada no livre consentimento.

19 O termo utilizado pela ONU, em inglês, é “forced evictions”, aqui traduzido como “despejo forçado”, especialmente porque o termo “evicção”, no direito civil brasileiro, diz respeito à situação quando quem adquiriu um bem de terceiro é obrigado a restituí-lo ao seu verdadeiro dono em razão de decisão judicial.

Uma das possibilidades de despejo forçado é exatamente a expulsão de comunidades tradicionais das suas terras. Neste espeque, o CtDESC destaca que mulheres, crianças, jovens, idosos, povos indígenas, minorias étnicas e outros indivíduos e grupos vulneráveis – como, e.g., as comunidades quilombolas – sofrem ainda mais com este tipo de violação.²⁰ E em seu relatório sobre o Brasil o comitê reprovou o despejo forçado²¹ de comunidades quilombolas das suas terras ancestrais²², recomendando expressamente ao Estado brasileiro que adotasse medidas para garantir às comunidades quilombolas suas terras ancestrais e para garantir que qualquer despejo de uma comunidade quilombola das suas terras se dê conforme os princípios colocados no Comentário Geral nº. 7 do Comitê.²³

Ademais, o comitê destaca que despejos forçados atingem diversos dispositivos legais de direitos humanos, e não somente o art. 11 do PIDESC. De fato, partindo da idéia de que todos os direitos humanos são interdependentes e indivisíveis²⁴, o CtDESC afirma que o despejo forçado pode violar não apenas direitos econômicos, sociais e culturais, mas também direitos civis e políticos, como: o direito à vida; à segurança pessoal; à não ingerência ilegal ou arbitrária na vida privada, família e domicílio (arts. 6º, 9º e 17º do PIDCP, respectivamente).²⁵ Por isso, as obrigações dos Estados Partes do PIDESC em relação ao direito a uma moradia adequada devem ser interpretadas não apenas à luz de outros dispositivos do PIDESC, como o art. 2º, §1 (obrigação de tornar efetivos os direitos econômicos, sociais e culturais²⁶), mas também do próprio art. 17º do PIDCP, ou seja, de um dispositivo do rol dos direitos civis e políticos.²⁷ É uma evidência da linha majoritária da hermenêutica dos direitos humanos internacionais, que não se limita ao voluntarismo estatal

20 UNITED NATIONS, 1997, § 10.

21 A expressão usada pelo CtDESC é definida como “a remoção permanente ou temporária de indivíduos, famílias e/ou comunidades, contra sua vontade, de suas casas e/ou da terra que ocupam, sem (...) acesso a formas apropriadas de proteção” - jurídicas ou de outra natureza. O comitê lembra que os despejos levados a cabo de acordo com as disposições dos Pactos Internacionais de Direitos Humanos (PIDCP e PIDESC) não são considerados “despejos forçados”. UNITED NATIONS, 1997, § 3.

22 UNITED NATIONS, 2003a, § 36.

23 UNITED NATIONS, 2003a, § 59. Este Comentário Geral será esmiuçado ao longo deste trabalho

24 Tal indivisibilidade é, na dimensão prática, unânime no plano internacional desde a 1ª Conferência Mundial de Direitos Humanos, realizada em Teerã, em 1968. Cf. UNITED NATIONS, 1968, pp.4-5. Sobre a indivisibilidade dos direitos humanos, ver, dentre outros: CANÇADO TRINDADE, 1995.

25 UNITED NATIONS, 1997, § 4. O CtDESC menciona ainda o direito humano ao “gozo pacífico de suas posses”, protegido pelo art. 17, § 1º do PIDCP.

26 A implementação das normas do PIDESC é colocada de forma progressiva, contudo, essa progressividade não tem maior relevância para a questão do despejo forçado, como colocado pelo CtDESC. Em outras palavras, esse é um direito exigível de pronto, e sua efetividade não pode ser postergada pelo argumento estatal das limitações de recursos. Cf. UNITED NATIONS, 1997, § 8.

27 UNITED NATIONS, 1997, § 8.

e recorre a interpretações extensivas dos tratados, tendo em vista outros regimes de direitos humanos.

Em relação à responsabilidade estatal, o CtDESC ressalta que o Estado incorre em violações de direitos humanos por despejo forçado também por omissão²⁸ — como, por exemplo, nos casos de expropriação de comunidades quilombolas “com impunidade” levada a cabo por particulares segundo “interesses comerciais”.²⁹

Após esta abordagem geral, cumpre-nos adentrar nas obrigações específicas dos Estados vis-à-vis o respeito e implementação da vedação do despejo forçado a partir do Comentário Geral nº. 07. Segundo o citado art. 2, § 1 do PIDESC, cada Estado Parte do pacto deve “adotar medidas (...) que visem a assegurar, progressivamente, por todos os meios apropriados, o pleno exercício dos direitos reconhecidos no presente pacto, incluindo, em particular, a adoção de medidas legislativas”. Com base neste dispositivo, o CtDESC apregoeou que os Estados devem:

1. adotar medidas, legislativas ou não, para prevenir e, se apropriado, punir despejos forçados;³⁰

2. implementar uma legislação que proteja efetivamente os indivíduos e grupos dos despejos forçados, e que contenha medidas que (a) promovam a maior segurança possível da posse legítima da terra; (b) estejam em conformidade com as disposições do pacto; (c) determinem de maneira estrita as possibilidades legítimas de despejo;³¹

3. revisar a legislação e as políticas públicas concernentes para torná-las totalmente compatíveis com todas as obrigações que advêm do direito à uma moradia adequada.³²

Como o CtDESC tem como principal função estabelecer parâmetros gerais, ao cuidar do que seria um despejo não-forçado ou legítimo, o comitê prescreveu ao Estado o dever de determinar legalmente e de maneira estrita — como mencionado no ponto 2 acima — quais são

28 UNITED NATIONS, 1997, § 5.

29 Isso já no relatório sobre o Brasil, anos depois do citado comentário geral. Cf. UNITED NATIONS, 2003a, § 36. Nele o comitê seguiu a mesma linha que estabeleceu anos antes, no Comentário Geral nº. 07, quando naquela ocasião destacou que os despejos forçados ocorrem também “em nome do desenvolvimento” e “em conexão com conflitos sobre direitos territoriais” (UNITED NATIONS, 1997, § 7).

30 UNITED NATIONS, 1997, § 9.

31 UNITED NATIONS, 1997, § 9. O ponto (c) é também ressaltado pelo CtDESC no § 14 do mesmo documento, quando faz menção ao Comentário Geral nº. 16 do CtDH.

32 UNITED NATIONS, 1997, § 9.

as possibilidades legítimas de despejo, e ressaltou que, para tanto, o Estado deve garantir que estas se dêem em respeito aos princípios gerais da razoabilidade e proporcionalidade³³, às normas do pacto³⁴, e todos os “dispositivos relevantes de direito internacional dos direitos humanos”.³⁵

Também no Comentário Geral nº. 07 o comitê destacou os arts. 2, § 2, e 3 do PIDESC, que impõem uma “obrigação adicional aos Governos de garantir que, quando os despejos de fato ocorrerem, medidas apropriadas sejam tomadas para garantir que nenhuma forma de discriminação esteja envolvida”³⁶ – o que tem repercussões evidentes para as comunidades quilombolas.

Ademais, para o comitê, os Estados Partes do Pacto têm o dever *a priori* de esgotar todas as alternativas possíveis antes de optar pelo despejo, sempre com a consulta das pessoas afetadas, de modo a evitar, ou ao menos minimizar a necessidade do uso da força.³⁷

O comitê lembra, ainda, que qualquer interferência na residência de alguém – o que, ressaltamos, inclui as terras onde residem as comunidades quilombolas – deve ser feita de acordo com a lei, conforme prescrito no art. 17 do PIDCP.³⁸ Por isso, e considerando também a importância do devido processo, o comitê estabeleceu parâmetros específicos para um despejo escorreito.³⁹

Assim, apregoeou ser necessária a implementação de procedimentos sobre despejos que incluam os seguintes pontos: (a) oportunidade de consultar os que forem afetados pelo despejo; (b) notificação prévia, adequada e em prazo razoável das pessoas afetadas pela ordem de despejo; (c) informação em tempo hábil aos que serão afetados sobre a destinação da residência ou terra desapropriada; (d) presença de membros ou representantes governamentais no momento do despejo; (e) os responsáveis pelo despejo deverão se identificar; (f) os despejos não devem acontecer durante a noite ou em condições climáticas adversas, a não ser que os afetados assim consentam; (g) possibilidade de recursos

33 UNITED NATIONS, 1997, § 14.

34 UNITED NATIONS, 1997, § 11.

35 UNITED NATIONS, 1997, § 14.

36 UNITED NATIONS, 1997, § 10.

37 UNITED NATIONS, 1997, § 13.

38 UNITED NATIONS, 1997, § 14. O CtDESC destaca ainda o Comentário Geral nº. 16 do CtDH, no qual, ao comentar o art. 17, aquele comitê se manifesta em pontos exatamente análogos ao entendimento desposado pelo CtDESC, i.e., a legislação que permita tais interferências deve ser detalhada e suas disposições devem estar de acordo com as normas e objetivos do pacto e com a razoabilidade. Cf. UNITED NATIONS, 1997, § 14; UNITED NATIONS, 1994a [1988], p.21.

39 UNITED NATIONS, 1997, § 15.

jurídicos disponíveis aos afetados para contestar o ato; (h) quando possível, assistência jurídica para aqueles que queiram buscar reparações perante o Judiciário.⁴⁰

Novamente a partir da indivisibilidade dos direitos humanos, o CtDESC, com base no art. 2, § 3 do PIDCP⁴¹, lembra que os Estados também têm o dever de garantir àquelas pessoas, cujos direitos tenham sido violados por um despejo forçado, um recurso efetivo perante as autoridades competentes⁴² – e os pontos “g” e “h” acima transcritos nada mais são do que padrões de concretização dessa obrigação estatal.

Por fim, lembra o comitê que despejos legítimos não podem deixar desabrigadas as pessoas afetadas, ou torná-las vulneráveis à violação de outros direitos humanos. Por isso, quando essas pessoas estiverem incapazes de prover para si mesmas, o Estado deve tomar todas as medidas apropriadas, no máximo dos seus recursos disponíveis, para garantir a acessibilidade a moradias alternativas, realocação em outra residência ou acesso a terras produtivas, conforme o caso.⁴³

DIREITOS DAS MINORIAS E A PROTEÇÃO DA TERRA QUILOMBOLA

Como visto na Tabela I, o Comitê de Direitos Humanos é o órgão encarregado de monitorar a implementação das normas do PIDCP por parte dos Estados que o ratificaram, como o Brasil. Também aqui encontramos normas que podem auxiliar as comunidades quilombolas nas suas demandas territoriais, além das normas do PIDCP que serviram ao CtDESC como aporte no disciplinamento do despejo forçado.

O CtDH tratou recentemente da questão quilombola em suas observações conclusivas sobre o Suriname (UNITED NATIONS,

⁴⁰ UNITED NATIONS, 1997, § 15.

⁴¹ “Os Estados Partes comprometem-se a:

1. garantir que toda pessoa, cujos direitos e liberdades reconhecidos no presente pacto hajam sido violados, possa dispor de um recurso efetivo, mesmo que a violência tenha sido perpetrada por pessoas que agiam no exercício de funções oficiais;

2. garantir que toda pessoa que interpuser tal recurso terá seu direito determinado pela competente autoridade judicial, administrativa ou legislativa ou por qualquer outra autoridade competente prevista no ordenamento jurídico do Estado em questão e a desenvolver as possibilidades de recurso judicial;

3. garantir o cumprimento, pelas autoridades competentes, de qualquer decisão que julgar procedente tal recurso.”

⁴² UNITED NATIONS, 1997, § 14.

⁴³ UNITED NATIONS, 1997, § 16.

2004c). Nesse relatório, o comitê ressaltou o dever do Estado de: criar mecanismos para consulta e participação das comunidades nas decisões que as afetem; tomar decisões específicas para evitar danos ambientais decorrentes de atividades de mineração⁴⁴; adotar medidas legislativas para garantir às comunidades tradicionais o gozo do art. 27 do PIDCP.⁴⁵

Usamos a expressão “comunidades tradicionais” para resumir terminologicamente o tratamento dado pelo CtDH nesse relatório. É que o comitê cuidou de “povos indígenas e tribais” como categoria que abarca comunidades ameríndias e quilombolas.⁴⁶

Por essas razões, e também porque o sistema da ONU como um todo trata das comunidades quilombolas como minorias étnicas⁴⁷, não há dúvidas de que o regime protetivo do art. 27 do PIDCP, que trata dos direitos das minorias⁴⁸, aplica-se também aos quilombolas.

O CtDH emitiu em 1994 o Comentário Geral nº. 23, que versava sobre o art. 27 (“direitos das minorias”). Nesse, o comitê “aceitou que em algumas situações, os direitos contidos no artigo 27 possam ser associados a um território, quando, por exemplo, os direitos culturais consistem em um modo de vida que está intimamente relacionado com o território e a utilização dos seus recursos” (GHAI, 2003: 572-573).⁴⁹

Essa noção foi reforçada no parágrafo 7º do referido comentário geral, que nos apresenta um conceito amplo de cultura (GHAI, 2003: 573):

Em relação ao exercício dos direitos culturais protegidos pelo artigo 27, o Comitê observa que a cultura se manifesta de diferentes formas, incluindo um modo de vida específico relacionado com o uso dos recursos da terra, especialmente no caso dos povos indígenas. Esse direito pode abarcar atividades tradicionais como pesca ou caça e o direito de viver em reservas protegidas pelo Direito. O gozo desses direitos pode demandar medidas jurídicas positivas de proteção e medidas para garantir a participação

44 Em especial, decorrentes da liberação indiscriminada no meio ambiente de toneladas de mercúrio utilizadas na mineração, e que infelizmente atingiram e comprometeram terras indígenas e quilombolas. Ver: FOREST PEOPLES PROGRAMME, 2002, § 11.

45 UNITED NATIONS, 2004c, § 21, p.6.

46 UNITED NATIONS, 2004c, § 21, p.6.

47 Ver, v.g., a compreensão do Comitê sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Cf. UNITED NATIONS, 2003a, § 20.

48 “Nos Estados em que haja minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, as pessoas pertencentes a essas minorias não poderão ser privadas do direito de ter, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural, de professar e praticar sua própria religião e usar sua própria língua.”

49 Vide Comentário Geral 23, § 3.2.

efetiva dos membros das comunidades das minorias em decisões que as afetem.

Ora, também em relação às comunidades quilombolas a terra tem um significado cultural latente.⁵⁰ Destarte, os trabalhos desenvolvidos pelo CtDH sobre as relações entre direitos territoriais e o art. 27 do PIDCP em relação a outras minorias, como indígenas, aplica-se integralmente à proteção da terra quilombola.

Com efeito, o CtDH tem um trabalho relativamente amplo sobre o assunto. A partir da análise das observações do CtDH em seus relatórios e decisões quase judiciais, e tendo como ponto de partida o estudo realizado por Fergus MacKay⁵¹, cuidamos a seguir de quais são as áreas de proteção abarcadas pelo art. 27, segundo a interpretação de seu órgão oficial.

Primeiramente, o CtDH entendeu que a regularização fundiária faz parte das obrigações estatais necessárias para a implementação do art. 27. Ao emitir suas observações conclusivas sobre o relatório da Austrália, no ano 2000, o comitê ressaltou que o Estado deve tomar as medidas necessárias para restaurar e proteger os títulos de propriedade e os interesses das pessoas das minorias indígenas em suas terras nativas.⁵² No mesmo ano, em relação ao relatório da Guiana, o CtDH afirmou suas preocupações com as ameaças ao direito dos ameríndios de gozar de sua própria cultura, advindas da exploração florestal, das atividades de mineração, e da demora do Estado em demarcar suas terras tradicionais, além das demarcações de terras em quantidade insuficiente para que os indígenas mantivessem suas atividades econômicas tradicionais.⁵³

Em relação às atividades econômicas tradicionais das minorias étnicas, o comitê interpretou em suas observações conclusivas sobre a Austrália, no ano 2000, que obrigações do Estado de observar o art. 27 do PIDCP incluem assegurar a continuação e sustentabilidade das formas tradicionais de economia das minorias indígenas, como caça e pesca.⁵⁴

50 É por isso que a jurista Mariza Rios, ao analisar a questão dos territórios quilombolas no Brasil, diz que o componente étnico-cultural é determinante no reconhecimento do direito ao território constitucionalmente assegurado aos quilombolas. Cf. RIOS, 2006.

51 MCKAY, 2001, p.43-45.

52 UNITED NATIONS, 2000c, p.74, § 510.

53 UNITED NATIONS, 2000d, § 21.

54 UNITED NATIONS, 2000c, p.74, § 510.

Ademais, entendeu que o art. 27 protege tão somente as atividades que representam um elemento essencial da comunidade étnica⁵⁵, e que isso abarca mesmo as atividades tradicionais que tenham sofrido alterações ao longo dos anos com a ajuda de tecnologia moderna.⁵⁶

O DIREITO À AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS E AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS

Tanto o PIDCP quanto o PIDESC têm redação idêntica em seus artigos primeiros, que lidam com o direito dos povos à autodeterminação. Esses dispositivos afirmam que os povos têm direito de determinar livremente seu estatuto político, promovendo seu desenvolvimento econômico, social e cultural (Art.1º, §1). Para tanto, os povos podem dispor livremente de suas riquezas e recursos naturais. Além disso, em caso algum poderão ser privados de seus próprios meios de subsistência (Art.1º, §2).

Em 1984, o CtDH consolidou seu entendimento sobre o direito à autodeterminação no Comentário Geral nº. 12.⁵⁷ Nesse, o comitê não foi muito além de apenas reiterar o que já estava expresso no artigo 1º do PIDCP ou enfatizar a importância do direito à autodeterminação “para a garantia efetiva e observância dos direitos humanos individuais e para a promoção e fortalecimento desses direitos”.⁵⁸

Porém, em outras ocasiões, o mesmo comitê deu pronunciamentos significativos do CtDH sobre autodeterminação e a questão da terra e dos recursos naturais (art.1º, § 2º do PIDCP). Em suas Observações Conclusivas sobre o Canadá, o comitê afirmou que a redução ou extinção de títulos de propriedade da terra dos aborígenes configura violação do art.1º, § 2º do PIDCP, e em suas Observações Conclusivas sobre a Suécia⁵⁹, o CtDH determinou que quaisquer decisões sobre terras indígenas, como implementações de projetos de construção de hidroelétricas ou exploração

55 Como dito pelo comitê no caso Kitok v. Suécia, e, posteriormente, no caso Apirana Mahuika v. Nova Zelândia. Cf. UNITED NATIONS, 1988; 2000b, respectivamente.

56 No caso I. Lansman v. Finlândia, o comitê entendeu que os métodos de criação de renas, atividade econômica basilar da cultura do povo saami, inseriam-se no art. 27, ainda que tivessem sofrido adaptações aos novos tempos. UNITED NATIONS, 1994b. E, no caso Apirana Mahuika v. Nova Zelândia, o comitê decidiu nomeadamente ser permitida a adaptação das atividades tradicionais ao estilo de vida moderno e às novas tecnologias. Cf. UNITED NATIONS, 2000b.

57 UNITED NATIONS, 1984.CCPR General Comment No. 12: The right to self-determination of peoples (Art. 1). 21st session, 13/03/84.

58 UNITED NATIONS, 1984, § 1º.

59 UNITED NATIONS, 2002b.

de recursos naturais, devem ser tomadas com participação e influência direta dos povos em questão.

O Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial (CtDR), órgão referente à Convenção Internacional para Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (CEDR), também publicou um comentário geral sobre o direito à autodeterminação, a “Recomendação Geral nº. 23”, em 1996.⁶⁰ Inicialmente alguém poderia estranhar o fato do CtDR emitir um comentário geral sobre o direito de autodeterminação por esse não constar dos dispositivos da CEDR. Essa dúvida é logo enfrentada pelo CtDR, que, no item 1 da recomendação, esclarece que o comitê percebeu que grupos e minorias étnicas ou religiosas frequentemente se referem ao direito à autodeterminação como base para um “suposto direito de secessão”, e que, por essa razão, esse órgão gostaria de expressar suas opiniões sobre o tema.

Nessa recomendação geral, o CtDR chama a atenção dos Estados para os seus deveres de: (a) reconhecer, respeitar e preservar a cultura, a história, a língua e o modo de vida indígena como enriquecimento da identidade cultural do Estado; (b) garantir que os membros dos povos indígenas sejam livres e iguais em dignidade e direito e livres de qualquer discriminação, em particular àquela baseada em sua origem indígena ou identidade; (c) dar aos povos indígenas condições de se desenvolverem social e economicamente de forma sustentável e compatível com suas características culturais; (d) garantir que os indígenas tenham direitos iguais de participação na vida pública e que nenhuma decisão diretamente relacionada às suas terras e interesses seja tomada sem seu consentimento informado; (e) garantir que as comunidades indígenas possam exercer seus direitos de praticar e revitalizar suas tradições culturais e costumes e preservar e praticar seus idiomas; (f) reconhecer e proteger os direitos dos povos indígenas de possuir, desenvolver, controlar e usar suas terras, territórios e recursos comunais; (g) devolver as terras e territórios indígenas aos que tenham sido delas retirados sem seu consentimento informado, ou, se não for possível, pagar uma compensação justa e imediata.⁶¹

Mas, não seriam as comunidades quilombolas “minorias” à luz dos direitos humanos internacionais, e não “povos”, e, portanto,

60 UNITED NATIONS, 1996. Apesar da terminologia diferente, as “Recomendações Gerais” do CtDR equivalem aos “Comentários Gerais” dos demais comitês de direitos humanos da ONU.

61 Ibid.

não careceriam elas do direito de autodeterminação e suas implicações territoriais?

No tópico anterior, já vimos que os quilombolas são considerados minorias, e, por isso, são titulares dos direitos a elas reservados. Nesse sentido, no regime do PIDESC, os quilombolas foram tratados nomeadamente como minorias, e não como povos.⁶² Mas, mesmo no plano do direito internacional, o gozo do direito à autodeterminação e dos direitos das minorias nunca foram antagônicos, pelo contrário: os indígenas são, a um só tempo, minorias e “povos”, titulares tanto do art. 1º quanto do art. 27 do PIDCP.

Felizmente, também o são os quilombolas. Com efeito, todas as dúvidas sobre o assunto foram afastadas quando o CtDR afirmou que todas as suas colocações sobre autodeterminação dos povos indígenas, contidas na Recomendação Geral nº. 23 do CtDR⁶³, também abarcavam povos quilombolas.⁶⁴ Nada mais justo, afinal, ambos - indígenas e quilombolas – têm características comuns, como a relação cultural única que têm com a terra.

CONCLUSÃO

No presente trabalho, partimos do pressuposto de que as normas de tratados internacionais incorporados pelo direito brasileiro são materialmente constitucionais, e se inserem no rol de direitos e garantias fundamentais da Constituição. Assim, acreditamos ser possível otimizar a efetivação dos direitos territoriais quilombolas através do uso dessas normas, e não apenas do art. 68 do ADCT, tido como único dispositivo de status constitucional a tratar de territórios quilombolas.

Os direitos ligados à terra, passíveis de gozo por comunidades quilombolas e de deveres do Estado para com esses direitos presentes nesses regimes jurídicos, têm uma abrangência surpreendente, e sem dúvida dão aos quilombolas um maior campo de atuação na dimensão jurídica, pois funcionam em complementaridade com o art. 68 do ADCT, no nível constitucional, e com todo o restante acervo de disposições

62 UNITED NATIONS, 2003a, § 20.

63 UNITED NATIONS, 1996.

64 UNITED NATIONS, 2003b, § 4º.

infraconstitucionais que regem o tema. A tabela a seguir sintetiza bem os resultados da nossa pesquisa:

TABELA 2: SÍNTESE DOS DIREITOS DOS QUILOMBOLAS NOS TRATADOS DA ONU DE DIREITOS HUMANOS.

NÃO-DISCRIMINAÇÃO	
Fundamentos	arts. 1 a 7 da CEDR; art. 26 do PIDCP.
Direitos	Possuir, desenvolver, controlar e usar suas terras comunais e de participar na exploração, administração e conservação dos recursos naturais respectivos.
Deveres do Estado	Reconhecimento jurídico dos direitos territoriais; identificar comunidades e terras quilombolas e distribuir os respectivos títulos de propriedade; consultar as comunidades quilombolas em projetos de desenvolvimento que as afetem; informar os quilombolas sobre os recursos administrativos e judiciais existentes para fazerem valer seus direitos e interesses; dever de investigar denúncias de violações dos direitos dos quilombolas.
DIREITO A UMA MORADIA ADEQUADA E A VRDAÇÃO DO DESPEJO FORÇADO	
Fundamentos	Arts. 2, §1 e 11, § 1 do PIDESC; arts. 9 e 17 do PIDCP.
Direitos	Não ser removidos das terras que ocupam contra sua vontade e sem acesso a formas apropriadas de proteção.
Deveres do Estado	Garantir aos quilombolas suas terras ancestrais; evitar que sejam expulsos de suas terras por agentes do Estado ou particulares; adotar medidas para prevenir e eventualmente punir despejos forçados; revisar a legislação e as políticas públicas concernentes para torná-las totalmente compatíveis com as normas de direitos humanos; esgotar todas as alternativas possíveis antes de optar pelo despejo; consultar as pessoas afetadas; notificá-las previamente e em prazo razoável; informá-las em tempo hábil sobre a destinação da terra a ser desapropriada; garantir a presença de membros do Estado no momento do despejo; garantir que os despejos que porventura ocorram estejam de acordo com os princípios da razoabilidade e da proporcionalidade e com os dispositivos relevantes de direitos humanos – em particular com a não discriminação; dar aos afetados possibilidade de contestar o despejo administrativa e judicialmente; fornecer assistência jurídica aos interessados em buscar reparações judiciais; garantir que o despejo não forçado não implique indigência dos afetados.
DIREITO DAS MINORIAS	
Fundamentos	Art. 27 do PIDCP.
Direitos	Direito do quilombola de ter, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural, incluindo o uso pleno dos recursos da terra.
Deveres do Estado	Tomar as medidas necessárias para restaurar e proteger os títulos de propriedade e os interesses das pessoas das comunidades quilombolas; assegurar a continuação e sustentabilidade das formas tradicionais de economia das comunidades, como a pesca.
DIREITO A AUTODETERMINAÇÃO	
Fundamentos	Art. 1º do PIDCP; art. 1º do PIDESC.
Direitos	Direito de determinar livremente seu estatuto político, promovendo seu desenvolvimento econômico, social e cultural; de dispor livremente de suas riquezas e recursos naturais; de não ser privado de seus próprios meios de subsistência.
Deveres do Estado	Reconhecer, respeitar e preservar a cultura quilombola como enriquecimento da identidade cultural do Estado; dar aos quilombolas condições de se desenvolverem social e economicamente de forma sustentável e compatível com suas características culturais; garantir direitos iguais de participação na vida pública e que nenhuma decisão diretamente relacionada às suas terras e aos seus interesses seja tomada sem seu consentimento informado; garantir às comunidades possuir, desenvolver, controlar e usar suas terras, territórios e recursos comunais; devolver os territórios que tenham sido delas retirados sem seu consentimento informado, ou, se não for possível, pagar uma compensação justa e imediata.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Henrique Napoleão. Uma introdução ao Sistema ONU de solução de controvérsias em direitos humanos. **Revista do CAAP**, n. XVI, 2010. *No prelo*.

BARRETTO, Nelson Ramos. **A revolução quilombola: guerra racial, confisco agrário e urbano, coletivismo**. São Paulo: Artpress, 2007.

BENNINGER-BUDEL, Carin; GYORKI, Linda; JOSEPH, Sarah; MITCHELL, Katie. **Seeking Remedies for Torture Victims: A Handbook on the Individual Complaints Procedures of the UN Treaty Bodies**. OMCT Handbook Series vol.4. Geneva: World Organisation Against Torture, 2006.

BONIFAZ, Carlos Romero. La gestión integrada de los recursos naturales como fundamento de la territorialidad indígena. **Derechos Humanos y Acción Defensorial**, año 1, n. 1, 2006. pp.151-165.

BRASIL. Instrução Normativa Nº 20, de 19 de Setembro de 2005 do Ministério do Desenvolvimento Agrário-Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. In: **Diário Oficial da União** Edição Número 185 de 26/09/2005.

_____. Decreto Presidencial 4.887/2003 de 20 de novembro de 2003 - Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. In: **Diário Oficial da União** Edição Número 227 de 21/11/2003.

BUERGENTHAL, Thomas. Prólogo. In: CANÇADO TRINDADE, **A Proteção Internacional dos Direitos Humanos**. São Paulo: Saraiva, 1991, p. XXXI.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **A Humanização do Direito Internacional**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. Prefácio. In: LOUREIRO, Sílbia Maria da Silveira. **Tratados internacionais sobre direitos humanos na constituição**. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

_____.; et al. **Desenvolvimento econômico e intervenção do estado na ordem constitucional**: estudos jurídicos em homenagem ao Professor Washington Peluso Albino de Souza. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995.

CENTRO BERNARD E AUDRE RAPOPORT PARA DIREITOS HUMANOS E JUSTIÇA DA FACULDADE DE DIREITO DA UNIVERSIDADE DO TEXAS (CENTRO RAPOPORT). **Entre o direito e as suas terras**: A luta das comunidades quilombolas pelo seu direito à terra. Austin, 2008. 61p. Disponível em: http://www.utexas.edu/law/academics/centers/humanrights/publications/quilombo_report_port.pdf (última consulta em 06.01.2009)

FOREST PEOPLES PROGRAMME. **Articles 1, 26 and 27: The Rights of Indigenous Peoples and Maroons in Suriname** – Submission of the Forest Peoples Programme Concerning the Republic of Suriname and its Compliance with the International Covenant on Civil and Political Rights. NGO Report, 30 January 2002. Disponível em:

http://www.forestpeoples.org/documents/law_hr/suriname_hrc_ngo_rep_jan02_eng.shtml#VI (última consulta em 05.01.2009)

GALINDO, George Rodrigo Bandeira. **Tratados internacionais de direitos humanos e Constituição brasileira**. Belo Horizonte: Del Rey, 2002.

GHAÍ, Yash. Globalização, Multiculturalismo e Direito. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp.555-614.

GILBERT, Jérémy. **Indigenous peoples' land rights under international law: from victims to actors**. Ardsley, NY: Transnational Publishers, 2006.

GODINHO, Fabiana de Oliveira. **A proteção internacional dos direitos humanos**. Belo Horizonte, Del Rey, 2006.

HERNÁNDEZ PULIDO, J.R. La OIT y los pueblos indígenas y tribales. **Boletín Mexicano de Derecho Comparado**, Número 82, Sección de Artículos, 1995, pp.153-167.

ILO - INTERNATIONAL LABOUR ORGANISATION. ILO

Convention on indigenous and tribal peoples, 1989 (No.169): A manual. Geneva: International Labour Office, 2003.

JOSEPH, Sarah; SCHULTZ, Jenny; CASTAN, Melissa. **The International Covenant On Civil And Political Rights: Cases, Materials, And Commentaries.** 2d Ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.

LOUREIRO, Sílbia Maria da Silveira. **Tratados internacionais sobre direitos humanos na constituição.** Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

MAZZUOLI, Valério de Oliveira. **Direitos humanos, Constituição e os tratados internacionais:** estudo analítico da situação e aplicação do tratado na ordem jurídica brasileira. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2002.

MCKAY, Fergus. **Briefing on Indigenous Peoples' Rights and the United Nations Human Rights Committee.** December 2001. Disponível em: http://www.forestpeoples.org/documents/law_hr/unhrc_fpp_brief_dec01_eng.shtml

O'FLAHERTY, Michael. The Concluding Observations of United Nations Human Rights Treaty Bodies. **Human Rights Law Review**, v. 6, 2006, pp.27-52.

OLGUÍN MARTÍNEZ, Gabriela. **Guía legal sobre la utilización de los convenios y recomendaciones de la OIT, para la defensa de los derechos indígenas.** San José, Costa Rica, Oficina Internacional del Trabajo, 2002. Serie Guías Legales – Derechos Indígenas, No. 3.

OSORIO, Leticia Marques; et al. **Direito a moradia e territórios étnicos:** proteção legal e violação de direitos das comunidades de quilombos no Brasil. Porto Alegre (RS): COHRE, 2005.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional.** São Paulo: Max Limonad, 2000.

REIS, Daniela Muradas; SILVA, Antônio Álvares da (orientador). **Contributo ao Direito Internacional do Trabalho: a reserva implícita ao retrocesso sócio-jurídico do trabalhador nas convenções da Organização Internacional do Trabalho.** Belo Horizonte, 2007. enc. Tese (doutorado) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. 392f.

RIOS, Mariza. Território quilombola: uma propriedade especial. **Veredas do Direito**, v.3, n.5, p.65-84, jan./jun., 2006.

ROCHA, Ibraim Jose das Mercês. População tradicional quilombola e unidades de conservação. **Revista de direito ambiental**, v.11, n.41, p.111-155, jan./mar., 2006.

SANTILLI, Juliana. A Lei 9.985/2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC): uma abordagem socioambiental. **Revista de direito ambiental**, v.10, n.40, p.78-123, out./dez., 2005.

SECRETARIA ESPECIAL DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL (SEPPIR). **Programa Brasil Quilombola**. Brasília, SEPPIR, 2005.

SILVA JR., Hédio; Lamac, Jaques; Ávila, Elaine Taborda de; PEDROSO FILHO, Celso. Ação civil pública: áreas remanescentes de quilombos. **Revista de direito ambiental**, v.11, n.44, p.285-294, out./dez., 2006.

SUNDFELD, Carlos Ari (Org.). **Comunidades quilombolas: direito a terra** (artigo 68 do ato das disposições constitucionais transitórias). Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2002. 119 p.

SWEPSTON, Lee. A new step in the international law on indigenous and tribal peoples: ILO Convention no. 169 of 1989. **Oklahoma City University Law Review**, v. 15, Fall, 1990, pp. 677-714.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação**. Belém : [s.d.], 2006.

UNITED NATIONS. Committee on the Rights of the Child. **Consideration of reports submitted by States parties under article 44 of the Convention. Concluding observations: Suriname**. UN Doc. CRC/C/SUR/CO/2, 18 June 2007a.

_____. Committee on the Elimination of Discrimination against Women. **Concluding observations: Suriname**. UN Doc. CEDAW/C/SUR/CO/3, 2 February 2007b.

_____. Committee on the Elimination of Racial Discrimination. **Consideration of reports submitted by States parties under article**

9 of the Convention. Concluding observations: Suriname. UN Doc. CERD/C/64/CO/9. 28 April 2004a.

_____. Committee on the Elimination of Racial Discrimination. **Consideration of reports submitted by States parties under article 9 of the Convention. Concluding observations: Brazil.** UN Doc. CERD/C/64/CO/2. 28 April 2004b.

_____. Human Rights Committee. **Consideration of reports submitted by States parties under article 40 of the Covenant. Concluding observations: Suriname.** UN Doc. CCPR/CO/80/SUR. 4 May 2004c.

_____. Committee on Economic, Social and Cultural Rights. **Consideration of reports submitted by States parties under articles 16 and 17 of the Covenant. Concluding observations: Brazil.** UN Doc. E/C.12/1/ADD.87, 26 June 2003a.

_____. Committee on the Elimination of Racial Discrimination. **Prevention of Racial Discrimination, including early Warning Measures and Urgent Action Procedures. Decision 3 (62): Suriname.** UN Doc. CERD/C/62/Dec/3, 3 June 2003b.

_____. **Report of the Committee on the Elimination of Discrimination against Women.** UN Doc. A/57/38(SUPP), 2002a.

_____. Human Rights Committee. **Consideration of reports submitted by States parties under article 40 of the Covenant. Concluding observations: Sweden.** UN Doc. CCPR/CO/74/SWE. 2002b.

_____. Committee on the Rights of the Child. **Consideration of reports submitted by States parties under article 44 of the Convention. Concluding observations: Suriname.** UN Doc. CRC/C/15/ADD.130, 28 June 2000.

_____. Human Rights Committee. **Apirana Mahuika et al. v. New Zealand, Communication No. 547/1993,** U.N. Doc. CCPR/C/70/D/547/1993, 2000b.

_____. **Report of the Human Rights Committee – Volume I.** New York: United Nations, 2000c.

_____. Human Rights Committee. **Consideration of reports submitted by States parties under article 40 of the Covenant. Concluding observations: Guyana.** UN Doc. CCPR/C/79/Add.121. 25 april 2000d.

_____. Human Rights Committee. **Consideration of reports submitted by States parties under article 40 of the Covenant. Concluding observations: Canada.** UN Doc. CCPR/C/79/Add.5. 1999.

_____. Committee on Economic, Social and Cultural Rights. **General Comment nº. 07 – the right to adequate housing (Art. 11.1): forced evictions.** 1997.

_____. Human Rights Committee. **General Recommendation 21: Right to self-determination.** UN Doc. A/51/18. 48th session, 23/08/1996.

_____. Human Rights Committee. General Comment 16 (Twenty-third session, 1988). **Compilation of General Comments and General Recommendations Adopted by Human Rights Treaty Bodies,** U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev.1, 1994.

_____. Human Rights Committee. **Länsman et al. v. Finland, Communication No. 511/1992,** U.N. Doc. CCPR/C/52/D/511/1992, 1994b.

_____. Human Rights Committee. **Ivan Kitok v. Sweden, Communication No. 197/1985,** U.N. Doc. CCPR/C/33/D/197/1985, 1988.

_____. Human Rights Committee. **General Comment nº. 12 – the right to self-determination of peoples (Art. 1).** 21st session, 13/03/1984.

_____. **U.N. Final Act of the International Conference on Human Rights.** UN Doc. A/CONF.32/41, 1968.

_____. **International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination,** G.A. res. 2106 (XX), Annex, 20 UN GAOR Supp. (Nº. 14), p. 47, U.N. Doc. A/6014, 660 U.N.T.S. 195, 1966a.

_____. **International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights**, G.A. res. 2200A (XXI), 21 U.N.GAOR Supp. (Nº. 16), p. 49, U.N. Doc. A/6316, 993 U.N.T.S. 3, 1966b.

_____. **International Covenant on Civil and Political Rights**, G.A. res. 2200A (XXI), 21 U.N. GAOR Supp. (Nº. 16), p. 52, U.N. Doc. A/6316 1966, 999 U.N.T.S. 171, 1966c.

_____. **Universal Declaration of Human Rights**, G.A. res. 217A (III), U.N. Doc. A/810 (1948), pp.71-79.

O DIREITO AO TERRITÓRIO QUILOMBOLA COMO DIREITO ÉTNICO E CULTURAL FRENTE AO PROGRAMA "TITULAÇÃO" DO ITER-MG

FERNANDA CAROLINA TORRES

RESUMO

O presente artigo se insere no esforço conjunto de órgãos do governo, movimentos sociais organizados e universidade de efetivação dos direitos dos remanescentes de quilombos, especialmente no que concerne à proteção jurídica de seus territórios. Disserta sobre o território quilombola em sua repercussão para a manutenção das tradições e modos de vida da comunidade quilombola, na configuração de um direito que transcende a propriedade, abarcando elementos étnicos e culturais. Neste propósito discute o programa "Titulação", do Instituto de Terras do Estado de Minas Gerais (ITER) e reflete sobre a regularização fundiária realizada pelo citado instituto e pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Apresenta aspectos jurídicos que fundamentam a especialidade da relação quilombola com a terra, e, conseqüentemente, diferencia territórios quilombolas de terras de posseiros comuns. Diante da legislação pertinente e da análise dos desafios próprios à efetivação da regularização fundiária em âmbito nacional e, especialmente, no Estado de Minas Gerais, esse artigo apresenta críticas ao programa "Titulação" em relação a sua proposta de regularização fundiária para comunidades quilombolas.

A IGUALDADE POR VIR

Somos todos iguais. Ao completar 20 anos em um país ainda marcado pela exclusão e pelas disparidades sociais, nossa Constituição tem como grande desafio a efetivação dos direitos fundamentais. Seu artigo art.5º afirma que todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza. O mesmo artigo garante, enquanto direito inviolável, a propriedade privada, observada sua função social.

Nesse ponto, a tensão entre texto e contexto, entre norma e realidade social, mostra-se com nitidez. A perpetuação do acúmulo disfuncional da propriedade privada insiste em afastar o ideal constitucional para um futuro sempre por vir. A reforma agrária, há tempos inadiável, continua impreterível e imprescindível à efetividade da garantia constitucional de igualdade entre os brasileiros.¹ Tal esforço, não é de responsabilidade exclusiva da União, pelo contrário, exige um empenho conjunto do governo federal, dos Estados e dos municípios.

Seguindo tal propósito, O ITER, Instituto de Terras do Estado de Minas Gerais², desenvolveu o programa “Titulação”, que visa à regularização das áreas devolutas urbanas e rurais, ocupadas por pequenos posseiros, com o objetivo de regularizar e garantir a posse definitiva dos seus ocupantes.³

O programa fundamentado no propósito constitucional de reforma agrária⁴, funciona da seguinte forma: reconhecida a existência

1 São vários os dispositivos constitucionais pertinentes, dentre os quais se destacam os que compõem o Capítulo III, “Da Política Agrícola e Fundiária e da Reforma Agrária”.

2 O decreto nº 44505/2007 define o regulamento do ITER. Art. 2º: “A Autarquia ITER (...) tem personalidade jurídica de direito público, prazo de duração indeterminado, sede e foro na Capital, atua sobre todo o território do Estado de Minas Gerais, e vincula-se ao Gabinete do Secretário de Estado Extraordinário para Assuntos de Reforma Agrária.” Posteriormente, no *caput* do art.3º, temos: “O ITER tem por finalidade planejar, coordenar e executar a política agrária e fundiária do Estado, por meio da promoção de ações destinadas à democratização do acesso e à fixação do homem à terra, de acordo com as diretrizes do desenvolvimento sustentável e do Governo do Estado.”

3 Tal programa é efetivado através de convênio firmado entre os municípios e o ITER, de acordo com a Lei 11.020/93, alterada pela Lei 12.416/96, que dispõe sobre a regularização de terras devolutas rurais (até 50 hectares - concessão gratuita de domínio para posseiros de baixa renda e de 50 a 100 hectares, de alienação por preferência) e a Lei 7373/78, que dispõe sobre a regularização de terras devolutas urbanas (até 500 m² e/ou até 999 m² com taxas diferenciadas). É preciso atentar-se às alterações estabelecidas pela Emenda Constitucional 034/98 na legislação citada.

4 A Constituição Estadual de Minas Gerais, seguindo o disposto na Constituição Federal de 1988, também fundamenta o programa do ITER, disciplinando em seu artigo 247, com o fito de fomentar a produção agropecuária e promover o bem-estar do homem que vive do trabalho rural, além de fixá-lo no campo, algumas normas e requisitos necessários à regularização fundiária das terras públicas e devolutas mineiras. Consoante o inciso IX do § 1º do art. 247, deverá ser observada para a consecução dos objetivos supramencionados “a alienação ou concessão de terra pública para assentamento de trabalhador rural ou produtor rural, pessoa física ou jurídica, ainda que por interposta pessoa, compatibilizadas com os objetivos da reforma agrária e limitadas a 100ha (cem hectares)”. Deve-se salientar que tal alienação somente será permitida uma única vez a cada beneficiário. Importante também é notar que “a alienação ou concessão de terra pública previstas no plano de reforma agrária estadual, aprovado em lei”, assim como “a concessão gratuita do domínio de área devoluta rural não superior a 50ha (cinquenta hectares) a quem, não sendo proprietário de imóvel rural ou urbano, a possua como sua, por 5 (cinco) anos ininterruptos, sem oposição, tenha nela sua moradia e a tenha tornado produtiva” independem de prévia autorização legislativa. Finalmente, cabe observar que “quem tornar economicamente produtiva terra devoluta estadual

de terras devolutas em determinado município, o ITER, mediante seus convênios, estuda quais são passíveis de titulação para pequenos posseiros. Posteriormente, através de procedimentos administrativos, o Poder Público (proprietário das terras devolutas) transfere ao posseiro a propriedade de uma gleba de terras devolutas. Segundo o ITER, pode participar desse programa, toda pessoa que ocupa ou possui mansa e pacificamente uma terra comprovadamente devoluta⁵, nos termos da legislação.

EM BUSCA DA IGUALDADE, PELO RECONHECIMENTO DAS DIFERENÇAS

Durante o levantamento dos ocupantes das terras devolutas, para cadastramento e posterior titulação, o ITER deparou-se com uma situação inesperada: uma comunidade quilombola.⁶ Na cidade de Minas Novas, no Vale do Jequitinhonha, a comunidade “Quilombo” discordou da proposta de regulamentação de suas terras apresentada pelo programa “Titulação”. Argumentou que o território quilombola configurava um caso especial não contemplado pelo programa, que a titulação individual da terra para os ocupantes não seria meio adequado e suficiente para a garantia dos direitos dos remanescentes de quilombos, requerendo a titulação da terra de toda a comunidade, em nome da associação quilombola.

Os conceitos de comunidade quilombola e seus territórios são bem estabelecidos pelo decreto 4887/03 no seu art. 2º:

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

e comprovar sua vinculação pessoal a ela terá preferência para adquirir-lhe o domínio, até a área de duzentos e cinquenta hectares, contra o pagamento do seu valor, acrescido dos emolumentos”. Em todos os casos, o título de domínio e a concessão de uso, conferido ao homem ou à mulher, ou a ambos, será inegociável pelo prazo de dez anos, devendo o beneficiário comprovar exploração efetiva e vinculação pessoal à terra, nos termos e condições previstos em lei.

⁵ Terras devolutas “são terras públicas nas faixas de fronteira e as que não se aplicam a qualquer público ou não estão na posse ou domínio particular de uma pessoa. Terras incorporadas ao domínio ou ao patrimônio da União e dos Estados, quando nas suas fronteiras. São terras vagas que podem ser alienadas a particulares, de modo compatível com a política agrícola e com o plano nacional de reforma agrária. (GUIMARÃES, 2006, p. 527).

⁶ A Comunidade Quilombola “Quilombo”, de Minas Novas, no Jequitinhonha, já fez pedido de titulação, pelo INCRA e é reconhecida pela Fundação Cultural Palmares, como remanescente de quilombo (CEDEFES, 2007).

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

Nas várias terras devolutas do Estado, existe este caso especial de posse, que são os territórios quilombolas. Tais áreas devem ter tratamento diferenciado e seus ocupantes devem ter reconhecida sua propriedade definitiva, conforme o disposto no art.68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” Além de determinar o direito de propriedade das comunidades remanescentes de quilombo ao seu território, o art. 68 anunciou uma forma específica de propriedade que tem em seu cerne o caráter coletivo (MARÉS, 2003 *apud* RIOS, 2008).

Nota-se que não podemos considerar os quilombolas como simples posseiros⁷, pois a sua relação com a terra não se resume à posse⁸. Assim, como afirma o art. 2º do decreto supracitado, os quilombolas são dotados de relações territoriais específicas. E o programa “Titulação”, do ITER, a partir do momento em que visa primordialmente à titulação individual da área estritamente ocupada pelo posseiro, não pode se aplicar às comunidades quilombolas. Tais comunidades necessitam da titulação não só das terras ocupadas, mas sim de todo o seu território⁹, visando à preservação de sua cultura e de suas práticas típicas. As terras quilombolas não se limitam ao espaço físico das moradias e plantações de seus membros, mas abrangem também áreas coletivas, como rios, áreas

7 Posseiro: “aquele que invade e ocupa coisa, não tendo a ela direito prévio. O que ocupa, por primeiro, mansa e pacificamente, terras devolutas” (GUIMARÃES, 2006, p. 448).

8 Posse: “exercício pleno, ou não, de alguns dos poderes inerentes ao domínio ou propriedade. A posse é a exteriorização da propriedade, o poder de fato sobre a coisa, sendo a propriedade um poder de direito. (GUIMARÃES, 2006, p. 447).

9 É importante distinguir com clareza os conceitos de terra e território. Quanto à regularização fundiária de quilombolas, a terra compreende áreas de produção agrícola e moradia e o território abrange, além da terra, áreas florestais, rios, espaços para práticas tradicionais, culturais etc. Como estabelece a convenção nº169 da OIT, o conceito de territórios abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos quilombolas ocupam ou utilizam de alguma outra forma.

de vegetação natural e os locais onde eles realizam suas práticas religiosas e culturais, o cemitério da comunidade, etc. A preservação cultural desses povos depende da manutenção dos seus territórios, pois esses são garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

A GARANTIA DO TERRITÓRIO COMO GARANTIA DE MANUTENÇÃO DAS TRADIÇÕES E MODOS DE VIDA QUILOMBOLA

Por conseguinte, ao falar em território quilombola, é necessário reconhecer que o direito à propriedade a transcende, configurando-se como um direito étnico-cultural. Privado da terra, o grupo tende a se dispersar e a desaparecer, sugado pela sociedade envolvente. Portanto, não é só a terra que se perde, pois a identidade coletiva também tende a sucumbir. (RIOS, 2008). Segundo nossa Constituição:

Art. 215 - O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Não seria justo equiparar os quilombolas aos posseiros em geral, na efetivação de uma política de regularização fundiária. Com isso, não se quer dizer que o programa do ITER não beneficie amplamente os pequenos posseiros do Estado, ou que ele não deva ter continuidade neste aspecto. O que tem que ficar claro é que a garantia do direito de propriedade dos quilombolas deve levar em conta a estreita relação existente entre a terra e suas tradições e expressões orais, seus costumes e línguas, suas artes e rituais, seus conhecimentos relacionados com a natureza, suas artes culinárias, seu direito consuetudinário, sua vestimenta e valores. Em função da terra, está a integração dos quilombolas com a natureza e com a construção de sua história.

Juridicamente, justamente pela percepção dessa conexão existente entre a garantia da terra e a garantia de manutenção das tradições e modos de vida próprios dos remanescentes de quilombos, a propriedade

quilombola traz, em sua essência, os princípios da coletividade, da inalienabilidade e da personalidade jurídica do titular. (RIOS, 2008).

O princípio da inalienabilidade determina que o imóvel não possui valor comercial e está diretamente ligado ao desenvolvimento e manutenção dos grupos. Isso porque a titulação das terras dos remanescentes de quilombo tem, como um de seus objetivos eminentes, a continuidade da comunidade. A terra, na concepção do legislador sobre esse princípio, tem o sentido de ser um bem fundamental que a comunidade não poderá alienar. Dessa maneira, o território nunca poderá pertencer a alguém que não faça parte da comunidade quilombola. A terra, institucionalmente, vira patrimônio comunitário a ser transmitido às novas gerações. O título de domínio é emitido em nome de uma associação, forma juridicamente estabelecida que permite às comunidades a manutenção de seu modo de vida e organização social.¹⁰

O decreto 6040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais¹¹, reforça a relação cultural do quilombola com a terra. Ele define como comunidades tradicionais “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”. Adiante, afirma que territórios tradicionais são “os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária”. A citada política também preza pela promoção dos meios necessários para a efetiva participação dos Povos e Comunidades Tradicionais nas instâncias de controle social e nos processos decisórios relacionados aos seus direitos e interesses. É evidente, no âmbito jurídico, que

10 Assim estabelece o art. 17 do Decreto nº 4887: a titulação será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades quilombolas, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade. E, como exigência de titularidade do direito, acrescenta o parágrafo único, a determinação de que se faz necessária à aplicabilidade do direito, a criação de uma associação legalmente constituída, que representará todos os membros da comunidade coletivamente.

11 Afirma o decreto 6040/2007: “A PNPCT tem como principal objetivo promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições.”

o território quilombola é amplamente assegurado e que se trata de uma ocupação especial que em muito se diferencia das ocupações de posseiros comuns.

No mesmo decreto, temos também, como um dos objetivos específicos da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, a garantia aos povos e comunidades tradicionais de seus territórios e do acesso aos recursos naturais que tradicionalmente utilizam para sua reprodução física, cultural e econômica. Logo, o território quilombola não se restringe à moradia, que poderia ser trocada ou vendida pelo indivíduo sem maiores traumas. Mesmo sob a influência dos valores característicos da atual sociedade de consumo, para as comunidades quilombolas, a terra possui um significado completamente distinto do hegemônico. Para eles, a terra não tem um valor comercial, não determina um vínculo estritamente econômico, mas sim um elo que mantém a união do grupo, e que permite sua continuidade no tempo através de sucessivas gerações, possibilitando a preservação da cultura, dos valores e do modo peculiar da vida da comunidade étnica (RIOS, 2008).

Nessa vertente, o programa “Titulação” do ITER só seria legítimo ao titular o território quilombola como um todo, e não somente o espaço ocupado pelas famílias e suas respectivas lavouras, respeitando a particularidade étnica daquele povo, procedendo de acordo com a Constituição e o ordenamento infraconstitucional. Nem a posse individual, nem a coletiva, cogitadas pelo ITER, resolveriam a regularização fundiária dos remanescentes dos quilombos, pois a questão quilombola vai além da legitimação da posse. É benfazejo reiterar que a preservação do território quilombola é questão cultural e não somente fundiária¹².

Em decorrência, a regularização de territórios quilombolas se difere drasticamente da regularização de terras de posseiros. Ademais, o espaço físico proposto para regularização pelo ITER – áreas de moradia e áreas

12 O Procurador Regional da República Daniel Sarmiento, (RETIRAR A VÍRGULA) afirma em parecer: “não é apenas o direito dos membros de cada comunidade de remanescentes de quilombo que é violado quando se permite o desaparecimento de um grupo étnico. Perdem também todos os brasileiros, das presentes e futuras gerações, que ficam privados do acesso a um “modo de criar, fazer e viver”, que compunha o patrimônio cultural do país Brasil. Portanto, pode-se afirmar que o art. 68 do ADCT, além de proteger direitos fundamentais dos quilombolas, visa também à salvaguarda de interesses transindividuais de toda a população brasileira” (BRASIL, 2006).

produtivas – não abrange todo o território que de fato as comunidades quilombolas têm direito.

A REGULARIZAÇÃO DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS E SUAS DISTINÇÕES DIANTE DA REGULARIZAÇÃO DE POSSEIROS EM GERAL

Considerando o princípio da especialidade, questiona-se a aplicação da Lei Estadual 11.020/93, alterada pela Lei Estadual 12.416/96, no que diz respeito à regularização de territórios quilombolas. O Decreto nº 4887, de 2003, já em seu primeiro artigo, deixa claro que:

Art. 1º: Os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de que trata o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, serão procedidos de acordo com o estabelecido neste Decreto.

Assim, tratando-se de regularização das áreas devolutas rurais ocupadas por quilombolas, o procedimento a ser seguido é o estabelecido no Decreto nº 4.887/03, uma vez que a Lei estadual, que fundamenta o programa do ITER, nº 11.020/93, alterada pela lei 12.416/96, estabelece o procedimento de regularização da posse das terras devolutas estaduais de um modo geral, não diferenciando o processo de regularização da posse das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos e das ocupadas pelos demais posseiros. O decreto em questão, por sua vez, regula uma situação específica, a das comunidades remanescentes dos quilombos.

O decreto 4887/03 determina que:

Art. 3º “compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.”

Adiante, o art. 12 diz:

“Em sendo constatado que as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidem sobre terras de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos Municípios, o INCRA encaminhará os autos para os entes responsáveis pela titulação.”¹³

Nesse ponto, é importante esclarecer que, mesmo que as terras devolutas em questão pertençam ao Estado de Minas Gerais, sendo então o ITER competente pela titulação dessas terras, esse deveria, posteriormente ao repasse dos autos, proceder de modo a reconhecer a particularidade do território quilombola, em consonância e cooperação com a atuação do INCRA, observando o decreto em tela e a instrução normativa nº 49/08¹⁴. A Lei Estadual de Minas Gerais nº 11.020/93, que fundamenta o programa do ITER, também afirma que o Estado reconhecerá como legítima a propriedade ocupada pelos remanescentes dos quilombos, nos termos do art.68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição da República. Porém, como dito anteriormente, a mesma lei não faz diferenciação ao procedimento, para concessão ou alienação de terras devolutas do Estado de Minas Gerais, entre territórios quilombolas e as terras de posseiros. Essa ausência de diferenciação fica patente no texto legal, como se observa nas normas condizentes à legitimação de posse. A referida lei diz:

Art.20 Tem direito à legitimação de posse quem, não sendo proprietário de imóvel rural, ocupe terra devoluta cuja área não exceda 250 ha (duzentos e cinquenta hectares), tornando-a produtiva com o seu trabalho e o de sua família e tendo-a como principal fonte de renda. Art. 21 - A legitimação de posse consiste no fornecimento de licença de ocupação, pelo prazo mínimo de 4 (quatro) anos, findo o qual o ocupante terá preferência para aquisição do domínio, desde que atendidos os requisitos

13 O decreto nº4887/03 também faz referência à ocupação quilombola em outros tipos de terras que não sejam devolutas: “Art. 10. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidirem em terrenos de marinha, marginais de rios, ilhas e lagos, o INCRA e a Secretaria do Patrimônio da União tomarão as medidas cabíveis para a expedição do título; Art. 11. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos estiverem sobrepostas às unidades de conservação constituídas às áreas de segurança nacional, à faixa de fronteira e às terras indígenas, o INCRA, o IBAMA, a Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional, a FUNAI e a Fundação Cultural Palmares tomarão as medidas cabíveis, visando garantir a sustentabilidade dessas comunidades, conciliando o interesse do Estado; Art. 13. Incidindo nos territórios ocupados por remanescentes das comunidades dos quilombos título de domínio particular não invalidado por nulidade, prescrição ou comisso, e nem tornado ineficaz por outros fundamentos, será realizada vistoria e avaliação do imóvel, objetivando a adoção dos atos necessários à sua desapropriação, quando couber.”

14 A instrução normativa nº 49/08, juntamente com o decreto nº 4887/03, regulamenta todo o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos.

previstos no artigo 18 desta Lei.

§1º - A licença de ocupação será intransferível “intervivos” e inegociável, não podendo ser objeto de penhora ou de arresto.

§ 2º - A licença de ocupação é documento hábil para obtenção de:

I - licença necessária ao uso da terra;

II - crédito rural.

Na legitimação de posse, são requisitos os pressupostos do art. 18 da mesma lei: aquele que tornar economicamente produtiva a terra devoluta estadual e comprovar sua vinculação pessoal à terra terá preferência para adquirir-lhe o domínio. Em seguida, o art.19 define “vinculação pessoal à terra” como a residência em localidade que permita ao ocupante ou a seus familiares assistência permanente à área e a sua efetiva utilização econômica. Como se vê, tais requisitos não abrangem as especificidades do território quilombola. É claro que a vinculação pessoal é necessária para preferência de aquisição de domínio, porém, no meio quilombola, o que temos é muito mais que vinculação pessoal, temos também a vinculação coletiva¹⁵, que abrange não só a produção econômica, mas também a cultural e social. A terra é o elemento que congrega o grupo e fundamenta relações sociais. Reiterando, a legitimação de posse como apresentada no programa “Titulação” é um procedimento de concessão de terra devoluta estadual para posseiros no geral, não trata, em suas particularidades, da situação dos quilombolas.

15 A ocupação quilombola é totalmente divergente das ocupações de posseiros assim como afirma **Mariza Rios** “na estrutura agrária brasileira, experiências chamadas de “ocupações especiais”, “situações fora do comum”, e, mais que isso, contrárias ao direito formal instituído. Essas situações, como as chamadas terras de uso comum, não correspondiam à noção legal de “terras coletivas”, e nem a “terras comunais”. Assim definiu Almeida que a ocupação quilombola “compreende uma constelação de situações de apropriações de recursos naturais (solo, hídricos florestais), utilizando-os segundo uma diversidade de formas e com inúmeras combinações diferenciadas entre o “uso privado” e o “comum”, perpassadas por fatores étnicos, de parentesco e sucessão, por fatores históricos, político-organizativos e econômicos, consoantes às práticas e representações próprias. O surgimento das ‘chamadas terras de preto, terras de santo e terras de índio tal como definidas e acatadas pelos próprios grupos sociais que estavam em circunstância de tensão social e conflito’ tem aí sua origem”.

O TERRITÓRIO QUILOMBOLA COMO PROPRIEDADE COLETIVA *SUI GENERIS*

Segundo a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, promulgada pelo decreto nº5051/04, o conceito de território abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos quilombolas ocupam ou utilizam de alguma outra forma (art. 13).¹⁶

Ao abordar a questão do território quilombola, é importante destacar que o ordenamento brasileiro, que já foi marcado pelo individualismo jurídico, passou a reconhecer em seu texto constitucional, a partir de 1988, uma forma de propriedade diferenciada, dentro de uma pluralidade cultural, social e étnica surpreendente. Tal avanço se insere em um movimento histórico de expansão dos direitos fundamentais pelo reconhecimento dos direitos sociais que se origina no movimento zapatista e na Constituição Mexicana de 1917 e perpassa todo o continente:

Os sistemas jurídicos constitucionais, antes fechados ao reconhecimento da pluriculturalidade e multietnicidade, foram reconhecendo, um a um, que os países do continente têm uma variada formação étnica e cultural, e que cada grupo humano que esteja organizado segundo sua cultura e viva segundo sua tradição, em conformidade com a natureza da qual participa, tem o direito à opção de seu próprio desenvolvimento. Esses novos direitos têm como principal característica o fato de sua titularidade não ser individualizada (MARÉS, 2003, p. 17,18, apud RIOS, 2008).

Segundo a supracitada convenção 169, os governos devem respeitar a importância especial que a relação com o território possui para as culturas e valores espirituais dos povos quilombolas e adotar as medidas que sejam necessárias para determinar os espaços que estes povos ocupam tradicionalmente, garantindo a proteção efetiva dos seus direitos à propriedade. Além disso, estabelece que, em casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para assegurar o direito dos povos quilombolas de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles,

¹⁶ A convenção 169 também afirma que: “os direitos dos povos interessados aos recursos naturais existentes nas suas terras deverão ser especialmente protegidos. Esses direitos abrangem o direito desses povos a participarem da utilização, administração e conservação dos recursos mencionados. E determina que em caso de pertencer ao Estado a propriedade dos minérios ou dos recursos do subsolo, ou de ter direitos sobre outros recursos, existentes nas terras, os governos deverão estabelecer ou manter procedimentos com vistas a consultar os povos interessados, a fim de se determinar se os interesses desses povos seriam prejudicados, e em que medida, antes de se empreender ou autorizar qualquer programa de prospecção ou exploração dos recursos existentes nas suas terras. Os povos interessados deverão participar sempre que for possível dos benefícios que essas atividades produzam, e receber indenização equitativa por qualquer dano que possam sofrer como resultado dessas atividades.”

mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades etnicoculturais e de subsistência. Aos quilombolas, também é assegurado o respeito às modalidades, estabelecidas por esse povo, de transmissão dos direitos sobre a terra entre os seus membros.

A convenção 169 também estabelece que cabe aos órgãos competentes consultar os membros das comunidades sempre que for considerada sua capacidade para alienarem suas terras ou transmitirem de outra forma os seus direitos sobre essas terras para fora de sua comunidade. E, por fim, a referida convenção protege os quilombolas contra pessoas alheias a esses povos, que possam se aproveitar dos costumes dos mesmos ou do desconhecimento das leis por parte dos seus membros para se arrogarem a propriedade, a posse ou o uso das terras a eles pertencentes.

Tendo em vista o que estabelece a convenção, antes da efetivação do programa de regulamentação da propriedade, as comunidades quilombolas têm o direito de aprovar o procedimento a ser realizado. O INCRA assegura a participação dos quilombolas em todas as fases anteriores à titulação da terra e durante o processo de titulação, garante a defesa dos interesses dos quilombolas nas questões surgidas em decorrência da titulação das suas terras. Porém, não existe no programa do ITER nenhuma regra que estabeleça claramente o procedimento a ser realizado com as comunidades quilombolas. E, mesmo que a titulação venha proceder da mesma maneira que a referente à posseiros comuns, seguindo os regimentos referentes à titulação individual ou coletiva em geral, as comunidades quilombolas devem sempre ser previamente consultadas.

No propósito de regularização dos territórios quilombolas, não se pode prescindir de ações direcionadas ao esclarecimento e à conscientização das comunidades que habitam terras devolutas do Estado de Minas Gerais. Tais ações devem esclarecer aos membros da comunidade as normas que regulam o programa do ITER, o procedimento do INCRA, além de todos os direitos dos remanescentes de quilombo, para que eles decidam qual a melhor solução para a regularização fundiária deles.

Ignorando a especificidade da propriedade quilombola, o ITER insiste em efetivar seu programa “Titulação”, pretendendo dar às comunidades a posse individual de cada família, quando assim requerido pela comunidade, ou a posse coletiva da terra – não do território – em

nome da associação quilombola. Tal situação pode agravar em muito as situações de conflitos nas comunidades e, ainda, dificultar ou mesmo paralisar a já morosa política de titulação de territórios quilombolas desenvolvida pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA.

O ITER também deve apresentar aos membros da comunidade as dificuldades que o procedimento para regularização encerra, desde os conflitos que podem surgir entre os membros da comunidade, se a titulação for individual e não existir um consenso de qual área é de quem, qual plantação é de quem, e para quem serão tituladas as áreas de uso comum ?; até os problemas para se formar uma associação, no caso de título coletivo.

O DESAFIO DE CONSTITUIÇÃO DE ASSOCIAÇÕES QUILOMBOLAS: PASSO NECESSÁRIO À REGULAMENTAÇÃO DO TERRITÓRIO

Independentemente do procedimento adotado para a titulação das propriedades quilombolas, seja o proposto pelo ITER, seja o proposto pelo INCRA, a dificuldade em se formar associações em tais comunidades tem se colocado como empecilho para qualquer solução (VIVAS, 2008, p. 38-41).

Durante o Terceiro Encontro das Comunidades Quilombolas do Estado de Minas Gerais¹⁷, promovido pela Federação dos Quilombos de Minas Gerais – N’Golo, com a participação da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social – SEDESE – e o Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva – CEDEFES – foi constatado que muitas comunidades não possuem Estatuto Social e, por conseguinte, não estão organizadas juridicamente na forma de associação. Em outros casos, as comunidades possuem estatuto, mas ele não foi registrado no Cartório de Registro Civil das Pessoas Jurídicas. Por sua vez, algumas comunidades que possuem estatuto registrado já se constituíram na forma de associação. No entanto, o Estatuto levado a registro não está de acordo com os parâmetros estabelecidos pelo Código Civil, sendo passíveis de declaração de nulidade.

Além disso, são obstáculos: a onerosidade e a morosidade do processo de constituição, registro das associações e cadastramento

17

Realizado entre os dias 27 e 30 de dezembro de 2008, na cidade de Belo Horizonte.

da pessoa jurídica delas. Conjuntamente, o desconhecimento da lei e das vantagens de se constituir uma associação nas comunidades dos remanescentes dos quilombos dificultam a mobilização da comunidade em torno do interesse de se formar tal associação.

Muito embora o ideal associativista prime pela autogestão, isto é, pela autonomia das comunidades na condução de seu destino e na configuração das normas que irão pautar sua organização social, a maioria dessas comunidades, sem apoio institucional – governamental ou não – que lhes proporcionem assistência jurídica direcionada ao fomento da constituição formal das associações quilombolas – não conseguirão, por si só, elaborar um Estatuto Social apto e, conseqüentemente, instituírem-se, enquanto associações, no cumprimento de requisito indispensável à proteção jurídica de seu território.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os problemas referentes à regularização fundiária não atingem somente o programa do ITER, afetando também os procedimentos do INCRA. Os dois órgãos encontram muitas dificuldades, tanto em relação às comunidades quilombolas, quanto à falta de profissionais especializados para agilizar a regularização. Ademais, frequentemente se deparam com aqueles, posseiros ou não, que afirmam ser “donos” das terras ocupadas pelos quilombolas e, por esse motivo, não concordam com a titulação das terras quilombolas.

Descendentes de homens e mulheres que se organizaram comunitariamente em busca de liberdade, os quilombolas têm vários direitos previstos em lei, muitos ainda somente ornamentam nosso ordenamento. Diante de todas as legislações referentes ao território quilombola, à reforma agrária, à regularização fundiária, a terras devolutas estaduais, ao procedimento adotado pelos órgãos responsáveis pela regularização fundiária, o programa “Titulação” do ITER não procederá corretamente com os remanescentes de quilombo se insistir em tratá-los como posseiros em geral e não reconhecer que a regulamentação fundiária das terras quilombolas não pode se sobrepor ao reconhecimento étnico e cultural de seu território. Porém, se o ITER consultar os membros dessas comunidades, e estes, tendo

conhecimento prévio de todos os seus direitos, entenderem o programa “Titulação” como instrumento adequado à solução da questão fundiária de suas respectivas comunidades, não há nada que impeça que o referido programa seja efetivado nas comunidades que o aceite, sendo necessário, contanto, que se estabeleçam políticas direcionadas a evitar a fragilização dos meios de reprodução do modo de vida do grupo a médio e longo prazo.

Não se pode reduzir os membros das comunidades quilombolas, em sua representatividade histórica, étnica e cultural, à condição de pequenos posseiros individualmente identificados. A proteção dos territórios quilombolas não se limita à questão fundiária. Também não caracteriza tão somente o pagamento de uma dívida a um povo vítima de injustiças. Respeitar os direitos dos remanescentes de quilombos à manutenção de sua identidade comunitária através do reconhecimento de seu território significa reafirmar o direito da atual e das futuras gerações de brasileiros de conhecer e conviver, nesse particular, com a riqueza existencial e cultural do nosso país.

REFERÊNCIAS

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*, de 5 de outubro de 1998. Disponível em <www.senado.gov.br/sf/legislacao/const> Acesso em: 14nov.2008.

BRASIL. *Decreto n.4887*, de 20 de novembro de 2003. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm> Acesso em: 30nov.2008.

BRASIL. *Decreto n.5051*, de 19 de abril de 2004. Disponível em: <http://quilombos.files.wordpress.com/2007/12/decreto_5051_de_19_de_abril_de_2004.pdf> Acesso em: 1jan.2009.

BRASIL. *Decreto n.6040*, de 07 de fevereiro de 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm> Acesso em: 10jan.2009.

BRASIL. *Instrução Normativa n.49*, de 29 de setembro de 2008. Disponível em: <<http://quilombos.files.wordpress.com/2008/10/>>

instrucao_normativa_49_incra.pdf> Acesso em: 23dez.2008.

CEDEFES, Centro de documentação Eloy Ferreira da Silva. *As comunidades quilombolas no século XXI*. (Sem dados tipográficos).

FIUZA, César. *Direito Civil*: curso completo. 7. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2003.

GOMES, Orlando. *Direitos Reais*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1976.

GUIMARÃES, Deocleciano Torrieri. *Dicionário Técnico Jurídico*. 8ªed. São Paulo: Ridell, 2006.

GUSTIN, Miracy B. S; DIAS, Maria Tereza Fonseca. *(Re)pensando a pesquisa jurídica*. 2ªed. Belo Horizonte: Del Rey, 2006

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Ministério do Desenvolvimento Agrário (Brasil). *Institucional*. Disponível em: < <http://www.incra.gov.br/>> Acesso em: 2 dez.2008.

INSTITUTO DE TERRAS DO ESTADO DE MINAS GERAIS (Minas Gerais). *Cidadania no Campo*. Disponível em: <<http://www.iter.mg.gov.br/nivel.php?type=2>> Acesso em: 1dez.2008.

INSTITUTO DE TERRAS DO ESTADO DE MINAS GERAIS (Minas Gerais). *Titulação*. Disponível em: <<http://www.iter.mg.gov.br/nivel.php?type=2>> Acesso em: 1dez.2008.

MINAS GERAIS. *Constituição do Estado de Minas Gerais*, de 21 de setembro de 1989. Disponível em: <www.almg.gov.br/index.asp?grupo=legislacao&diretorio=coes&arquivo=constituicao_estadual> Acesso em: 14nov.2008.

MINAS GERAIS. *Lei n. 11020*, de 08 de janeiro de 1993. Disponível em: <http://hera.almg.gov.br/cgi-bin/nph-brs?d=NJMG&f=S&l=20&n=&p=1&r=0&u=http%3A%2F%2Fwww.almg.gov.br%2Fnjmg%2Fchama_pesquisa.asp&SECT1=IMAGE&SECT2=THESOFF&SECT3=PLUROFF&SECT6=HITIMG&SECT7=LINKON&SECT8=DIRINJMG&SECT9=TODODOC&co1=E&co2=E&co3=E&s1=&s2=11020&s3=1993&s4=>> Acesso em: 10nov.2008.

MINAS GERAIS. *Lei n. 12416*, de 26 de dezembro de 1996. Disponível em: <<http://hera.almg.gov.br/cgi-bin/nph-brs?co1=e&d=NJMG&p=1&u=/>

netahtml/njmg.html&SECT1=IMAGE&SECT2=THESON&SECT3=PLUROFF&SECT6=HITIMG&SECT7=LINKON&l=20&r=1&f=G&s1=12416&SECT8=TODODOC> Acesso em: 10nov.2008.

MINAS GERAIS. *Decreto n.44505*, de 20 de abril de 2007. Disponível em <http://hera.almg.gov.br/cgi-bin/nph-brs?d=NJMG&f=G&l=20&n=&p=1&r=1&u=http://www.almg.gov.br/njmg/chama_pesquisa.asp&SECT1=IMAGE&SECT2=THESOFF&SECT3=PLUROFF&SECT6=HITIMG&SECT7=LINKON&SECT8=DIRINJMG&SECT9=TODODOC&co1=E&co2=E&co3=E&s1=&s2=44505&s3=2007&s4=>> Acesso em: 14dez.2008.

MINAS GERAIS. *Emenda Constitucional n.34*, de 08 de julho de 1998. Disponível em <http://hera.almg.gov.br/cgi-bin/nph-brs?d=NJMG&f=G&l=20&n=&p=1&r=1&u=http://www.almg.gov.br/njmg/chama_pesquisa.asp&SECT1=IMAGE&SECT2=THESOFF&SECT3=PLUROFF&SECT6=HITIMG&SECT7=LINKON&SECT8=DIRINJMG&SECT9=TODODOC&co1=E&co2=E&co3=E&s1=&s2=44505&s3=2007&s4=>> Acesso em: 1jan.2009.

MINAS GERAIS. *Lei n.7373*, de 03 de outubro de 1978. Disponível em <http://hera.almg.gov.br/cgi-bin/nph-brs?d=NJMG&f=G&l=20&n=&p=1&r=1&u=http://www.almg.gov.br/njmg/chama_pesquisa.asp&SECT1=IMAGE&SECT2=THESOFF&SECT3=PLUROFF&SECT6=HITIMG&SECT7=LINKON&SECT8=DIRINJMG&SECT9=TODODOC&co1=E&co2=E&co3=E&s1=&s2=7373&s3=1978&s4=>> Acesso em: 20dez.2008.

PEREIRA, Caio Mário da Silva. *Instituições de Direito Civil*. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1999. v. 4.

PROCURADORIA REGIONAL DA REPÚBLICA (Brasil). Parecer. *A Garantia do direito à posse dos remanescentes de quilombos antes da desapropriação*. Procurador Regional da República Daniel Sarmento. 09 de outubro de 2006. Disponível em: <http://74.125.47.132/search?q=cache:U408AsEqmesJ:www.cpis.org.br/acoes/upload/arquivos/AGarantiadoDireitoaPosse_DanielSarmento.pdf+A+GARANTIA+DO+DIREITO+%C3%80+POSSE+DOS+REMANESCENTES+DE+QUILOMBOS&hl=pt-BR&ct=clnk&cd=1&gl=br> Acesso em: 15dez.2008.

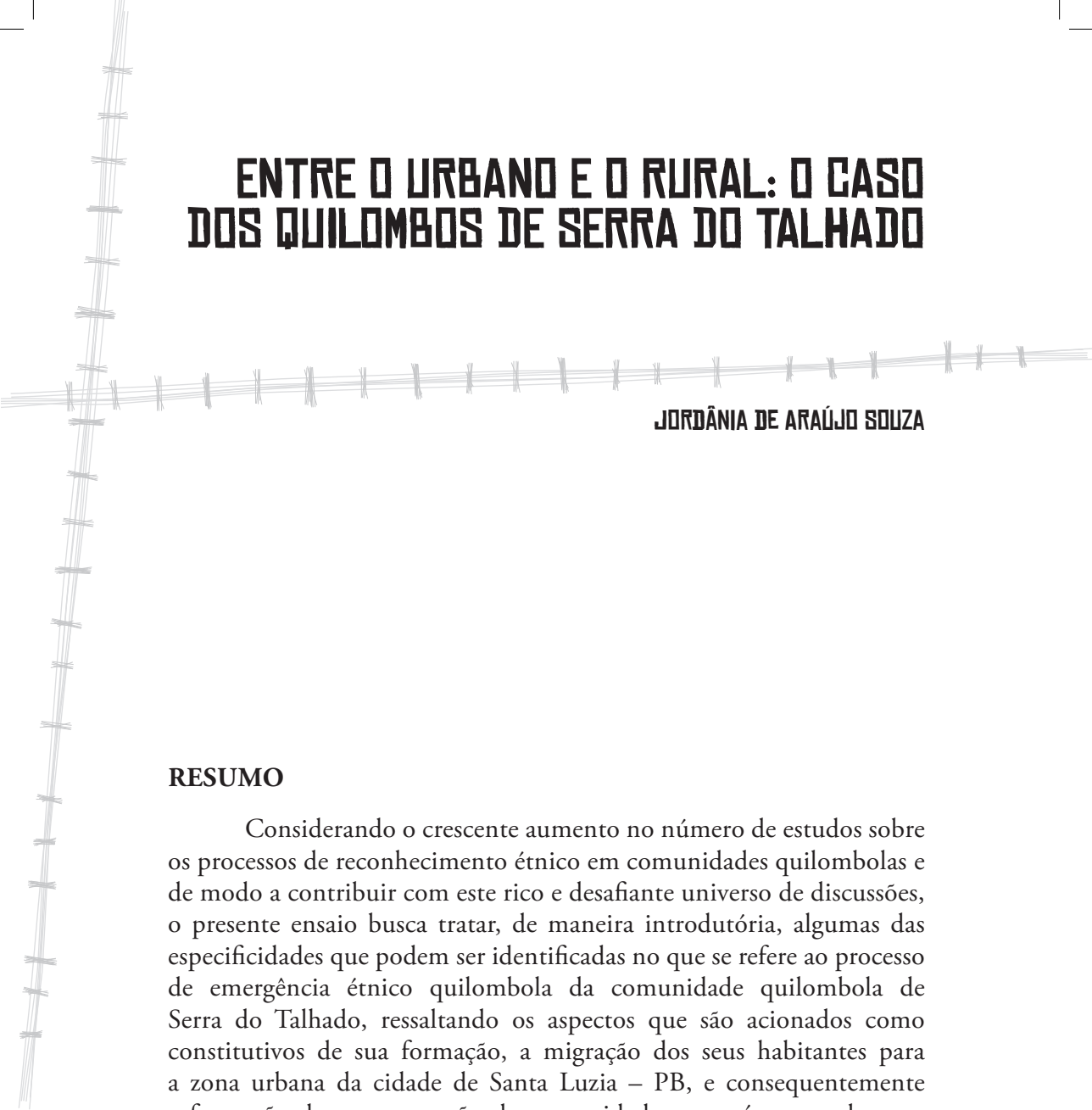
RIOS, Marisa. Territórios quilombolas: uma propriedade especial. *Dom Total*. Disponível em: <http://www.domtotal.com/direito/temas_detalhes.php?temId=426> Acesso em: 10dez.2008.

ROCHA, Ibraim José das Mercês. Reforma agrária: titulação coletiva de populações tradicionais do Pará. Elementos de experiência para um novo paradigma. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 4, n. 46, out. 2000. Disponível em: <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=1673>>. Acesso em: 15 dez. 2008.

VENOSA, Sílvio de Salvo. *Direito Civil: Direitos Reais*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2002. v. 5.

VIVAS, Marcelo Dayrell (Coord). *Cidadania, Direitos Humanos e Lideranças*: Coletânea de textos-base em comemoração aos 60 anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Belo Horizonte: EDH, 2008.

VIVAS, Marcelo Dayrell (Coord). *Quilombos de Minas*: Manual de Orientação Jurídica para a Criação de Associações Quilombolas. Belo Horizonte: EDH, 2008.



ENTRE O URBANO E O RURAL: O CASO DOS QUILOMBOS DE SERRA DO TALHADO

JORDÂNIA DE ARAÚJO SOUZA

RESUMO

Considerando o crescente aumento no número de estudos sobre os processos de reconhecimento étnico em comunidades quilombolas e de modo a contribuir com este rico e desafiante universo de discussões, o presente ensaio busca tratar, de maneira introdutória, algumas das especificidades que podem ser identificadas no que se refere ao processo de emergência étnico quilombola da comunidade quilombola de Serra do Talhado, ressaltando os aspectos que são acionados como constitutivos de sua formação, a migração dos seus habitantes para a zona urbana da cidade de Santa Luzia – PB, e consequentemente a formação de uma extensão da comunidade no perímetro urbano – Comunidade Urbana de Serra do Talhado –, resultado da ocorrência desse movimento migratório, o qual sugere uma análise que considere a nova situação vivenciada pela comunidade.

Palavras-chave: Identidade étnica, comunidades quilombolas e Talhado.

INTRODUÇÃO

No mundo moderno, acreditou-se que as identidades étnicas estavam fadadas ao desaparecimento, já que a modernização, aliada ao processo de urbanização, conduziria a construção de um sujeito livre das marcas tribais. Ao contrário, o que se apresenta é uma emergência que desafia os instrumentos conceituais da Antropologia. Os estudos desenvolvidos mais recentemente que utilizam as bases da teoria da etnicidade¹, cujo ícone é Fredrik Barth, têm atestado a permanência do fenômeno étnico.

No caso brasileiro em termos dos processos de reconhecimento étnico que vêm sendo instaurados em comunidades negras quilombolas, por exemplo, a teoria dos grupos étnicos tem sido quase que consensualmente utilizada. A abordagem sobre os quilombos, antes considerada campo de estudo de historiadores e arqueólogos, vem abrindo espaço para os antropólogos, que têm se ocupado com situações sociais concretas, estabelecendo contato com comunidades formadas por pessoas de carne e osso, que cobram tanto de historiadores quanto de antropólogos uma reflexão acerca dos conceitos que são utilizados nesse cenário. Referimo-nos a necessidade de se realizar uma leitura crítica da definição de quilombo ainda utilizada por muitos estudiosos, que insistem em trabalhar com um conceito inclinado a pensar os quilombos em momentos históricos passados. Tal postura nos apresenta definições bastante restritas, que desconsideram a multiplicidade de experiências históricas; nas palavras de Almeida (2002), é necessário que nos libertemos da definição arqueológica, da definição histórica *stricto senso* e de outras que se apresentam “frigorificadas”. Nesse caso, Almeida está se referindo às concepções que remontam ao período colonial, imperial e até mesmo republicano (que não produzira uma definição por crer que com a abolição da escravatura, o problema – quilombo – haveria acabado), e chama nossa atenção para o fato de que essas definições se encontram congeladas em momentos que não mais existem e, ainda mais, para a necessidade de se refletir algumas noções operacionais que são próprias aos estudos de comunidades quilombolas.

As comunidades remanescentes de quilombos têm nos últimos anos adquirido algumas conquistas. Em 1988, os “remanescentes de

1 Nas palavras de Manuela Carneiro da Cunha (1986) “a etnicidade é a hidra do século XX”. Serpente da mitologia grega, a Hidra, tinha muitas cabeças. Conta a lenda que quando um herói qualquer tentava cortar uma delas, da parte que havia sido decepada brotavam mais duas cabeças.

quilombos” foram inseridos pela primeira vez na Constituição Federal, através de um artigo que lhes garantia o direito à terra no caso de estes se encontrarem nela. Referimos-nos aqui ao Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). Tais conquistas são provenientes da ação desenvolvida pelo Movimento Negro, que já em 1986, no I Encontro de Comunidades Negras Rurais, tinha como ponto central de suas reflexões: “O Negro e a Constituição Brasileira”², postura essa que refletiu na atuação desses movimentos na demanda de solicitação de reconhecimento étnico.

Observamos algumas ambiguidades no modelo pelo qual os chamados “remanescentes de quilombos” são enunciados no artigo 68 e se tornam portadores do direito a partir dessa identidade. Como já foi destacado por muitos estudiosos desta temática³, o citado artigo constitucional atribui o direito àqueles que se encontram na terra, que passa a ser alvo de um processo de reconhecimento e titulação.

Almeida (op. cit.) considera essa aprovação mais voltada para o passado, para o que sobreviveu, ressaltando o fato de esse conceito ser muito mais jurídico e do erro que podemos incorrer ao utilizá-lo como algo estático, onde, se uma comunidade se enquadrar nesse modelo, ela tem parâmetros para ser reconhecida. A ênfase recai numa postura teórica-metodológica, pois se faz necessário considerar às situações vividas pelas comunidades que pleiteiam o reconhecimento, ressaltando o fato de que as histórias de vida dos grupos são nesse artigo menos relevantes que a terra.

Em uma condição de autorreconhecimento quilombola, legitimado pelo Estado Brasileiro desde que esse se tornou signatário da Convenção 169 da OIT, em 2002, devemos observar as especificidades de cada situação vivida, considerando os seus contextos e a realidade enfrentada. Contudo, o que vemos é que não são esses fatores os enfocados, mas sim conceitos dados, estabelecidos, como o que consta no artigo 68 da Constituição Federal ou até mesmo um conceito utilizado em 1740 para designar o que é quilombo.

A aprovação do Artigo 68 do ADCT, considerada enquanto uma medida de reparação aos negros pela dívida histórica da sociedade

2 Para mais detalhes ver MELO, 2007.

3 Ver O'Dwyer, Almeida, Arruti, dentre outros.

brasileira para com a população afrobrasileira, não levava em consideração a possibilidade da existência de tantas comunidades negras a reivindicar tal direito, número calculado atualmente em 1.248⁴. Tal emergência demandou a necessidade da elaboração de novas reflexões acerca desses processos, o que exigiu a inserção de outros campos de conhecimento até então não acionados nos estudos sobre comunidades quilombolas, dentre os quais podemos destacar a participação dos profissionais de Antropologia, como também uma leitura mais processualista, evitando a repetição de visões mais essencializadoras sobre o fenômeno.

A atuação dos profissionais da Antropologia nos processos de reconhecimento de comunidades remanescentes de quilombo, através da Associação Brasileira de Antropologia⁵ (ABA), foi fundamental no que tange a elaboração de questionamentos direcionados a noções como remanescentes de quilombo. Para aqueles, não deveríamos usá-las, considerando pré-julgamentos, mas sim enfatizar a necessidade de que diante da possibilidade da aplicação do direito constitucional às comunidades remanescentes de quilombo, a análise dos fatos seja percebida também a partir do ponto de vista do grupo ao qual vai ser aplicado o reconhecimento legal.

A preocupação dos antropólogos que têm como objeto de estudo as comunidades “remanescentes de quilombos é justamente voltada para a necessidade de se trabalhar com um conceito mais adequado ao universo vigente, visto que os conceitos já abordados se remetem ao passado sem se considerar o que essas comunidades são hoje. A ABA, ao tratar da questão quilombola, vai atentar para o fato de não se observar os quilombos como resíduos arqueológicos de uma ocupação temporal; em outras palavras, é necessário desfazer a ideia de isolamento que o termo implica, e de população homogênea. Assim, essa considera que não há um conceito estático de quilombo, ressaltando-o como contemporâneo e dinâmico.

Portanto, deve-se avaliar cada reconhecimento ou processo de reconhecimento de forma particular, posto que são inúmeras as situações com as quais os antropólogos podem se deparar. Para tanto, como mostra Oliveira (2005), o antropólogo pode se colocar como perito nos processos de identificação étnica e territorial, só que para isso não

4 Dados colhidos no site www.palmares.gov.br em 24 de outubro de 2008.

5 Através do Grupo de Trabalho da ABA sobre Terra de Quilombo reunido em 1994, muitas foram as discussões desenvolvidas. A partir desse, os antropólogos definiram uma nova perspectiva para trabalhar a questão das comunidades quilombolas.

há um manual no qual o antropólogo vai encontrar os passos que deve seguir. O antropólogo deve realizar incursões ao campo, utilizando-se o “método por excelência da Antropologia, a etnografia”. Cabe, então, a esse profissional observar a situação social da comunidade onde vai realizar a pesquisa, de forma que priorize as “características nativas de autoidentificação” (OLIVEIRA, 2005: 148).

Levando em consideração tais questões com relação ao processo de emergência do reconhecimento étnico quilombola, a idéia desse ensaio é apresentar, de forma introdutória, a Comunidade Quilombo de Serra do Talhado, ressaltando desde as histórias que são contadas de sua formação, ao processo migratório enfrentado por ela, que resultou na formação de uma extensão da comunidade no perímetro urbano – Comunidade Urbana de Serra do Talhado⁶.

A COMUNIDADE OLHO D'ÁGUA TALHADO

São diversas as histórias a respeito da comunidade do Talhado, abordadas tanto em trabalhos acadêmicos como em jornais e revistas. A mais recorrente delas é a seguinte: o local onde hoje se localiza a comunidade “Olho D'Água Talhado”⁷ teria sido um ambiente desabitado até o ano de 1860, período no qual se acredita tenha começado a ser povoado. Em torno dessa história, conta-se que José Bento Carneiro (Zé Bento) e sua esposa Cecília Maria da Purificação (Cizia) foram os primeiros a habitar a região. Zé Bento era carpinteiro e Cecília era louceira, e que antes de se instalarem na região do Talhado, haviam permanecido na região da Pitombeira⁸; essa região, à época, pertencia ao município de Santa Luzia e atualmente pertence ao município de Várzea – vizinho à Santa Luzia.

Em alguns jornais e revistas, encontramos reportagens que trazem histórias às mais variadas. Uma delas apresenta a seguinte narrativa: “Os negros do Quilombo do Talhado, herdeiros de José Bento Carneiro, fugitivo dos caçadores de escravos do Piauí no período que antecedeu a abolição, se encontram atualmente bastante desvinculados de sua memória” (Revista em Dia, 1988, p.22).

6 Visando evitar confusões no que tange a utilização das denominações das comunidades, buscaremos nos referir, no presente trabalho, à comunidade urbana do Talhado através do bairro, no qual ela se encontra localizada, qual seja o bairro São José, embora tal comunidade não compreenda toda a extensão desse bairro, que se encontra em processo de demarcação.

7 Essa refere-se à denominação inicial recebida pela comunidade.

8 A comunidade da Pitombeira também foi reconhecida como remanescente de quilombo, no ano de 2005.

Em outra revista, a voz de um dos moradores da comunidade é utilizada de modo a retomar a origem da comunidade: “nós, da nossa parte, nós têm duas partes. Tem a parte do caboclo e tem a parte do nego do Piauí. Do Piauí veio o Joaquim Carneiro, Mane Bonifácio, um chamado Clementino, três irmãos” (Sr. Severino Carneiro de Oliveira, conhecido como Severino de Tônia). O repórter chama a atenção para o fato de que Joaquim Carneiro era bisavô de seu Severino e acrescenta: “no estado de origem vivia de trabalhar em fazenda e matar gente. Na Paraíba, carregou Cândida Gomes, filha de Cota de Caiçara, cabocla brava, alva de olhos azuis, que foi ‘pegada no rio de São Gonçalo, a casco de cavalo e a dente de cachorro, no olho duma caibeira’” (Revista Cultura, 1981: 37-38)

Em um dos trabalhos acadêmicos mais recentes produzidos a respeito da comunidade do Talhado, o historiador Joselito Eulâmpio da Nóbrega (2007) realiza uma pesquisa, buscando em inventários e outros documentos, na cidade de Santa Luzia e em outras cidades, registros que possibilitem reconstituir e melhor compreender a origem da comunidade do Talhado. Em sua pesquisa, o autor encontra, através dos documentos e da memória dos moradores da comunidade do Talhado, mais informações ligadas à Cecília e sua ancestralidade, do que da ancestralidade de seu marido, José Bento Carneiro. A respeito dos antecedentes de Zé Bento, os dados encontrados correspondem aos descritos pela antropóloga Josefa Salete Barbosa Cavalcanti (1975). Cavalcanti defende a ideia de que Zé Bento seria primo cruzado patrilateral de Cecília; sua mãe – Prudência – teria vindo junto com Joaquim Carneiro para a região do Talhado. Já Nóbrega (2007) afirma que essa irmã de Joaquim Carneiro não aparece na memória dos moradores do Talhado e nos depoimentos coletados na comunidade, sendo a figura de Joaquim Carneiro a que aparece como referencial de origem, tendo ele se instalado na comunidade Brito – região próxima e que atualmente pertence ao município de Areia de Baraúna.

Nóbrega ainda nos apresenta em seu trabalho a ideia de que “ao contrário do que alguns estudiosos e jornalistas afirmam, a escolha desse lugar de difícil acesso e vitimado pela seca não é atribuída ao fato de Zé Bento ser um escravo fugido”, ele acrescenta ainda que os depoimentos dos moradores da comunidade “confirmam que o lugar disponibilizava, na época, recursos naturais compatíveis com os anseios do casal: madeira, caça do mato, mel e barro”. Todavia, não é nosso intento auferir qual a “real” origem da comunidade do Talhado,

mencionamos tais passagens para situar o leitor a respeito de como a origem da comunidade é apresentada de forma variada e como a origem se oferece a incursões tão polissêmica.

A VIDA NO TALHADO RURAL E O PROCESSO MIGRATÓRIO

As comunidades do Talhado, tanto rural quanto urbana, encontram-se localizadas na cidade de Santa Luzia, município esse situado a 260 km da capital da Paraíba – João Pessoa –, sendo que a área rural do Talhado se encontra localizada a 26 km do perímetro urbano da referida cidade.

A comunidade rural do Talhado chegou a ser povoada por 3.000 habitantes (entre as décadas de 50 e 70), sendo que no ano de seu reconhecimento enquanto comunidade remanescente de quilombo calcula-se que se encontravam na região 200 habitantes (2004) e, em 2007, residiam no Talhado apenas 120 pessoas. Uma parte dessa população que deixou a região reside atualmente na zona urbana da cidade de Santa Luzia. Nossas visitas à cidade mostraram que os bairros por eles ocupados em um número considerável são os bairros São José, São Sebastião, Nossa Senhora de Fátima e Vila, residindo nos dois primeiros o maior número desses habitantes.

A organização social dos Talhadinos foi abordada nos trabalhos acadêmicos citados anteriormente. Basicamente a população sobrevive da agricultura, pecuária e produção de louça.

A vida da comunidade do Talhado foi aludida também no documentário *Aruanda*, elaborado por Linduarte Noronha na década de 1960. Nesse documentário, a produção da louça é enfatizada enquanto prática econômica existente desde a fundação da comunidade, na verdade quase todo o documentário gira em torno da produção da cerâmica, com destaque para o processo de elaboração das peças, desde a busca pelo barro até a descida para a cidade, onde as louças eram negociadas na feira.

As louceiras relatam que para que se tenha uma peça finalizada, ela passa por 21 processos. A produção das peças tem início a partir da extração do barro e transporte dele, que em seguida passa por alguns procedimentos de tratamento e manuseio até a finalização da peça.

Embora sendo a principal atividade de manutenção econômica, a vida na comunidade não se resumiu à produção da cerâmica. A agricultura também era uma importante atividade para a sobrevivência da comunidade, dentre os principais produtos cultivados pelos moradores do Talhado, podem ser mencionados o feijão, milho, algodão, entre outras culturas; sendo os dois primeiros destinados ao consumo e o último destinado à venda.

Embora a rotina dos moradores do Talhado fosse exaustiva, sempre houve espaço para o divertimento. O forró Pé de Serra era a forma mais comum de entretenimento da comunidade. Segundo relatos, era comum alguns habitantes aprenderem a tocar observando aqueles que já sabiam; um dos músicos da comunidade conta que como as músicas, na época em que era mais moço, eram mais tocadas que cantadas, o repertório era composto basicamente por músicas de Luiz Gonzaga, Zé Calixto, Noca do Acordeom, Trio Nordestino e Sivuca. Essas melodias eram ouvidas no rádio e eles tentavam aprender a letra da música, o que dificultava o processo de aprendizagem, uma vez que a música que era transmitida em determinado momento do dia, geralmente demorava a ser apresentada novamente.

Embora a vida no Talhado fosse sofrida, os moradores da região se lembram sempre das festas celebradas no sítio e da sua alegria:

Eu não gostava de ir todas as festas não, mais assim quando tinha forró à gente ia, o marido queria ir a gente ia, lá tinha muita festa não sabe. Quando tinha menino, levava os meninos chegava lá deixava os meninos num canto lá, numa rede e ia se divertir a vida, dançar, brincar. Isso era nos sábados, domingo. (A. C., mulher, 56 anos, entrevista realizada em 05/10/2007).

As adversidades enfrentadas no Talhado pareciam ser amenizadas nos momentos festivos, no entanto a diminuição da regularidade de chuvas na região dificultou cada vez mais a vida dos moradores, levando a grande maioria a migrar da região rural e muitos se dirigiram á outras regiões do Estado ou em direção ao Sudeste do Brasil.

Nas conversas realizadas com alguns dos moradores do bairro São José (membros da Comunidade do Quilombo Urbano de Serra do Talhado), percebemos que o motivo que os levaram a migrar para a cidade é recorrente, todos saíram do Talhado porque este espaço já não

oferecia aos seus moradores condições de sobrevivência, sendo a seca um destacado motivo para que os Talhadinos abandonassem suas casas no sítio e viessem para a cidade, em busca de melhores condições de vida.

Nós viemos do Talhado, porque lá no Talhado à gente trabalhava fazendo louça, num sabe? Mais deixa que eram umas coisas, um sacrifício muito grande pra gente trazer um bocadinho de louça pra que, era perdendo noite de sono. Entendes? Perdendo noite de sono, pra puder chegar aqui cedo pra fazer a ferinha e voltar pra casa. Tinha que perder a noite da sexta-feira, ne! pra puder chegar aqui trazer no jumentinho com a carga, pra puder chegar aqui fazer a ferinha e voltar rapidinho pra trás de novo. (A. C., mulher, 56 anos, entrevista realizada em 05/10/2007).

Com tal depoimento, é possível perceber um pouco da rotina de alguns dos moradores do Talhado. Como a região da Serra do Talhado foi durante muitos anos castigada pela seca, a produção artesanal de cerâmicas acabou sendo para muitas famílias um importante instrumento de sobrevivência.

A produção da louça é considerada na comunidade como uma prática feminina, embora os homens auxiliem as suas esposas em alguns processos da produção delas. A eles, cabia o trabalho na roça, desde a preparação do terreno, o plantio até a colheita, seja na condição de diaristas para as propriedades ou sítios circunvizinhos, seja para a própria produção de subsistência do grupo familiar, o que não impedia que as mulheres os auxilhassem.

As dificuldades enfrentadas pelos moradores do Talhado acabaram por influenciar a saída deles de suas casas na zona rural. Como pudemos observar, o número de moradores do Talhado que têm abandonado a região tem sido crescente a cada ano, mesmo depois que a comunidade recebeu a certidão de autorreconhecimento quilombola.

UM NOVO ESPAÇO E A ESPERANÇA DE UMA NOVA VIDA

Os moradores do Talhado que migraram para a cidade se instalaram como já mencionamos alhures, em bairros periféricos da cidade de Santa Luzia. Nas conversas que tivemos com nossos informantes, registramos

que residem no bairro São José um número aproximado de 300 famílias⁹ que migraram em virtude das adversidades enfrentadas pela comunidade. Das razões que motivaram a vinda para a cidade, os problemas mais recorrentes, observados nos depoimentos coligidos, estão vinculados à seca, e consequentemente, à escassez agrícola; a vinda para a cidade pode ser analisada enquanto última esperança de sobrevivência:

Porque a seca botou a gente pra vim embora pra cá. Foi à seca que tangeu pra cá, porque se a mulher não tem vindo, nós tava lá ainda (D. J., homem, 63 anos, entrevista realizada em 08/09/2007).

As dificuldades enfrentadas no transporte e venda da louça também são mencionadas:

Porque as coisas ficaram muito difícil pra gente, num sabe? Ficou muito difícil mesmo. Aí a gente veio pra aqui, porque aqui, Maria lembra, que tinha um barro ali pra detrás, agente cavava o barro, fazia a louça aí vinha um comprador de Patos pra comprar essa louça, sabe? Aí ficou mais fácil pra nós, aí foi que a gente veio, mais deixa que, se agente tivesse condição de sempre, dizer assim, ter em que carregar, porque teve um tempo, né Maria, que houve umas crise tão grande que os pobrezinho dos jumento, não tinha condição de, não tinha força de chegar com uma carga dessa na rua, muitos deles caía puro caminho a gente era pelejando pra levantar eles, não era Maria, tudo isso eu nunca esqueci. (A. C., mulher, 56 anos, entrevista realizada em 05/10/2007).

Embora residindo na cidade, os moradores do bairro São José mantiveram os vínculos com a comunidade do Talhado. As terras que eles ocupavam quando moravam na região permanecem em poder da família, possibilitando que em períodos chuvosos alguns plantem, façam seus roçados ou mesmo que comprem alguns animais para deixar no sítio para engorda, pois em um momento de necessidade, eles podem ser usados como uma reserva de valor capaz de ser convertido no mercado em capital.

A aquisição de transportes automotores na região possibilitou que o traslado para a cidade fosse mais tranquilo, viabilizando assim uma maior mobilidade para os moradores tanto do Talhado quanto do bairro.

Em conversa com uma das moradoras mais idosas da

9

Esses dados não foram mensurados, correspondem aos números indicados pela Associação das Louceiras.

comunidade, antiga líder do Galpão das Louceiras, que reside no bairro há aproximadamente 15 anos, observamos um dado interessante, ela nos contou que quando decidiu vir para a cidade, trouxe consigo o seu instrumento de trabalho – o barro.

A minha família veio todinha para aqui e eu fui ficando lá mais essa menina ai fui ficando ai eles sempre pelejando para eu vim embora, e eu não, eu não vou não, eu não vou não, ai quando eu quiser ir eu vou, ai quando foi um dia eu destinei a vim, ai vim mesmo viu, mais meu barro de eu trabalhar eu trouxe para aqui para eu fabricar louça, ai eu disse só vou se for para eu trabalhar se for para eu não trabalhar eu não vou não, ai eu trouxe 7 sacos de barro, eu não esqueço nunca. (R. P., mulher, 76 anos, entrevista realizada em 08/09/2007).

Tanto para R. P. como para os demais moradores do bairro, com quem conversamos, a vida na cidade tornou-se mais fácil;

A vida lá no Talhado era uma vida sofrida, agora tudo melhorou sabe, porque lá no Talhado a gente assim que a gente começou, pronto minha mãe fazia louça no Talhado, pra gente vim pra cá agente trazia num jumento, carregava dois, três jumento, e vinha saía de casa a meia noite, onze hora da noite descendo essa, a serra de doutor Artur a estradinha bem estreitinha só cabia somente a carga do jumento sabe, e escuro a gente pra descer a serra sem ver né, mais o jumento já era acostumado vinha na trilha certinho sabe, ai num peitava nas, é porque lá é que nem, a gente passa as pedra num sabe, num lado e outro é pedra (J. B., homem, 44 anos, entrevista realizada em 26/06/2007).

Só que esse processo de mudanças não ocorreu tão rapidamente, mesmo vindo para a cidade os antigos moradores do Talhado enfrentaram situações difíceis:

Rapaz na época que eu vim pra cá eu vim numa situação de problema de saúde, a mulher adoeceu pra ter uma criança, ai do Talhado para chegar aqui também nós demos 17 viagens com essa mulher, tentando de ela conseguir uma melhor e sem conseguir os médicos tudo que fazia era errado num sabe, lá pros, quase os seis mês foi que descobriu que era uma criança morta, ai com isso eu gastei tudo quanto tinha pra conseguir chegar aqui quem me trouxe foi Sebastião Braz, chegamos de noite, quando nós chegamos aqui pai comprou uma casinha de taipa ali eu fui morar mais ele, ai eu corria daqui pra lá no tempo da emergência, corria

daqui pra lá, ai lá vai, lá vem, nesse tempo criar uma criança era uma pindaíba, ai ela ficou doente, quando ela melhorou ai eu adoeci, eu fui queimar uma louça, ai me deu uma, sei lá chovendo, eu me intoxiquei quase morro fiquemos quase passando fome, a minha sorte era Zé Ilton que era pequenininho ele pedia pra nós não sabe (A. P., homem, 61 anos, entrevista realizada em 04/10/2007).

Durante muito tempo, os moradores do bairro que faziam louça realizavam essas tarefas em suas casas, com a constante vinda de moradores do Talhado para cidade, a Prefeitura Municipal, depois de muitas solicitações, construiu um espaço, no qual as louceiras pudessem se reunir e produzir suas louças. O **Galpão das Louceiras de Santa Luzia** localiza-se no bairro São José, tendo sido inaugurado em Maio de 1994 e desde esse período, é para lá que a maioria das louceiras se dirigem para produzirem e venderem suas louças, uma vez que nos dias atuais raramente encontramos uma louceira vendendo suas peças na feira. Os compradores – que em sua maioria são de cidades circunvizinhas – vêm para o Galpão para negociar as peças. Atualmente, a estrutura do Galpão é muito precária; nele, não existindo água encanada, a rede de esgoto é deficitária, para além do fato de que como há muitos anos as louceiras trabalham nesse galpão, e não se fez uma reforma ou manutenção, o piso está cedendo.

É nesse galpão onde as louceiras trabalham, conversam e passam grande parte do dia. Quanto ao ganho da produção, o lucro é individual e cada uma ganha de acordo com a sua produção; a relação de proximidade com R. P. – antiga líder das louceiras – permite que algumas quando precisam vender as suas peças a procurem, embora ela não esteja mais na administração do galpão. Em virtude de problemas de saúde, ela não faz mais louça para vender, mas sempre que fomos à sua casa, lá estava ela ajudando suas netas e parentes na fabricação de louça, para além do fato de que ela atua enquanto agente intermediador entre as louceiras e os compradores.

Os homens do bairro, em sua grande maioria, realizam trabalhos informais, alguns trabalham em cerâmicas da cidade, onde produzem telhas, tijolos; outros são aposentados; mas a grande maioria desempenha atividades sazonais, são poucos os que ajudam suas esposas na produção da louça.

Os moradores negros do bairro São José residem em áreas periféricas dele, que é um dos maiores bairros da cidade de Santa Luzia.

Encontramos localizados nesse bairro o hospital da cidade – a Maternidade Sinhá Carneiro – este por sua vez atende a toda a população de Santa Luzia; duas escolas estaduais de ensino fundamental; duas escolas de ensino médio, sendo uma dessas, privada e a outra estadual; situa-se nesse bairro também uma sede da SAELPA¹⁰; uma sede da Coletoria – posto de fiscalização de cargas; uma praça pública; um posto de combustível; duas Igrejas Evangélicas e uma Igreja Católica – a Igreja de São José Operário; e foi recentemente inaugurado o Fórum Eleitoral da cidade.

A área ocupada pelos moradores negros que vieram do Talhado recebeu, no ano de 2005, uma certidão de autorreconhecimento como área quilombola emitida pela Fundação Cultural Palmares, na qual tal comunidade é designada como “Comunidade Urbana de Serra do Talhado”. A partir de nossas observações, pudemos perceber que o maior conglomerado dos moradores do Talhado, residente no bairro São José, possui casas nas ruas Arlindo Bento de Moraes, Antonio Moisés, Bela Vista e Antonio Gomes, sendo essas ruas compostas, em sua maior parte, por casas populares, construídas através de convênios com o poder público. Tal índice não implica a inexistência de moradores do Talhado em outras ruas no bairro, pelo contrário, entrevistamos pessoas que vieram do Talhado, residentes no bairro São José e que não moram em nenhuma das ruas descritas. O que queremos ressaltar é o fato de que essas ruas são ocupadas em sua totalidade por eles. Essa área fica localizada nos limites da zona urbana com a zona rural, inclusive o final da Rua Arlindo Bento de Moraes dá acesso a um dos caminhos que levam ao Talhado rural.

ENTRE O URBANO E O RURAL OU A EXTENSÃO DO TALHADO NA CIDADE

Aqueles que vieram do Talhado e começaram a se instalar no perímetro do bairro São José contam que quando chegaram à cidade, aquele espaço hoje ocupado por eles “era repleto de mato”, foi, então, naquela parte que limitava a cidade, a zona rural que muitos começaram a se acomodar. Como muitos deles vieram para a cidade tangidos pela seca e pelas dificuldades vividas no espaço rural, a esperança, obviamente, era a de uma vida melhor, na qual fosse possível a garantia

¹⁰ Órgão responsável pelo fornecimento de energia elétrica no Estado da Paraíba - Sociedade Anônima de Eletrificação da Paraíba.

da sobrevivência física do grupo familiar. No entanto, a cidade de Santa Luzia não ofereceu trabalho para todos e alguns homens foram forçados a deixar suas famílias e migrar para bem mais longe, em busca de um trabalho que lhes garantisse a sobrevivência. Sendo assim, as cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo surgem como a grande esperança de sobrevivência e de trabalho. As mulheres-esposas, por sua vez, deram continuidade, na cidade de Santa Luzia, à produção de louça, que ainda nos dias atuais é para parte do grupo um meio extremamente importante de sobrevivência. Tal prática já fora salientada por Cavalcanti (1975:30) como uma importante atividade para a continuidade do grupo. Poderíamos dizer que a produção da louça é um destacado traço diacrítico na construção da identidade da comunidade, que é acionada como uma prática passada de geração a geração.

Quando se instalaram na cidade, suas casas eram de taipa, sendo construídas próximas umas das outras, alguns moradores construíram fornos nos muros de suas casas, que serviam para queimar as peças que fabricavam, restando aos que não puderam construir os fornos, pedir aos vizinhos e/ou parentes para queimar a louça nos seus fornos. A produção da louça foi mantida na cidade, o que mudou foi o percurso para a feira, eles saíam do bairro nos sábados com suas peças para negociar na feira da cidade, sendo que algumas vezes os homens iam às feiras das cidades circunvizinhas.

Foi só em 1994 que as louceiras do bairro São José foram contempladas com a construção de um espaço coletivo para a produção da louça, esse espaço seria o Galpão, um lugar para a produção da cerâmica artesanal em Santa Luiza. A construção do Galpão possibilita uma nova situação para as louceiras; nele, a produção da louça ganha um caráter associativo, ou seja, enquanto antes a produção da louça nas casas aglomerava apenas parentes, no Galpão, instaura-se o que poderíamos chamar de uma nova família, onde não encontramos apenas relações de consanguinidade. Embora o lucro obtido seja por produção, todas as louceiras teriam obrigações mínimas para com a manutenção daquele espaço, que, doravante, tornou-se próprio a todas as artesãs.

A construção das casas próximas umas das outras, nos limites do bairro São José, permite aos moradores uma convivência maior entre eles, mas o fato de essas se localizarem em um bairro que os ligam ao centro da cidade também acaba por instaurar uma situação de contato entre eles e as demais pessoas da cidade.

Embora se encontrem ocupando um novo espaço, residindo na cidade, os moradores do bairro São José não cindiram seus laços de amizade e/ou parentesco com aqueles que permaneceram no Talhado. A vinda dos moradores do Talhado para o bairro São José é considerada como uma extensão da vida no Talhado, muitos dos que lá residem moram próximos, mantendo relações de sociabilidade. Os locais mais comuns onde se encontram são o Galpão das Louceiras¹¹, nos bares localizados na Rua Arlindo Bento e nas casas uns dos outros, realizando visitas.

Sempre que aqueles que se encontram na área rural do Talhado vêm à cidade de Santa Luzia, passam nas casas dos que moram no bairro São José, todos são parentes – como eles mesmo enfatizam –, quando não os visitam em suas casas, aparecem no Galpão ou param um pouco nos bares da Rua Arlindo Bento, que fica no caminho para o centro da cidade. Assim sendo, o bairro São José é, sem dúvida, um local por onde eles passam e onde podemos tentar encontrá-los, principalmente aos sábados – que é o dia em que ocorre a feira na cidade – ou no início do mês quando esses vêm à cidade receber suas aposentadorias.

As casas e os bares¹² da Rua Arlindo Bento, por darem acesso à saída para o Talhado, são pontos de espera dos moradores do Talhado, quando eles estão esperando o carro para irem para o sítio ou para levar as compras que foram realizadas. Ainda encontramos nessa área do bairro algumas casas de taipa, tendo sido a maioria reconstruída através de convênios com o poder público.

Os moradores do bairro têm um campo de convivência muito restrito, basicamente seus relacionamentos se dão no espaço do próprio bairro, como observamos no relato de padre João Saturnino, eles parecem se refugiar nos limites por eles ocupados. Embora os laços de amizade perpassem por todo o bairro, e mesmo cidade – eles enfatizam não possuir inimizades –, as relações de maior proximidade se dão com aqueles que também vieram do Talhado.

Como foi possível perceber através dos discursos dos moradores do bairro São José, os limites por eles ocupados são suficientes para a manutenção do grupo, com isso não estamos considerando que não haja

11 O Galpão das Louceiras apresenta-se como um ambiente importante de sociabilidade, as louceiras acreditam que através dele a comunidade torna-se mais conhecida tanto na cidade quanto fora dela; para elas, quando alguém chega à cidade interessado pelo Talhado, o Galpão é o lugar lembrado como ponto de referência.

12 Geralmente nos fins de semana, observamos em tais bares a presença de trios de forró da comunidade tocando.

contato entre eles e a sociedade envolvente, o que queremos ressaltar é que as fronteiras são acionadas pelo grupo a partir do que para eles é distintivo, ou seja, os membros do quilombo urbano da Serra do Talhado, mesmo compondo parte da cidade, utilizam elementos que os diferenciam dos demais membros e grupos dessa, quais sejam as relações de parentesco, a produção da louça e a prática do forró.

No que se refere à prática artística do forró, como mencionamos anteriormente, encontra-se há muito tempo presente na comunidade. Quando viviam na Serra do Talhado, era nos forrós¹³ que se instauravam os momentos de diversão e sociabilidade da comunidade, tal prática permanece nos dias atuais tanto na comunidade rural quanto urbana.

Todavia convém ressaltar que embora possamos encontrar alguns trios de forró na comunidade, apenas um deles tem a música como profissão, qual seja, o Trio Aruanda, formado por moradores do Quilombo Urbano de Serra do Talhado. Durante nossas visitas a cidade de Santa Luzia, observamos a inserção dos demais trios de forró no período do São João realizado nessa, esses por sua vez são geralmente contratados por algumas famílias do município para tocar em suas casas; no São João realizado no ano de 2007, pudemos observar alguns desses trios tocando em arraiais montados nas casas de algumas famílias santaluzienses, estando presente na programação principal apenas o Trio Aruanda.

Os moradores do bairro que migraram do Talhado sempre foram identificados como vindos de lá e mesmo diante de situações de discriminação não negaram sua origem, esses acreditam e acionam a sua descendência comum, embora sempre afirmem não se lembrar das histórias contadas por seus pais e avôs, acreditam que têm como precursor do grupo Zé Bento, sendo ainda importante para a comunidade o fato de que a produção da louça existe desde que o Talhado é Talhado, quando Cecília veio para a região do Talhado e encontrou no barro um meio de sobrevivência, sendo hoje um instrumento tanto econômico quanto identitário.

Observamos que a comunidade urbana de Serra do Talhado identifica os membros da comunidade a partir dos laços de parentesco

13 Neste momento, esse termo corresponde às festas realizadas na zona rural. Tais festas congregavam a comunidade do Talhado e algumas comunidades vizinhas, essas, por sua vez, eram realizadas nas casas de alguns moradores do Talhado que cobravam cota para a participação, como nos fora apresentado em alguns depoimentos.

e o que antes era negativo é hoje acionado como positivo, ser identificado como negro do Talhado parece ser hoje motivo de orgulho para parte da comunidade.

Os moradores negros do Talhado (tanto urbano quanto rural) falam que durante muito tempo a identificação desses com o lugar Talhado foi observada através das lentes do preconceito.

Isso daí varia. Alguns me vêem, me conhecem geralmente como morei, como sou do Talhado, outros me conhecem pelo, pela parte do racismo, tem uns que não querem, sabe, mas já leva por essa parte, fulana é do Talhado, a é negra do Talhado, alguns não levam pela parte do racismo, mais outros de uma forma involuntária levam sabe. (M. J., mulher, 19 anos, entrevista realizada em 25/06/2007).

Percebemos nos discursos dos moradores negros do bairro São José que havia uma negatividade relacionada à identidade Talhadina, processo esse que vem mudando, sendo que a comunidade vive um momento no qual acionar a identidade étnica do Talhado tem assumido uma postura positiva. Tal situação tem-se dado na concepção deles depois do reconhecimento da comunidade enquanto quilombola.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que foi apresentado, podemos perceber que a formação da comunidade urbana do Talhado se deu em virtude do processo de migração vivido por seus moradores. E que as condições precárias apresentadas por eles, junto com outras situações, como as antigas relações de parentesco e formas de sobrevivência, estão levando, atualmente, a que esses membros dispersos no bairro São José, voltem a se reagrupar a partir de sua velha identidade comum.

Embora tenham deixado suas casas, suas terras e seus familiares para se instalar em um novo espaço, percebemos nos discursos dos moradores do bairro que o contato com a comunidade não cessou; pelo contrário, o Talhado rural é sempre que possível visitado pelos que estão na cidade, sendo, todavia, mais recorrente a vinda à cidade daqueles que ainda moram no sítio, em virtude da prestação de serviços que são disponibilizados apenas na cidade, a saber, o recebimento da

aposentadoria, a compra de alimentos, dentre outros. Com isso, vemos que a vinda dos que migraram para esse novo espaço não resultou em uma ruptura no contato entre eles; pelo contrário, a instalação desses no bairro São José possibilitou aos moradores do Talhado rural um ponto de encontro, ou seja, o bairro São José configura-se como novo espaço de sociabilidade.

Observamos ainda que os moradores do bairro São José acionam a sua identidade étnica a partir de traços inerentes à comunidade do Talhado rural, de tal forma que eles se firmaram na cidade, preservando muitas das práticas vivenciadas na sua origem rural, que, entre outras, repetimos; as mais marcantes são: as relações de parentesco, a produção da louça e a prática do forró.

Conforme fica claro da leitura da obra de Weber (2004[1922]), um grupo étnico constitui-se a partir da crença subjetiva numa origem comum, através da qual os membros desse partilham valores e costumes. Tal sentimento de pertença faz gerar nos membros de uma comunidade étnica uma homogeneidade, ao mesmo tempo em que instaura um sentimento de heterogeneidade com relação aos grupos diferentes. A partir disso, o autor salienta que a crença numa “comunhão étnica” é despertada em situações de confronto, na qual a relação entre o “nós” e os “outros” é percebida.

Analisando a situação vivida pelos moradores negros do bairro São José, podemos observar quão relevantes são os estudos propostos por Max Weber e Fredrik Barth, no que tange a etnicidade.

A construção da identidade étnica dos moradores negros do bairro São José nos rememora a ideia baseada na dicotomia “Nós/Eles” – apresentada por esses autores – através da qual, os indivíduos se identificam e são identificados como pertencendo a determinado grupo. Essa ideia evidencia a afirmação de que o processo de identificação étnica é dinâmico, quer dizer, está sempre sujeito à redefinição e à recomposição, uma vez que a pertença étnica é definida de maneira endógena e exógena. No caso aqui apresentado, vemos que a construção dessa identidade étnica quilombola se dá a partir da interação social entre os membros da comunidade do Talhado e a sociedade envolvente de Santa Luzia. Como já ressaltara Barth, a etnicidade não se manifesta em situações de isolamento, mas de contato, interação, na qual a percepção da pertença étnica é percebida através da demarcação entre membros e não membros de um grupo. Ao se inserir

na área urbana da cidade, as relações de contato entre tal comunidade e a sociedade santaluziense se aproximou de forma relevante, fato que não implicou na absorção daqueles pela sociedade envolvente, a tal ponto que tivesse desaparecido a identidade dos primeiros.

Os moradores negros que migraram do Talhado se firmaram no bairro São José marcando suas fronteiras. Tal comunidade acredita possuir uma origem comum e compartilhar traços culturais que lhes são próprios; embora não seja a diversidade cultural o marco da etnicidade, é através dessa “comunicação cultural” que as fronteiras estabelecidas entre os grupos são percebidas.

Atualmente, a comunidade do Talhado, vem vivenciando o processo de reconhecimento enquanto quilombo urbano, o mesmo ainda não está concluído, o autorreconhecimento dessa identidade quilombola pela comunidade é apenas o pontapé inicial desse processo que vai além da nomeação, do reconhecimento e do autorreconhecimento, ficando para a comunidade todos os questionamentos inerentes a tal situação, em especial, entre outros, a construção, agora, da identidade étnica de quilombolas, afinal, tiveram por costume sempre se achar e serem apontados apenas como “membros da comunidade do Talhado” ou apenas “negros do Talhado”. O ser quilombola é um dado novo para muitos dos membros dessa comunidade, como o é também para muitos dos não membros. São novas situações como essa que tornam dinâmica a construção das identidades. Embora possamos observar na comunidade o desconhecimento por parte de alguns membros do que venha a ser tal reconhecimento e quais serão suas implicações, a afirmação dessa identidade quilombola instaurou novas perspectivas para a comunidade, que mesmo diante dos poucos benefícios recebidos – ao menos em relação ao que esperavam, decorrentes de sua “nova” identidade – já percebem a diferença em relação ao modo de vida que levavam antes do reconhecimento: difícil, “invisível” (ignorados) e estigmatizados. Através dessa nova identificação (comunidade quilombola), a comunidade obteve uma inserção social maior tanto em caráter local quanto estadual e até mesmo nacional.

Evidentemente que tal inserção não é igual para todos os que fazem parte da comunidade, mas aos poucos os que se encontram afastados se inserem em tal processo. Eles estão sendo chamados a se integrar com outras comunidades, trocar experiências e até mesmo

aprender com os erros.

O que verificamos é que a comunidade do Talhado vem almejando construir um lugar para si na sociedade, lugar esse que não seja marcado pelo preconceito; ela tem buscado quebrar os discursos que proclamam a inferioridade dos negros. É bem verdade que existem conflitos de pensamento e muitas vezes de ações entre eles, porém esse processo parece que vem fortalecendo o sentimento de coletividade entre os integrantes do Talhado.

É importante frisar que nossa proposta não foi apresentar uma análise conclusiva sobre os aspectos que são inerentes à construção da identidade quilombola da comunidade do Talhado e nem fazer previsões sobre o rumo dessa construção, uma vez que essa se encontra em processo de elaboração, sendo um caso que merece, portanto, a atenção de estudos futuros, que analisem as implicações posteriores desse processo. Nossa proposta foi trazer para a reflexão, tanto na academia como em outros campos, a situação vivida pelos moradores dos Quilombos de Serra do Talhado, que estando em uma situação de identificação encontram-se em um constante processo de (re)construção de sua identidade quilombola.

Desse modo, esperamos que nosso trabalho venha a contribuir com os estudos que vêm sendo desenvolvidos no campo de discussões, que têm recobrado seu alto grau de importância nos trabalhos elaborados pela Antropologia Contemporânea e que trata das comunidades remanescentes de quilombo. Assim, nosso trabalho não se propõe original, no entanto busca apresentar um caso específico de como está se dando a construção da identidade de uma comunidade quilombola e o significado dessa para seus membros. Com isto, esperamos que a partir deste relato de nossa experiência, esses significados expressos e cultivados por essa comunidade se tornem cada vez mais evidentes para a totalidade da sociedade, estabelecendo um diálogo mais enriquecedor para ambos os lados envolvidos nesse processo; e, também, que esse relato possa vir a contribuir para os estudos sobre identidade quilombola.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV; Co-edição: ABA, 2002.

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

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT & STERIFF-FENART. *Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. De Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1988.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

CAVALCANTI, Josefa Salete Barbosa. *Talhado – um estudo de organização social e política*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1975.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: Mito, Hirtoriografia, Etnicidade*. São Paulo: Editora Brasiliense/Edusp, 1ª Edição, 1986.

DORIA, Siglia Zambrotti. *Os Amaros de Paracatu – Comunidade remanescente de quilombos Família dos Amaros*. Relatório sócio-histórico e cultural, Brasília, 2004.

FIABANI, Aldemir. *Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532-2004]*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2005.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil (1988)*: texto constitucional promulgado em 05 de outubro de 1988, com alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais N°s 1/92 a 45/2004 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão N°s 1 a 6/94. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2005.

BRASÍLIA. *Decreto Nº 4887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos

remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupados.

MARQUES, Olavo Ramalho. Entre a avenida Luís Guaranha e o Quilombo do Areal: estudo etnográfico sobre memória, sociabilidade e territorialidade negra em Porto Alegre/RS. *Prêmio ABA/MDA Territórios Quilombolas* / Associação Brasileira de Antropologia (Org), Brasília: MDA, NEADR, 2006.

MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

NÓBREGA, Joselito Eulâmpio da. *Comunidade Talhado um grupo étnico de remanesência quilombola: uma identidade construída de fora?* Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Sociedade. Campina Grande: Universidade Estadual da Paraíba, 2007.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. O trabalho e o papel do antropólogo nos processos de identificação étnica e territorial. In: LEITE, Ilka Boaventura (Org.), *Laudos Periciais Antropológicos em Debate*, Florianópolis: Coedição NUER / ABA, 2005.

POUTIGNAT, Philippe & STERIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. De Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1988.

SANTOS, José Vandilo dos. *Negros do Talhado – Estudo sobre a identidade étnica de uma comunidade rural*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Rural. Campina Grande: Universidade Federal da Paraíba, 1998.

WEBER, Max. Relações Comunitárias Étnicas. In: *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, vol. 1. Trad. R. Barbosa e K. E. Barbosa. Brasília: Editora da UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004 [1922].

REVISTAS, PERIÓDICOS, ANAIS E FILMOGRAFIA

FERREIRA, Clésio S. A cultura da serra do Talhado. *Cultura*, jul/set de 1981.

MELO, Paula Balduino. Análise da mobilização política das comunidades remanescentes de quilombos. VII RAM – UFRGS, 2007.

NORONHA, Linduarte. *Aruanda*. Documentário brasileiro. Comunidade Talhado – Santa Luzia – PB. Produção: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Recife-PE, 1960.

TAVARES, Carlos. Quilombo do Talhado: cem anos de solidão. *EmDia*, 1988.

SITES

1- <http://www.palmares.gov.br>

2- http://www.mda.gov.br/arquivos/PNRA_2004.pdf

OS RASTROS DAS CINZAS: MEMÓRIA DA ESCRAVIDÃO E IDENTIDADE ÉTNICA EM UMA COMUNIDADE NEGRA RURAL¹

MARCELO MOURA MELLO²

RESUMO

Este texto trata da memória da escravidão dos membros de uma comunidade negra rural situada na região central do Estado do Rio Grande do Sul. As narrativas analisadas permitirão reconstituir parte da trajetória histórica desse grupo e aspectos geralmente ignorados pela historiografia. Embora as experiências expressadas por homens e mulheres do local não sejam estáticas, elas possuem um conteúdo particular, proveniente justamente de uma experiência histórica, a escravidão. O material empírico compulsado ensejará discussões sobre memória e esquecimento, registro e produção da história e sobre a relação entre memória e identidade étnica.

Palavras-chave: Memória; História; Escravidão.

“Embora queimemos todas as leis, decretos e avisos, não poderemos acabar com os atos particulares, escrituras e inventários, nem apagar a instituição da história, ou até da poesia”.

Machado de Assis, Memorial de Aires.

1 Neste texto, as falas locais são grafadas em *italico* (grafo dessa maneira termos, expressões e palavras apenas em sua primeira ocorrência, além de trechos transcritos de entrevistas). Ênfases minhas são feitas em **negrito**.

2 Doutorando PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

Este texto trata da memória da escravidão dos membros de uma comunidade negra rural, situada na região central do Estado do Rio Grande do Sul, com vistas a reconstituir parte da trajetória histórica desse grupo e aspectos geralmente ignorados pela historiografia. Localizada na zona limítrofe entre os municípios de Cachoeira do Sul e Caçapava do Sul, a comunidade negra de Cambará é formada por quatro núcleos territoriais habitados por aproximadamente 40 famílias, que mantêm estreitas relações de parentesco entre si. Desde o início desta década, o grupo vem reivindicando o reconhecimento enquanto comunidade remanescente de quilombo, bem como a titulação de suas terras.

A vinculação histórica com a escravidão³ é manifestada direta ou indiretamente pelos moradores de Cambará. Dizer que um antecessor nasceu *no tempo da escravatura* é suficiente para denotar sua condição de escravo⁴. Traços físicos (caracterizar alguém como um *nego (a) mina*, por exemplo) ou idiossincrasias pessoais (alguém que falava de *forma estranha* ou *para que ninguém entendesse*, isto é, um dialeto africano), igualmente. Embora o silêncio seja um elemento fundamental nas narrativas sobre o assunto, não raro fala-se abertamente sobre os eventos protagonizados por cativos, bem como sua procedência e a qual família pertenciam.

Nesse texto, focalizo os casos nos quais padrões escravistas de interação persistiram mesmo para aqueles que possuíam estreitos laços de parentesco com senhores e patrões. Essa **proximidade** com os senhores teve por correlato uma **incompletude**, na qual o não reconhecimento da condição de dignidade dos negros manifestou-se pelo racismo, pelo preconceito e pela violência. Essas vivências estão inscritas no horizonte moral do grupo e cumprem um papel na definição das noções locais de justiça.

A primeira seção centra-se nos relatos a respeito dos filhos de escravas com senhores e o tratamento que era dispensado pelo senhorio a eles. Dando prosseguimento, reconstituo a trajetória de toda uma geração de homens e mulheres de Cambará, na primeira metade do século XX,

3 O próprio “mito de fundação” do local remete a este período histórico. De acordo com as narrativas, a comunidade originou-se a partir de uma *sobra de campo* que foi doada por senhores aos seus ex-escravos nos últimos anos do escravismo.

4 Localizei em arquivos históricos farta documentação referente a vários antecessores do grupo. Muitos deles, embora tidos por seus atuais descendentes como escravos, eram libertos. O fato de os relatos destoarem das fontes escritas não denota imprecisão; antes, um problema a ser investigado, que diz respeito aos critérios – não necessariamente cronológicos – que definem alguém como escravo. Para mais detalhes sobre a história de Cambará, remeto o leitor a minha dissertação de mestrado (Mello, 2008).

como filhos de criação de famílias brancas. Essas facetas da trajetória histórica de Cambará constituem uma oportunidade impar para debater as continuidades e descontinuidades entre escravidão e liberdade, bem como problematizar temporalizações rígidas de eventos históricos. O material empírico compulsado ensejará discussões sobre memória e esquecimento, registro e produção da história e sobre a relação entre memória e identidade étnica.

FILHOS DA CRIAÇÃO

Nesta seção, centro-me nas narrativas de Laura Lopes e de Jorge Pereira Lopes (in memorian), que contavam com mais de oitenta anos de idade à época que concederam entrevistas. A escravidão foi muito próxima da vida dos dois, pois ambos nasceram poucos anos após a abolição e conviveram intensamente com suas avós, que foram escravas, além de serem netos de senhores. Passemos diretamente às lembranças de Laura, instigadas por uma pergunta sobre a vida das mulheres no regime escravocrata:

E: Pra mulher era pior, né? Porque além de trabalhar muitas vezes eles abusavam, né?

Antenor [esposo de Laura] – É. Isso é verdade.

Laura: Assim foi com o meu pai.

E: Como foi?

Laura: Ele trabalhava pra esses Lopes [fazendeiros], por ali. Eles buscaram ela [sua avó] para trabalhar aí. Arrumaram ela, aí ela foi trabalhar na fazenda. Aí ela ficou grávida e ela ganhou o falecido pai. Aí ficou criando, e ela trabalhando, escrava sempre. Se criou já no cabo da enxada, do machado, de tudo que era serviço. Já passou de cinco anos o neguinho já era pro serviço. E cama não; diz que cama era dormir em roda do fogo.

E: Então seu pai era filho de um dos Lopes, mas não era tratado como filho?

Laura: Não, não. Era tratado como cativo mesmo. Ele era bem claro, com

olhos bem castanhos, cor clara, cabelo castanho, olhos castanhos, pele branca. Mas ele... Botaram um forno de rosquinhas e deixaram ele cuidando, e tinha uma moça – e ele namorava a tal moça – e ele esqueceu do tal forno. Bah! Foi olhar tava preto; não sabia onde é que ia se meter. ‘Meu Deus do céu! Agora ela vem’. Quando escureceu ele já tava longe. Não ficou, pois ele ia tomar pau atado.

E: Isso no tempo de seu pai?

Laura: Atado.

E: Dessa vez ele fugiu, mas ele já tinha apanhado atado?

Laura: Seguido. Aí ele já tava moço, dezoito anos. Davam muito mais do que em criança, daí ele tratou de encilhar um cavalo e pegou uns paninhos e ele foi se meter sabe donde? No Rincão das Cruzes, na terra da minha mãe. Foi lá, foi pra lá que eles namoraram. (Laura Lopes, 87 anos e Antenor Rodrigues, 85 anos, outubro de 2003).

A reduplicação da escravidão é evocada não apenas pelo emprego de expressões, cujo marco temporal não é circunscrito a determinado período (*escrava sempre, tratado como cativo*), mas também pela ação do pai de Laura ante a possibilidade de ser amarrado a um tronco, tal como um escravo desatento. Laura nasceu na zona urbana de Cachoeira do Sul. Seus pais se mudaram para lá após conhecerem-se no município de Candelária (onde fica localizado o Rincão das Cruzes), e ela retornou a Cambará passados mais de vinte anos. Foi *morando na propriedade dos outros* que Laura e seu marido se estabeleceram no local onde hoje vivem, desde longa data. Servir as mesmas famílias é uma constante na história desse casal. O pai de Antenor viveu e trabalhou na mesma casa onde seu pai (avô de Antenor) foi fustigado pelos patrões, como se vê:

Antenor: Ele [avô] contou pra nós que eles botavam aquelas crianças a aprender a andar a cavalo nas costas dele e fechavam a porteira da mangueira. Botavam ali e tinha que dar uma volta. Aí, diz que ele, cansado, com um sol quente, tava trabalhando. Aí quando ele chegou a hora, antes de fazer a refeição, ao meio-dia, ele falou: ‘Vô agarrar e vô dar um tombo, aí ele chora e levam ele lá pra dentro, aí eu descanso um pouco’. Bah. Mas ele dizia, ele

mostrava as costelas dele, do lado, a marca. Ele capinava no sol, sem camisa, cortava lenha. Aí, ele deu aquele tombo. Muito bem, buscaram a criança. E aí, pegaram a criança, mas aí ataram ele num pau e deram nele, um laço [surra] brabo. Era a coisa mais horrível do mundo. Cansou de contar isso. E nós moramos quando nós fomos pra lá. O sinal não me lembro. Eu tinha dez anos e a mangueira ele mostrava. E não é muito longe de Cachoeira.

E: E o seu pai foi pra trabalhar com o mesmo?

Antenor: Não. Aí já foi pra trabalhar com outros. Já eram filhos dessa gente aí. (novembro de 2003).

O avô e o pai de Antenor trabalharam na mesma casa, apesar do castigo, dando mostras da reprodução da mão de obra familiar negra nas fazendas. As marcas dos castigos incrustaram-se nos locais, como a árvore na qual o castigo se deu, e na própria geografia do corpo, com suas marcas – e marcos – que sinalizam a dor e o sofrimento. Atualmente, o casal vive na casa dos patrões, mas guardadas as semelhanças com a vida dos familiares, Laura realça um melhor padrão de vida:

Laura: Na vida da gente não se compara com eles; a gente não compara. Mas quer dizer, que a vida da gente foi muito melhor que a vida deles. A gente se criou, logo a gente casa, já uma vida diferente, sempre mais normal de que a vida dos cativoiro. Porque eles trabalharam como cativoiro e nós não. A gente já tinha mais liberdade. [...] Graças a Deus a vida da gente não se compara nunca com a vida deles. A gente via jornal, revista. Os brancos botavam em cria; botavam aquelas pobres criancinhas, com as pernas... Aquelas brancas, com o cativoiro, elas queriam os negrinhos com as pernas mais finas.

Antenor: Diziam que aqueles eram os bons.

Laura: Botar para as mulheres aguardar cria, já pensou isso? Que nem bicho! A gente não, graças a Deus.

Antenor: Mudou muito. (outubro de 2003).

A história familiar de Jorge Pereira Lopes, cunhado e primo de Laura, foi semelhante. Seu pai, Estevão Pereira Lopes, nascido ventre-livre em 1873, segundo consta, era filho de uma escrava e de um fazendeiro branco da família Lopes. Estevão é uma figura lendária no grupo, protagonista de diversos feitos fantásticos (como fugir, em sucessivas ocasiões, de um batalhão inteiro de soldados que lhe perseguia) e por essa razão não é tido por escravo, afinal de contas seus atos romperam com a subserviência. A referência a outros fatos, especialmente àqueles que envolvem sua mãe, avó de Jorge, oferece mais detalhes sobre sua condição. Embora gozasse de muito prestígio até mesmo entre os brancos – Estevão era um excelente assador (de churrasco), carneador, domador e agricultor –, a paternidade nunca foi reconhecida pelo dito fazendeiro e nenhum privilégio foi concedido a si, a sua mãe ou aos demais parentes. O prestígio de Estevão, adquirido ao longo do tempo e sempre posto à prova em um contexto racista e excludente, não anulou a violência inerente ao escravismo. Sobre relações familiares nesse período, Jorge comentou:

Eu vou lhe dizer uma coisa. Naquela época os nego não casavam, na época da escravatura, mas sempre vinha, as nega de vez em quando ganhavam um miúdo. Na época, as escravas eram tirado cria como quem tira de bicho. [...] A Luisa [sua avó] já ganhou de ventre-livre. Quando foi anunciada a liberdade ela foi liberta, só pra não abandonar o casal de nhanhô, mas tinha liberdade pra ir onde queria (Jorge Pereira Lopes, in memorian, maio de 2005).

Após a abolição, de acordo com Jorge, nada foi dado aos escravos, que prosseguiram trabalhando para os ex-senhores e vivendo em condições precárias. A animalização presente nessa narrativa (**tirar filho** como se tira de bicho) sinaliza a insistência dos padrões escravistas de interação mesmo entre aqueles com vínculos de parentesco entre si. De fato, a fruição do corpo dos escravos, seja para satisfazer ímpetos sexuais, seja para aumentar o plantel e o patrimônio – tal como se faz com os filhotes de animais –, rompe os laços e as obrigações morais pressupostos nas relações de parentesco. As cisões que podem ser estabelecidas pela existência de vinculações mais profundas, ou por grandes eventos como a abolição, foram anuladas em uma esfera em particular: a do trabalho – e as narrativas de Laura, Antenor e Jorge tratam explicitamente disso.

Nesse sentido, deve-se pensar a transição entre escravidão e liberdade em termos relacionais, e não com base em uma data. À *escravatura*, sucedeu-se o que Jorge Lopes denominou de *tituria*, ou seja, a tutela das crianças negras por famílias brancas até que aquelas completassem vinte e um anos de idade. Até lá, nada poderia ser feito sem a autorização dos patrões, e todas as lides da casa eram incumbidas aos negros, que muitas vezes não recebiam remuneração nenhuma pelos serviços prestados. A versão de Jorge ganha respaldo nas narrativas de outros moradores do local sobre o regime da criação.

O REGIME DA CRIAÇÃO

A criação consistiu num regime no qual as crianças negras foram criadas em fazendas, estâncias e casas de famílias brancas, onde recebiam alimentação, vestuário e moradia em troca da realização de todo o serviço da casa (em geral, as crianças eram entregues aos brancos quando contavam entre cinco e sete anos de idade). Teoricamente, as crianças negras eram filhos de criação, entretanto as narrativas salientam uma diferenciação: crianças negras, por mais que fossem denominadas como filhas, não frequentavam a escola, não possuíam assistência médica e eram tratadas com rigor.

Nesta seção, reconstituirei algumas trajetórias trabalhistas de uma geração de Cambará. A intenção não é oferecer um quadro exaustivo, tampouco esmiuçar a história pessoal de cada um. Guardadas as diferenças, há muitos aspectos em comum entre os membros da comunidade. O regime da criação é presente na memória e vida de muitos indivíduos e, geralmente, é comparado à escravidão. As condições precárias de existência obrigaram muitas famílias negras a *entregarem* seus filhos para a criação para prover o sustento de ao menos uma criança. De acordo com Geraldo da Silva, essa foi uma prática muito corriqueira, sendo, inclusive, vivenciada por ele. Com cinco anos de idade, Geraldo foi *dado* para seus padrinhos brancos, mas foi *devolvido* porque era muito pequeno. Um ano depois, voltou à casa dos padrinhos e começou a trabalhar. Não muito tempo depois, foi obrigado a voltar novamente para a residência da sua mãe. As tarefas desempenhadas na fazenda quase o mataram:

Quando eu tinha dez anos minha mãe se apavorou porque eu ia morrer de bicho de pé. Na época que começou a Segunda Guerra Mundial, o povo vivia de muito bicho-de-pé, matava até gente grande. Existia demais, existia muita criação de porco e botavam os empregados, era tudo meio como escravo, cuidar aqueles bichos. O pessoal vivia de noite dando bóia pros porcos, fazendo limpeza, criação de leitão, e inundação de cama pra porco. E criação de galinha, assim. Davam bastante serviço pros empregados miúdo. Aí tava dando epidemia, tava morrendo gente. Eu mesmo tinha bicho-de-pé, em roda, acima das pernas. Dos pés, não, caminhava e não sustentava metade do pé no chão, só o calcanhar. Aí minha mãe se apavorou. Disseram que eu ia morrer e ela foi lá e passou a perna na minha madrinha que tava me criando. Aí meu padrinho que era emprestado, era emprestado, o guri era um pouco mais velho do que eu, ele me apresentou. Aí ele concordou que devia me entregar, senão ia morrer. Aí, com dez anos me trouxe de volta (Geraldo da Silva, 78 anos, junho de 2005).

A exposição a epidemias era frequente para as crias da casa, porque elas viviam e dormiam em um ambiente inóspito. Já adulto, Geraldo permaneceu com as marcas da doença em seu corpo. Embora não diga explicitamente que lidava com porcos e galinhas, isso fica evidenciado quando menciona o serviço atribuído aos empregados mais jovens: *Davam bastante serviço pros empregados miúdo*. Nessa época, sua mãe vivia com o padasto, *que tinha que tá dando bóia pra muita gente*. Após se curar sozinho do bicho-de-pé e tomar medicação, Geraldo se criou em outras casas. Em pouco mais de um ano, percorreu três residências da região. Uma senhora o *chamou* após seu marido ir prestar serviço militar. Sozinha com dois meninos e uma menina, deu bóia e *cinco pila* [dinheiro] por mês para Geraldo, que teve por atribuições cuidar das crianças, carregar água e socar arroz. Ficou ali por seis meses. Logo em seguida, outra mulher, separada temporariamente do marido, chamou-lhe, pagando-lhe *seis pila*. Por três meses ficou responsável por todas as atividades no local. Pouco depois de retornar para a casa da mãe, uma viúva ofereceu *dez pila* por seus serviços. Novamente, viveu três meses em morada alheia. Com onze anos, foi chamado para a fazenda da abastada família Costa.

Nos Costa, realizava todas as lides do campo: dava ração à cavalos, cuidava dos animais e ajudava os adultos. Por dois anos, ganhou alimentação e um ordenado de dez pila. Inconformada com o valor

da remuneração, sua mãe fez com que fosse *liberado* da fazenda e ele foi cortar lenha em outra fazenda, onde recebia *vinete pila*. Ao cabo de um ano, ganhou um aumento: *vinete e cinco pila*. Logo em seguida, foi chamado novamente pelos Costa, com um ordenado de *quarenta pila*. Nessa época, contava com quatorze anos e desde então, Geraldo se negou a trabalhar por mês, exigindo o pagamento por dia de trabalho.

Chama a atenção nessa narrativa a questão de gênero. Em um curto período de tempo, quando contava entre dez e onze anos de idade, Geraldo foi chamado em três casas por duas mulheres temporariamente separadas dos maridos e por uma viúva, como se sua presença pudesse suprir todas as necessidades da casa. No caso das mulheres, o mais comum era desempenharem atividades domésticas. No entanto, a divisão de gênero no trabalho não é tão marcada em algumas esferas. Meninas passavam a maior parte do tempo na cozinha, mas também iam para a roça, cortavam lenha e descascavam arroz. As esferas onde havia maior divisão sexual de tarefas eram a *lavação* e o trato com certos animais: homens lidavam diretamente com cavalos, porcos e bois; mulheres, com galinhas e vacas.

O ponto a destacar é o atrelamento entre a condição e a concepção sobre as crias: ao serem tidas *para todo o trabalho*⁵, o tratamento que lhes foi dispensado se justificou e se tornou razoável. No caso de Orcindo Machado, isso fica evidente. Com sete anos de idade, passou a ser cozinheiro da família Costa. Perguntado se ninguém na casa sabia cozinhar, respondeu ter *umas mulheres lá, mas sabe como é, branco sempre tem uma manha* (agosto de 2006). Além do preparo de alimentos, Orcindo também teve por incumbência todas as tarefas comuns a uma estância. Antes disso, acompanhou seu padrinho (branco) em todos os lugares por ele frequentado. Após ser *abandonado no mato* por uma semana, outro fazendeiro “resgatou-o”, pois perdido estava. De lá, foi levado para a fazenda dos Costa, onde foi cria por um longo período. Anos depois, cuidou de uma menina na mesma casa onde sua irmã era criada. Antes da maioridade, começou a trabalhar principalmente nas lavouras de arroz: operava trator, descascava arroz e era *aguador*. Este último serviço era especialmente ingrato, pois exigia o manejo de maquinário e muitas vezes

5 Não quero minimizar a diferença de gênero aqui. As *crias* eram concebidas como pessoas nascidas para trabalhar, independentemente do sexo. Obviamente, a divisão sexual do trabalho era marcada em importantes aspectos. Além do mais, meninas certamente estavam expostas a constrangimentos que afetavam em menor medida os meninos, como o abuso sexual, por exemplo. Em nenhum momento alguma mulher de Cambará mencionou essa questão, e isso por dois motivos óbvios: silenciamento e o fato de eu ser homem.

era feito em meio às lavouras, com a água que irrigava a plantação na altura da cintura.

Orcindo, como ele mesmo o diz, *fazia tudo que era serviço*. Em diversos locais, esse senhor trabalhou: nas estâncias fronteiriças à comunidade, fazendas da redondeza, empresas de arroz, casas de família na cidade. Logo que *fizessem a criação*, muitas crianças negras saíam de casa para trabalhar e nunca mais voltavam. Outros, como Orcindo, retornavam. A necessidade de sair do lugar em busca de sustento e serviço gerou uma grande e contínua mobilidade dessas pessoas. Retornar, ou não, ao lugar devia-se, em grande medida, à manutenção dos vínculos. Orcindo retornou no momento em que sua mãe se quedou doente, e age de forma similar hoje em dia. Enquanto seus filhos e sua esposa moram na cidade, ele *segura a terra*, garantindo a manutenção da exígua área da família. Essa dinâmica entre ir e vir é bem expressa pela trajetória de Maria Ferreira, comadre de Orcindo. Ao contemplarmos suas histórias de trabalho, algumas diferenças de gênero surgem.

Maria nasceu no distrito da Ferreira, região próxima à cidade de Cachoeira do Sul (a quase noventa quilômetros de Cambará). Com tenra idade, acompanhou a mãe, Teresa, em sua ida para Cambará. No caminho, seus pais foram *parando* nas fazendas, onde trabalhavam para prover o sustento e viviam em habitações precárias, à mercê das intempéries climáticas. As frágeis habitações de barro e de palha dificilmente sobreviviam em caso de tempestades e enxurradas. Maria guarda remotas lembranças desse trajeto, dado que era muito pequena, e lembra apenas daquilo contado por sua mãe. O deslocamento para Cambará deu-se porque Teresa (mãe de Maria) *ganhou um pedaço de terra* de seu *irmão de maminha*, Conceição. Bráulia, mãe de Teresa e avó de Maria, amamentou Conceição, e foi por isso que ele deu as terras para Teresa e sua família morarem. Nesse caso, como em muitos outros, os laços de parentesco fundaram os direitos sobre a terra.

Como notou Mattos (1998:318), os laços familiares herdados do cativeiro influíram diretamente nas decisões de migração ou permanência dos libertos nos anos imediatos após a abolição. Tal como proposto por Rios e Mattos (2005), a “sina itinerante” de ex-escravos e seus descendentes poderia ser mitigada pelo acesso à relações familiares estáveis. De outro lado, é importante salientar a criação de microterritorialidades no e pelo itinerário. Justamente por ser relacional, o território também é

movimento, fluidez, interconexão, como nota Haesbaert (2004:82). O grande diferencial do acesso à família, de acordo com as narrativas, é *ter para onde voltar*. A territorialização permite conciliar a mobilidade com certo nível de estabilidade. Sair do lugar, ir para outras paragens, buscar emprego ou viver em outra localidade não se afiguram como problemas em Cambará; pelo contrário, são até uma necessidade. Ser do lugar não é viver sempre e continuamente no mesmo local: é não perder os vínculos, voltar para *os de casa*, cuidar e *parar* na terra quando preciso. A trajetória de Maria Ferreira é um bom indicativo. Voltemos a ela.

Já vivendo em Cambará – no mesmo local onde essa senhora de noventa e um anos hoje vive com a filha e a neta –, Maria foi para uma fazenda não muito distante dali. Ainda *guria* foi cuidar de uma criança branca. *Reparou um guri* por alguns meses, indo embora da casa depois de esse começar a estudar (Maria nunca teve o mesmo privilégio). Em seguida, foi para outra fazenda *reparar criança*. Sua narrativa sobre essa experiência manifesta um ponto de afirmação no âmbito do trabalho:

Depois eu não quis mais ficar cuidando, porque já tava ficando moça, sair a pé... Depois que uma criança se acostuma, acompanha, né? Não deixa a gente pra sair. Aí eu disse: 'oh, D. Celeste [patroa], eu não quero mais cuidar criança, eu quero ir pra cozinha, porque na cozinha eu faço almoço seu, arrumo a cozinha, me arrumo e saio'. E ela assim: 'tu que sabe, Maria'. Depois eu casei. (outubro de 2003).

É interessante notar nesse relato a busca por certa autonomia no interior mesmo das relações de trabalho. A possibilidade de sair desacompanhada era fundamental para uma moça, especialmente porque a *época de casar* estava chegando. Ao mesmo tempo, a mobilidade facilitava a manutenção das relações com os parentes. O contato com a família era importante por diversas razões, dentre elas o aprendizado das *especialidades*, que podiam ser um diferencial no futuro. Com a mãe, Maria aprendeu o ofício de doceira, ofício esse que não exercia na fazenda. Nas ocasiões em que bailes e carreiras [espécie de rodeios] se realizavam, Maria *montava* sua *quitanda*, auferindo recursos com suas especialidades, inclusive de doceira.

Já casada, Maria trabalhou colhendo arroz, nas *empresas* próximas à cidade de Cachoeira do Sul, foi lavadeira em uma fazenda a algumas dezenas de quilômetros de sua casa – local onde a filha, Ivone, também trabalhou – e cozinheira em um restaurante localizado num posto de gasolina (Ivone, desde os oito anos de idade, também acompanhou a mãe nesse emprego, realizando as lides da cozinha e da faxina, mas descobriu, após vinte anos de trabalho, que sua patroa, uma *alemoa*, diferentemente do que assegurara, não assinou sua carteira de trabalho). Criar os filhos sempre foi difícil, pois o marido era *campeiro* e viajava a maior parte do tempo, mas a situação se agravou ainda mais quando ele abandonou a família. Com oito filhos para criar, Maria se orgulha de nunca ter *dado* nenhum deles, apesar de sempre ter sido requisitada para tanto. A ajuda dos parentes, especialmente da mãe (Teresa) e da irmã, Anália Ferreira (in memorian), amenizaram as dificuldades.

Em resumo, Maria trabalhou, desde menina, cuidando de crianças, nas lides domésticas, como cozinheira, quitandeira, colhendo e descascando arroz, lavadeira e na roça. Essa senhora salienta o *trabalho* que teve na vida, mas não se queixa dos patrões (suas filhas, sim, salientam a *exploração* sofrida pela mãe). Ao contrário, o trabalho, em suas falas, é motivo de orgulho e é fundamental na apresentação de si. Suas especialidades são fonte de estima e prestígio. Constantemente requisitada por brancos para trabalhar em suas casas, cozinhar, benzer lavouras e gado, Maria ganha diversos presentes em retribuição. Algumas vezes, o volume de presentes é tão avultado que não consegue *carregar* tudo. O labor deixa marcas, mas também pode ser forma de distinção.

Por outro lado, a criação e o regime de trabalho degradaram o corpo feminino de maneira particular. As irmãs Teresa, Odir e Evonir Ramos (in memorian) relataram (maio de 2005) que a mãe morreu *por intervenção do reumatismo* após trabalhar dias e dias, sem remuneração e doente, lavando roupas em um riacho. Na época, os homens que conseguiam emprego em alguma fazenda ou estância tinham por obrigação, caso fossem casados, *trazer* as esposas para “ajudar” no serviço. Os brancos, então, *botavam para trabalhar* as mulheres de seus funcionários sem oferecer qualquer tipo de gratificação extra. Teresa, Odir e Evonir não foram crias, mas desde cedo ajudaram os pais, que foram crias, em lavouras alheias. O mais *custoso*, todavia, era o trabalho nas empresas de arroz. Serviço à época feito manualmente, descascá-lo produzia feridas nas mãos. Por ser mais

nova, Odir geralmente ajudava na cozinha, enquanto seu pai, irmãos e irmãs colhiam arroz.

Todos os homens e mulheres da geração entre 50-90 anos concordam que hoje em dia *a vida melhorou*. Para alguns, os *miúdos* (jovens) de hoje nasceram *na mordomia*. Porém, se antigamente, como disse Emiliano dos Santos Ramos (agosto de 2005), o local *ficava tapado de negro descendo para lavoura*, a mecanização do campo *escasseou com o serviço*. No passado não faltava emprego para quem estivesse disposto a trabalhar; contemporaneamente, as diárias (trabalho por dia) não são frequentes. Como disse Jorge Pereira Lopes, os *homens de ferro* [maquinário] *substituíram os morenos no trabalho*.

Em Cambará, pouco se fala da vida de escravos; fala-se de **viver como** escravo. A escravidão é uma experiência incrustada na vida da comunidade, fornecendo repertórios de ação e visão do mundo social. As comparações com o cativo, entendido como modelo designativo de relações sociais, referem, sobretudo, às situações consideradas injustas, envolvendo, em muitos casos, um estado de degradação, provação e sofrimento. Ser escravo depende menos do período em que se nasceu e mais do regime com o qual se deparou. No âmbito do trabalho, como no regime da criação, essas analogias ganham especial vigor.

O trabalho escravo pode ser analisado em termos econômicos, sociais e políticos, mas o trabalho livre foi frequentemente definido simplesmente como o fim da coerção, não como uma estrutura de controle do trabalho que precisava ser analisada por si mesma, como assinalaram Cooper, Holt e Scott (2000:3). Segundo esses autores, é preciso mover o foco do que acabou com a emancipação escrava para pensar o que começou, bem como problematizar categorias como liberdade e cidadania⁶. Nesse sentido, é necessário relativizar 1888 como divisor de águas. Opta-se por desvencilhar-se do evento, direcionando a atenção para o cotidiano de marginalização e as estratégias de sobrevivência da “população de cor” nos anos que se seguiram a 1888. Não cabe trilhar um caminho linear e irreversível; deve-se partir do princípio de que a libertação comportou outras historicidades, experiências e interpretações do evento. Nessa perspectiva, a atenção volta-se para os espaços de significação nos quais a experiência da liberdade tenha sido interpretada (Cunha; Gomes, 2007:8-9). A ruptura ou o corte entre

6 Diga-se de passagem que cidadania pode ser uma categoria de exclusão. Para uma análise das medidas legais, com o advento da República, e a exclusão racial derivada daí, ver Chalhoub (2006).

estatutos sociais distintos – o do escravo e do cidadão – constitui uma rede de temporalidades diversas, porém internamente conectadas:

“Escravidão’ e ‘liberdade’ não são termos antitéticos, e o terreno que separa um conjunto complexo de experiências que se abriga em cada um deles merece nossa atenção. A ausência de vínculos de submissão, a distensão de hierarquias legais de subordinação no plano jurídico e consensual, bem como o desaparecimento dos textos e instrumentos burocráticos que legitimaram a sujeição – são essas de fato as marcas da restauração de um direito primordial? Certamente que não. A liberdade não foi restaurada; ao contrário, foi inventada e experimentada por aqueles que não a conheciam. Por isso, o território da liberdade é pantanoso e muitos dos sinais que sacralizaram a subordinação e sujeição tornaram-se parte de um ambíguo terreno no qual ex-escravos e ‘livres de cor’ tornaram-se cidadãos em estado contingente: quase-cidadãos. O que fazer então com as marcas físicas e simbólicas desse passado, inalteráveis mesmo diante de operações jurídicas, institucionais e simbólicas diversas”? (Cunha; Gomes, 2007:13).

As narrativas sobre a criação revelam um regime de trabalho vivenciado por diversos indivíduos, que foi invisibilizado e praticamente ignorado pela historiografia, incitando-nos a pensar os cortes e cesuras temporais entre escravidão e liberdade. As fronteiras temporais entre períodos históricos são muito fluidas e incitam uma reavaliação da temporalidade subjacente às definições do “histórico”, bem como uma problematização das “dramaturgias de recordação” (Gilroy, 2001) destas experiências

A SONORIDADE DA HISTÓRIA

E: Da sua bisavó o senhor não lembra de nenhuma história, que contaram dela, do tempo de cativeiro?

Antenor: Não. Às vezes eu me recordo que ela contava, mas eu não me recordo o que era. (Antenor Rodrigues, 85 anos, outubro de 2003).

Antenor Rodrigues proferiu essas palavras minutos após

rememorar o castigo sofrido por seu avô. As tênues fronteiras entre a expressão e o silenciamento de experiências configuram um sutil lembrete sobre a necessidade de pensarmos os cortes e cesuras temporais das narrativas trazidas aqui. A dramaturgia da apresentação e recepção dessas histórias revela um emprego particular da linguagem, com seus silêncios, lacunas e supressões, onde a expressão de experiências não se faz sem um combate entre impulsos verbais e a necessidade de recalcar os conteúdos da narração. A proximidade da morte, da perda e dos terrores indizíveis gerados pela **vivência da escravidão** assinalam aquilo que Paul Gilroy (2001:405) brilhantemente chamou de “terrores que esgotam os recursos da linguagem”.

Muitos membros de Cambará atestam nunca terem *conhecido* a escravidão. Embora não tenham nascido no período em que o escravismo vigia, a convivência com parentes egressos do cativeiro incrustou essas experiências nas gerações livres. A reserva ao falar de escravos demonstra a íntima conexão entre o dito e o não dito (Pollak, 1989). As narrativas sobre a escravidão habitam zonas de silêncio, onde há um permanente cuidado com as palavras. Admitir que um *antigo* ou parente foi escravo pode ser não só indesejado, mas também evitado, principalmente quando se trata dos terrores indizíveis (Gilroy, 2001) vividos, sofridos e infligidos durante a escravidão ou das histórias para não se passar adiante, admiravelmente retratadas no romance “Amada”, de Toni Morrison (2006 [1987]).

A íntima conexão entre memória e esquecimento, dito e não dito, é particularmente sinalizada nas narrativas, amplamente difundidas, sobre os escravos que zelam por tesouros enterrados⁷. A busca por esses tesouros resulta ou em insucesso ou em infortúnios que acometem aqueles que assumiram essa empreitada – quando não há uma combinação entre ambos os fatores. Não faltam exemplos de pessoas que perderam parentes em tragédias e viram sucumbir suas posses logo após as buscas findarem. Desejo explorar outro aspecto dessas histórias, que diz respeito à relação entre lembrança e esquecimento. O escravo que zela pelo tesouro enterrado não remete apenas ao pretérito e às injustiças da escravidão. De fato, o tesouro enterrado refere a um período histórico, mas sua presença constantemente vem à tona, dado a cobiça material daqueles que tentam

7 Na época da escravidão, para evitar saques e roubos, os senhores ordenavam a um escravo que cavasse um buraco para enterrar suas posses e, findo o serviço, enterravam o escravo também, para que ninguém soubesse da localização do tesouro. O escravo enterrado, então, passava a zelar eternamente pelo tesouro.

desenterrar o passado. Por essa razão, não há como localizar o tempo no qual o escravo habita. A busca por riquezas revolve a terra, desenterrando coisas antes não visíveis, dado que estavam em camadas subterrâneas.

Tal como o negro enterrado, será que é possível conservar no subterrâneo vivências e experiências traumáticas, por mais que elas sejam recalçadas e se evite **falar** delas? Há alguma garantia de que o subsolo não seja revolvido, trazendo à tona consigo toda uma sorte de elementos antes não visíveis, mas que já estavam **presentes** numa paisagem encoberta? Não é à toa que se evocam essas histórias: a escravidão está incrustada na história e no palco onde se desenrolou a vida do grupo, o território. Certa vez, uma jovem liderança de Cambará mostrou-me o local onde alguns indivíduos haviam escavado o solo, num passado recente, em busca das tão sonhadas riquezas. Após revolverem a terra por várias horas, o desânimo tomou conta dos aventureiros. De mãos vazias, decidiram tapar o buraco, mas não conseguiram fazê-lo. Uma enorme cratera se abriu e nem mesmo os pneus de caminhão que foram ali jogados nivelaram o solo. A terra não se recuperou; suas chagas abertas vingaram os desmandos da vida⁸.

Não é preciso expressar verbalmente fatos e vivências de escravos para que o tempo da escravidão retorne. Certos lugares, como a árvore onde o avô de Antenor foi espancado, fazem ecoar imagens e fatos. Além do território, o corpo é um testemunho das histórias passadas. A violência impingida aos escravos torna o corpo um **registro** da história, incrustando as marcas da escravidão muito além das camadas da pele. Esta “substancialização da condição cativa” por meio da “marcação de corpos”, para utilizar a apropriada noção de Rubert (2007:101), demonstra que o corpo tem nas suas camadas uma história imprimida.

Raras pesquisas devotaram-se às experiências de ex-escravos e seus descendentes no Brasil (fontes inestimáveis para uma reconstrução das condições de vida no cativeiro e após a abolição). Exceções notáveis são as obras e artigos de Maestri (1988), Janotti; Rosa (1995), Dalla Vecchia (1994), Funes (1995) Mattos e Rios (2005). A reduzida produção científica manifesta não só um habitus científico pouco atento a esse tema, mas também o arraigamento de certos ideais na produção da história. A nação brasileira, na sua versão liberal e republicana, foi imaginada como resultado de um **esquecimento voluntariamente provocado** pela destruição

de arquivos que contivessem registros sobre a escravidão (Cunha, 2002:27). Le Goff já notara que os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva (Le Goff, 1996:426). O que sobrevive não é o conjunto daquilo que existiu no passado, mas uma escolha efetuada quer pelas forças operantes no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos indivíduos dedicados à ciência do passado e da passagem do tempo, os historiadores (Le Goff, 1996). Sobre a queima de documentos decretada por Rui Barbosa, Cunha comenta:

“O mito da perda e da impossibilidade da história nacional seria, a partir de então, constantemente realimentado. A imagem trágica do fogo que apagara o passado transformara-se, ao mesmo tempo, em uma narrativa de salvação e redenção, ao projetar a nação no futuro. Haveria de se reescrever a história não só a partir da imaginação, mas, sobretudo, de um necessário esquecimento. Sobre as marcas da escravidão um novo arquivo se erigia, empenhado em transformar em registro práticas imersas no que Rebecca Scott e outros autores têm denominado ‘problemas de liberdade’. Outras lembranças não só seriam possíveis, mas necessárias” (Cunha, 2002:27) [grifos no original].

O “silenciamento do passado” e a produção da história⁹ (Trouillot, 1995) são um convite para acertarmos contas com aquilo que Gilroy (2001:368) denominou de “tensão entre temporalidades”. A proposta de Gilroy de reescrever a história do Ocidente a partir do ponto de vista dos escravos coloca em primeiro plano experiências históricas que criaram um corpo único de reflexões sobre a modernidade e seus dissabores. A escravidão não é um “patrimônio” exclusivo de intelectuais negros ou condição hereditária das populações negras; é uma herança ética e cultural do Ocidente. Contudo, permanece dentro e fora da modernidade, na suposição de sua incompatibilidade com a razão iluminista. Deve-se rever o postulado que concebe a escravidão como um resíduo pré-moderno, que desaparece uma vez revelada fundamentalmente incompatível com a racionalidade iluminista e a produção industrial capitalista (Gilroy, 2001).

“Raça” e racismo são elementos constitutivos do quadro temporal

9 A produção bibliográfica sobre escravidão no Brasil nos últimos 30 anos, amparada densamente em material empírico, demonstra que existem diversas fontes que “Rui Barbosa não queimou” (Slenes, 1983). O decreto de Rui Barbosa não impossibilitou o estudo sobre a escravidão, mas demonstra que os arquivos não são apenas repositórios de conhecimento, mas também locais onde se produz conhecimento (Foucault, 2003 [1969]). Para uma análise do contexto no qual foi promulgado o decreto de Rui Barbosa, embora escrito em tom apologético, ver Lacombe (1988).

etnocêntrico na construção da diferença cultural. Expurgar “raça” do vocabulário conceitual científico não anula os produtos das cisões temporais engendradas por discursos fundados em algo inexistente (as raças), mas eficiente nos efeitos desencadeados no mundo social. Trata-se, ao contrário, de reconceituar a relação ortodoxa entre a modernidade e o que é tomado como sua pré-história (Gilroy, 2001:115), libertando-nos da cumplicidade com o contemporâneo dentro da modernidade ocidental, fundada na suposição de que “raça” representa um momento arcaico, a-histórico e exterior à “modernidade” da comunidade imaginada da nação (Bhabha, 1998:342). O registro das trajetórias históricas de escravos e seus descendentes chama a atenção para:

“o poder da história em diversos níveis: com as concepções de tempo em disputa que possibilitaram seu registro, com a necessidade da memória histórica socializada e com os desejos de esquecer os terrores da escravidão e a impossibilidade simultânea de esquecer” (Gilroy, 2001:413).

A linearidade entre passado/presente é informada pelas continuidades e descontinuidades salientadas pelos relatos e pelas cisões do registro da história. O trecho de abertura desse artigo, do brilhante observador que foi Machado de Assis, revela justamente os impasses, ambivalências e impotências das tentativas de domar a história. O diagnóstico de Machado é de rara perspicácia ao notar a persistência da escravidão em pelo menos dois níveis: da memória nacional e da continuidade das prerrogativas de mando das camadas abastadas brasileiras.

Na produção da história, a recuperação daquilo que Pollak (1989) chamou de “memórias subterrâneas” contribui para dispensar um novo olhar sobre o **registro** da história, dando visibilidade às trajetórias silenciadas pela memória nacional e até mesmo pelas instituições repositórias do tempo (arquivos, por exemplo). As lembranças dos moradores de Cambará, assim como de diversas comunidades negras, são, também, fontes inestimáveis para o estudo da escravidão e da liberdade.

Ao assumir a responsabilidade pelos passados não ditos e não representados que assomam o presente histórico, o crítico não correria

o risco de essencializar essas narrativas? Como notou Arruti (2005), há uma tendência nos trabalhos antropológicos sobre comunidades quilombolas, especialmente aqueles dedicados à produção de laudos, em tomar a história oral como substituta dos documentos, reclamando para si uma materialidade, validade e exclusividade as quais o universo escrito e histórico sempre reservou para si. O uso de relatos orais enriquece a pesquisa histórica ao oferecer novos problemas e enfoques, mas pode resultar numa postura que consiste na substituição de um essencialismo por outro (Arruti, 2005:124-5).

O conteúdo das narrativas e as formas de transmissão das lembranças sofrem alterações em função das reivindicações identitárias. Cambará está às voltas com o processo de identificação quilombola desde o início desta década. Desde então, a interação com acadêmicos, militantes do movimento negro, técnicos e autoridades governamentais e demais mediadores intensificou-se. Um laudo de identificação foi elaborado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), entre 2005 e 2006. Atualmente, o INCRA está realizando os procedimentos de regularização fundiária no local (morosamente, diga-se de passagem). Nesse contexto, os membros do grupo têm dispensado um renovado interesse sobre sua história: o ato de narrar é cada vez mais valorizado e os *sabedores* (aqueles que detêm o conhecimento do *tempo dos antigos*) tornam-se figuras cada vez mais destacadas. Em celebrações, requerimentos e manifestações, é comum o grupo invocar sua história, as injustiças e os sofrimentos dos seus antepassados, além de sua vinculação histórica e genealógica com escravos, para sustentar e reivindicar direitos. Sendo assim, não estaria conferindo certa rigidez a essas histórias e negligenciando o contexto presente e os usos políticos do passado?

Para resolver esse impasse, concebo as experiências como intimamente relacionadas à “expressão”, em conformidade com os aportes de Bruner (1986). Ao articular essas duas noções, é possível investigar como as experiências individuais articulam-se ao coletivo por meio de sua expressão, dando margem para pensar os processos comunicativos nos quais surgem as experiências e sua expressão – o contado. Elemento-chave nesses processos é o público, na medida em que influi decisivamente no conteúdo expressado. Hoje em dia, a memória de Cambará expandiu-se, atravessando os limites locais de circulação e transmissão de lembranças e alcançando outros espaços e situações. Novos significados foram

conferidos à trajetória histórica do grupo, de modo que as reivindicações identitárias e políticas de Cambará configuram um dos principais fatores da seletividade da memória.

As reivindicações identitárias acarretam em profundas mudanças na expressão de experiências, porém os conteúdos narrados não são apenas uma mera manifestação do contexto político presente. Há que se romper com a abordagem “presentista” da memória. Como notou Shaw (2002), no seu estudo sobre a memória do tráfico de escravos em Serra Leoa, a memória trabalha “para frente” e “para trás”, articulando distintas temporalidades num processo dialético no qual o presente é configurado pela memória, e vice-versa. As memórias da escravidão são presentes na contemporaneidade não apenas como formas de promover aspirações políticas contemporâneas, mas sim por constituírem a base das experiências morais do grupo.

Os “novos direitos” advindos da identificação quilombola são interpretados no interior mesmo da ordem de justiça local. As narrativas acentuam diversas situações de desrespeito e essa “dimensão moral” da luta por reconhecimento, para utilizar a terminologia de Honneth (2003), fundamenta os atuais pleitos. Em Cambará, as histórias sobre os “antigos”, contadas pelos narradores, estão sendo recriadas no esforço de reivindicar a condição de remanescente de quilombo, porém os episódios que envolvem os antigos já trazem em seu bojo referenciais que fornecem sustentação às noções de justo e injusto. Assim, a memória se apropria de elementos conforme um critério de ajuste ao conjunto de fatos já articulados no processo de construção da identidade étnica.

Essa é uma das razões para relativizarmos o pressuposto de que a memória deve seu formato exclusivamente ao presente. Em Cambará, as memórias da escravidão conformam as “experiências incrustadas” do grupo. Incrustada não remete ao acabado ou estabelecido para sempre; antes, ao que é significativo para os sujeitos quando refletem sobre sua própria trajetória. Não é à toa que os cortes temporais entre escravidão e liberdade sejam tão tênues nas narrativas trazidas acima. Como coloca Gilroy (2001), as histórias sobre a escravidão, sua dramaturgia de recordação e de expressão conformam um vernáculo que certamente está à mercê dos fluxos erráticos da história, mas que é um elemento central na formação política das identidades negras.

Se a atual conjuntura política é uma centelha, no sentido de que o grupo dispensa um renovado interesse sobre sua história e confere um novo estatuto aos guardiões da memória em função da identificação quilombola, o fogo que anima essas lembranças permanece ardente, gerando continuamente faíscas que dificilmente são apagadas. Pouco se escreveu sobre a experiência de escravos e seus descendentes no Brasil (ao contrário, o tema foi evitado e certas vozes tornaram-se pouco audíveis). As cinzas deixadas pelo apagamento da memória e da história deixam rastros, pois permanecem chamas bem acesas para certas populações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRUTI, José Maurício. “Etnografia e história no Mocambo: notas sobre uma situação de perícia”. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: Nova Letra/NUER, 2005, p.113-137.

BHABHA, Homi K. “Raça, tempo e a revisão da modernidade”. In: _____. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, p.326-352.

BRUNER, Edward. “Experience and its expressions”. In: BRUNER, Edward; TURNER, Victor (ed.). *The anthropology of experience*. New York: Paj Publications, 1986, p.3-31.

CHALHOUB, Sidney. “The politics of silence: race and citizenship in nineteenth-century Brazil”. In: *Slavery and abolition*, vol.27, nº1, 2006, p.73-87.

COOPER, Frederick; HOLT, Thomas; SCOTT, Rebecca J. “Introduction”. In: _____. *Beyond slavery. Explorations of race, labor and citizenship in postemancipation societies*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2000, p.1-32.

COUTO, Mia. *Terra sonâmbula*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. *Intenção e gesto. Pessoa, cor e a produção da (in) diferença no Rio de Janeiro, 1927-1942*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2002.

CUNHA, Olivia Maria Gomes da; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). *Quase-cidadão. Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

DALLA VECCHIA, Agostinho. *Os filhos da escravidão. Memórias de descendentes de escravos da região meridional do Rio Grande do Sul*. Pelotas: Editora da UFPEL, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber* (7ªed.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003 [1969].

FUNES, Eurípides. “Nasci nas matas, nunca tive senhor”: *história e memória dos mocambos do baixo Amazonas*. Tese (Doutorado em História Social). São Paulo: FFLCH/USP, 1995.

HAESBAERT, Rogério Costa. *O mito da desterritorialização. Do “fim” dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro. Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001 [1993].

JANOTTI, Maria de Lourdes Mônaco; ROSA, Zita de Paula. “Transmissão da memória da escravidão”. In: *História*. São Paulo, 14, 1995. p.111-123.

LE GOFF, Jacques. *História e memória* (6ªed.). Campinas: Unicamp, 1996.

MAESTRI, Mário. *Depoimentos de escravos brasileiros*. São Paulo: Ícone, 1988.

MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio. Os significados da liberdade no Sudeste escravista, séc. XIX* (2ªed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MELLO, Marcelo Moura. *Caminhos criativos da história. Territórios da memória em uma comunidade negra rural*. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). Campinas: IFCH/Unicamp, 2008.

MORRISON, Toni. *Amada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006 [1987].

POLLAK, Michael. “Memória, esquecimento, silêncio”. In: *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, vol.2, nº3, 1989, p.3-15.

RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe. *Memórias do cativo. Família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RUBERT, Rosane Aparecida. *A construção da territorialidade*. Tese de Doutorado (Desenvolvimento Rural). Porto Alegre: PGDR/UFRGS, 2007.

SHAW, Rosalind. *Memories of the slave trade. Ritual and historical imagination in Sierra Leone*. Chicago: Chicago University Press, 2002.

SLENES, Robert. “O que Rui Barbosa não queimou: novas fontes para o estudo da escravidão: século XIX”. In: *Estudos econômicos*, vol.13, nº1, São Paulo, 1983, p.117-149.

TROUILLOT, Michael-Rolph. *Silencing the past. Power and production of history*. Boston: Beacon Press, 1995.

"PRA OS NOVO NÃO ESQUEGER": A PERFORMANCE DA HISTÓRIA NA RECRIAÇÃO DO QUICUMBI DO RINCÃO DOS NEGROS, EM RIO PARDO, RS¹

LUCIANA PRASS
PARA O SR. JOCI DAVID, IN MEMORIAM

RESUMO

Partindo de um diário de campo, esse ensaio trata do *Quicumbi*, prática musical e coreográfica afrocatólica da comunidade remanescente de quilombos do *Rincão dos Negros*, situada na zona rural da cidade de Rio Pardo, RS. Considerada por antigos folcloristas como um tipo de *Congada* como as que existem em outras regiões do País, o *Quicumbi* era praticado no *Rincão* desde o final do século XIX, mas havia sido interrompido, nos anos 70 do século XX, em função da morte dos antigos *quicumbiseiros*. Foi o senhor Joci David, agricultor e protagonista dessa narrativa, quem retomou sua prática nos anos 90, com o apoio de um pequeno grupo de amigos e parentes. Preocupado com a memória dos negros da região, Seu Joci tornou o *Quicumbi* o elemento catalisador de uma série de atos performativos relacionados ao que ele chamava de “o histórico” do grupo. A Etnomusicologia é o campo teórico que fornece o substrato da etnografia realizada na região, entre 2006 e 2008, e a noção de “performance cultural” é a lente conceitual que permite ampliar a

¹ Quero agradecer ao Adair David, presidente da *Associação Comunitária Quilombola Jacinta Souza*, à sua esposa Nilda e à sua Tia Julinha, que tão gentilmente me hospedaram todas as vezes que precisei ficar no *Rincão dos Negros* e que fizeram contribuições importantes a esse texto, quando li uma primeira versão para eles. Agradeço também à Dona Marina Souza da Silva e à seu irmão Daíde, filhos dos antigos *quicumbiseiros* da região, que me confiaram cantos e histórias tão especiais.

escuta “puramente musical” do *Quicumbi*, para abarcar uma gama de sentidos e significados culturais afinados com a memória e a identidade dos quilombolas do *Rincão*.

Palavras-chave: *Quicumbi*, performance cultural, Etnomusicologia.

INTRODUÇÃO

Era o ano de 2006². Sobre a comunidade do *Rincão dos Negros* eu não sabia quase nada. Tinha notícia apenas de que se tratava de uma comunidade recentemente reconhecida como remanescente de quilombos e que realizaria um *Quicumbi* no último final de semana de maio. Como etnomusicóloga em formação, envolvida há vários anos com o estudo das musicalidades dos afro-descendentes gaúchos, a possibilidade de conhecer um *Quicumbi* era motivo suficiente para dirigir-me até a comunidade, localizada na zona rural da cidade de Rio Pardo, a cerca de 159 km de Porto Alegre.

Antes da viagem, busquei referências sobre *Quicumbis* na literatura, e quase tudo que encontrei tratava-se de estudos realizados por folcloristas, os primeiros a se aproximarem das manifestações culturais de comunidades rurais no Brasil. Luís da Câmara Cascudo, em 1962, a partir de dados recolhidos pela hoje extinta Associação Rio Grandense de Música, já trazia referências ao *Quicumbi* do *Rincão dos Negros*: “no RS diz-se Quicumbi (Maquiné, em Osório, [e no] Rincão dos Panta³, no Rio Pardo) e Ensaio em Bojuru, São José do Norte” (Cascudo, 1962: 255). Chamado *Catumbi* ou *Cacumbi* em Santa Catarina e em outras regiões do País, era interpretado pelo autor como uma forma de *Congada*, visão essa corroborada por Paixão Côrtes, importante pesquisador e folclorista do Rio Grande do Sul, que conheceu o *Quicumbi* do *Rincão dos Negros* em 1954, “por ocasião das comemorações sobre a abolição da escravatura” (Côrtes 2006: 222). O *Quicumbi*, ligado ao catolicismo

2 Esse ensaio é um recorte de minha pesquisa de doutorado em Etnomusicologia desenvolvida entre 2005 e 2009 no Programa de Pós-Graduação em Música da UFRGS, com orientação da Profa. Dra. Maria Elizabeth Lucas (Prass, 2009). Os trabalhos de Santos (2001); Leite (2002); Barcellos *et al.* (2004), Anjos & Silva (2004), Rubert (2005), Bittencourt Junior (2006); Carvalho (2006); Marques (2006); e Rodrigues (2006); todos realizados em comunidades remanescentes de quilombos do RS, foram referenciais fundamentais.

3 O nome *Rincão dos Panta* é sintomático das disputas interétnicas pelas terras da região. O *Rincão* sempre foi conhecido como *Rincão dos Negros*, mas por reivindicação da poderosa família Panta, de fazendeiros da região, chama-se, oficialmente, *Rincão dos Panta*. Um denso panorama dessas tensões é dado pelo antropólogo Rui Leandro dos Santos em sua dissertação de mestrado (Santos 2001).

popular, ocorria “dentro e fora da Capela local (só de pretos)” e, segundo Côrtes, “apesar de bastante esfacelado”, mantinha várias características de outras congadas brasileiras: o coroamento do *rei* e da *rainha*, a presença de *embaixadores* e *dançantes*, estandartes, o deslocamento em procissão. De fabricação artesanal, os instrumentos musicais utilizados eram “puíta (cuíca), canjés (reco-recos), tambores e pandeiros, e até mesmo uma gaita de botão”, e o grupo envolvido na prática musical era composto por homens e mulheres, sendo os cantos puxados na ocasião por uma senhora idosa⁴ (Ibidem: 222).

Essas descrições bastante amplas foram o subsídio para meu primeiro contato com a comunidade do *Rincão* e seu *Quicumbi*. Um pouco do que aprendi depois, nos quase três anos da etnografia que realizei na região, é do que trato nesse artigo, buscando construir uma “descrição densa”⁵, onde procuro compartilhar o que me foi passado especialmente pelo senhor Joci David, agricultor e recriador do *Quicumbi* do *Rincão dos Negros*, um de meus principais colaboradores na pesquisa e protagonista desse ensaio. Sua voz conta comigo essa história através das transcrições das conversas que tivemos⁶, e as fotografias inseridas no texto, realizadas ao longo de nosso convívio, querem ampliar a narrativa, aproximando o leitor da experiência etnográfica⁷.

PREPARANDO O QUICUMBI

Depois de 120 km de asfalto em direção à cidade de Rio Pardo, pegamos uma estrada de chão rumo ao *Passo do Pai Pedro* para encontrar a casa de Seu Joci, situada na região conhecida como *Rincão dos Negros*,

4 Essa senhora idosa, vim a saber depois, através de artigo publicado nos anos 70 pelo antropólogo Norton Corrêa, era conhecida como “*Tia Dominga*”, personagem sempre lembrada pelos moradores da região por seu carisma. Essa característica também impactou ao antropólogo na época de sua pesquisa: “Tia Domingas é uma figura impressionante: pele negra, encarquilhada, alta, corpo magro, dedos longos e ossudos; voz grave, sempre falando em tom profético, terminando as frases com um “êip” de entusiasmo. Apesar da idade [ela teria 104 anos na ocasião] e dos passos meio vacilantes, tem um porte imponente e uma dignidade natural, que se irradia de sua pessoa. Tudo isto é reforçado, ainda, pelo comprido bastão do qual não se separa nem para mostrar, dançando, como são os passos do ‘quicumbi’. Curioso... só agora percebi que estou falando no presente, embora, desde que a conheci (1970/71, quando foi realizada a pesquisa), lá tenham se passado tantos anos e, inclusive, fiquei sabendo que Tia Domingas faleceu. Entretanto, sua figura permaneceu bem viva em minha memória. Acho, hoje, que ela possuía certo quê de especial, algo de misterioso e insondável que as pessoas muito velhas aparentam guardar, daquelas coisas indefiníveis que parecem vir de muito longe; quicá das raízes do próprio Tempo...” (Corrêa, 1977: 8).

5 A descrição do antropólogo Clifford Geertz a respeito da briga de galos em Bali foi grande inspiração para a escrita desse texto (Geertz, 1989).

6 Esse artigo e minha pesquisa como um todo procuraram incorporar a crítica à representação etnográfica (Clifford & Marcus, 1986) e deixar falar os sujeitos envolvidos no processo, compartilhando sua autoria.

7 Fotografias e gravações em áudio e vídeo foram realizadas ao longo de toda a pesquisa na perspectiva da Antropologia Audiovisual (Piault, 1999) e devolvidas a seus protagonistas a cada retorno à comunidade. As fotos aqui apresentadas foram feitas por mim.

local onde seria realizado o *Quicumbi*⁸. Da porteira a ser transposta para chegarmos ao terreno da casa, já se ouvia música. Vozes, violão, gaita, pandeiro, agogô, bateria, cuíca e diferentes tambores. A música da hora era uma valsa e, por suas características melódicas, harmônicas e interpretativas (os acordes maiores de tônica e dominante, a acentuação do compasso de três tempos, a forma de emissão vocal, o sotaque, os intervalos de terças paralelas nas vozes dos cantores), soava como uma mistura de *música gauchesca* com música de *bandinha alemã*, ressemantizadas naquele ambiente a partir do uso de instrumentos musicais tomados de diferentes contextos: no Rio Grande do Sul, gaita e violão são comumente encontrados em grupos de música gauchesca; bateria pode ser encontrada em quaisquer tipos de conjuntos de baile ou ainda em bandas de rock e música popular; cuíca, pandeiro e tambores normalmente são associados a gêneros como samba e pagode ou a práticas identificadas com a religiosidade afrobrasileira⁹.

Os músicos sonorizavam a festa após o almoço e conferiam à paisagem um agradável tom agregador e alegre pela música feita ao vivo e em sintonia com o *ethos* do coletivo de pessoas presentes. Um grupo animado dançava enquanto outro, sentado à mesa, bebia e conversava. Esse momento musical marcava o tempo até o momento seguinte que seria o *Quicumbi* propriamente dito, que ocorreria "*à tardinha, antes do sol se pôr*", como nos esclareceu Adair David, presidente da associação comunitária e primo de Seu Joci.

A tarde transcorreu em um tempo que parecia dilatado pela quantidade de encontros interpessoais e aprendizagens que proporcionou e, de fato, à tardinha, teve início a movimentação para a preparação do *Quicumbi*. Os músicos que animavam a festa pararam de tocar. As pessoas presentes, algumas carregando cadeiras de abrir, dirigiram-se para a parte da frente do terreno da casa, onde Seu Joci havia organizado um espaço especial, demarcado por uma corda, em que se via um tronco com uma corrente pendurada. O "público" posicionou-se ao redor da corda, do lado de fora do espaço, e os integrantes do *Quicumbi*, na parte interna. Em frente à casa se via ainda, sob um par de taquaras especialmente dispostas

8 Nessa primeira ida ao Rincão dos Negros, estava acompanhada do professor Adair Barcelos, envolvido no projeto Compras Coletivas - Quilombolas em Rede, desenvolvido pela Delegacia Regional do Trabalho do RS, em conjunto com a Fundação Cultural Palmares, iniciado em 2005.

9 Aqui uso a expressão "religiosidade afrobrasileira", buscando abarcar as manifestações religiosas como o *Batuque* do RS, de tradição jêje-ijexá, mas também as expressões do catolicismo popular brasileiro, como os *Maçambiques*, os *Quicumbis* e as *Congadas*.

para esse fim, duas reproduções de quadros de Debret¹⁰ com cenas de escravos em coleiras de ferro, carregando objetos em suas cabeças.

Seu Joci chamou a atenção de todos, dizendo em alto e bom tom que antes da dança do *Quicumbi*, seria feita uma leitura de um texto sobre a história da escravidão no Brasil. O jovem Leandro, também parente de Seu Joci, passou a ler trechos que soavam extraídos de algum livro de história antigo, datilografados em folhas amareladas pelo tempo transcorrido. Leandro lia aspectos da travessia dos homens transformados em escravos da África para o Brasil, sofrendo as agruras dos navios de fome e violência. Em volta, todos ouviam em silêncio, apesar do volume baixo e da pouca fluência do narrador. A história parou quando Leandro contava das senzalas e das relações opressoras dos “sinhôs” para com seus escravos.

Então, Seu Joci tornou-se novamente o foco da atenção ao tirar a camisa, os sapatos e arregaçar as calças, dizendo que “*nessa época* [da escravidão] *negro não tinha roupa*”, dirigindo-se para o tronco escoltado pelo senhor Darci¹¹, com um chicote, que simulava ser um *sinhô*. No tronco, Seu Joci foi simbolicamente chicoteado e, em tom de brincadeira, verbalmente humilhado pelo *capataz*. À cena, alguns riam enquanto outros mantinham-se sérios e concentrados. Para mim, a observação do que acontecia gradativamente adquiria um impacto reflexivo cada vez mais forte.

Do tronco, Seu Joci, com a ajuda de Leandro e do jovem Tiago¹² e sob o olhar atento do *capataz*, passou a demonstrar como era feita a aragem dos terrenos para o plantio e como se transportavam os *sinhôs* de um lugar para outro, servindo os escravos de simulacros de animais, carregando-os em redes sobre os ombros.

10 O pintor francês Jean Baptiste Debret (1768 – 1848) veio ao Brasil com a Missão Artística Francesa, em 1816 e, atento às questões sociais, entre outras temáticas, retratou com grande densidade o cotidiano dos escravos do país.

11 Darci Fróes, cunhado de Seu Joci.

12 Tiago David Machado, sobrinho de Adair David.



Foto 1: Demonstração do arado

E foi apenas depois de toda essa parte transcorrida que Seu Joci recolocou a camisa e disse *“agora nós vamos dançar o Quicumbi, aí negro já estava de camisa, aí nós já era livre, já tinha roupa”*.



Foto 2 e Foto 3: Seu Joci vestindo a camisa para dançar o *Quicumbi*.

Então, três senhoras integraram-se ao grupo. Uma delas carregava uma boneca de pano. Seu Joci tocava a cuíca; Adair, o reco-reco; Tiago, um tambor pequeno; Leandro, Darci e as senhoras, dançavam e cantavam em roda:

*“Ca nina nuê chora chora
ca nina nuê já chorou
ca nina nuê chora chora
ca nina nuê já chorou
nhé, né, né, né”*

...

*“Bem-te-vi de rosa
tua bênção me bota
é de Pai, é de Filho, sinhô
é de Espírito Santo
é de Pai, é de Filho, sinhô
é de Espírito Santo¹³”.*

O QUICUMBI DO RINCÃO COMO PERFORMANCE CULTURAL

O *Quicumbi* propriamente dito não durou mais do que poucos minutos, em que o grupo cantou e dançou em roda, sempre girando, essas duas canções. Eu retornei para minha cidade à noite com a mente povoada de dúvidas: *O Quicumbi era tudo aquilo? A leitura, o tronco, o arado, a dança? E se não fosse, então, o que era o que Seu Joci fazia antes do Quicumbi? E por que Seu Joci montava toda essa representação dos tempos da escravidão? De onde ele tirara aquelas informações? E será que...? E será...?E...?*

Essas questões foram as motivações para iniciar a etnografia. Retornei inúmeras vezes ao *Rincão* com fotos e filmagens do *Quicumbi* e de outras vivências que eu ia tendo a cada nova estadia. Discutir esses registros com Seu Joci, Adair e Gustavo, jovem tesoureiro da associação comunitária, ou ainda, com Dona Marina e Seu Daíde, filhos dos antigos *quicumbiseiros* da região, era sempre uma experiência muito rica. Algumas vezes, passava o dia e voltava a Porto Alegre. Outras vezes, ficava duas ou três noites hospedada na casa de Adair, que me acompanhava nas conversas com Seu Joci e que, a partir de meus questionamentos sobre o *Quicumbi*, ajudava-me a entender também o que estava acontecendo

13 Tãmanha a importância da boneca no Quicumbi do Rincão dos Negros que Adair o definiu como “canto, dança, instrumentos e a boneca”. Seu Joci explicou-me assim: “[...] Naquele tempo parece que eles faziam “E a boneca que chora”. Quando chegava no fim eles diziam “É, é...” E aí faziam com aquela boneca nos outros, né? Era tipo uma brincadeira, né, uns arrodando e aqueles outros no meio ali, assim. [A boneca] representa um neném e aquele negócio de chorar, que a criança que chora, né? A criança que chorava, quer dizer que a boneca era uma criança, né? Chorava e aí fazia aquela brincadeira. Aqueles que choravam assim, quanto mais a pessoa fosse assim mais disposto, fazia graça com aqueles que ficam dançando” (Seu Joci, comunicação pessoal em setembro de 2006). A boneca na mitologia de vários povos africanos é símbolo de fertilidade, portanto, um ícone do feminino em muitas culturas tradicionais. A maioria dos povos africanos não as vê de forma lúdica apenas, mas como possuidoras de conotações mágicas e religiosas, tratadas com respeito, enfeitadas e cuidadas, até mesmo banhadas como as próprias meninas que as possuem.

na comunidade em relação ao seu processo de luta pela titularização das terras quilombolas.

Em função disso, dessa demanda de ampliação de minha “escuta” etnográfica – pois o foco estrito sobre as questões “puramente musicais” não dava conta da densidade das conexões simbólicas do *Quicumbi* com outros âmbitos da vida do grupo – precisei buscar na teoria etnomusicológica o referencial que pudesse me permitir uma interpretação mais significativa desses fatos. O conceito de *performance* passou a ser, então, esse suporte reflexivo.

O etnomusicólogo Gérard Béhague (1986), que desenvolve em seu livro *Performance Practice* uma importante historicização do conceito de performance no contexto da Etnomusicologia, pontua que desde o início dos anos 70, como consequência dos estudos de folclore na “etnografia da fala”, a ideia de performance foi gradativamente passando a ser compreendida como um evento organizado e também como um processo. Em função da natureza do trabalho etnomusicológico, nessa época ainda quase que exclusivamente voltado ao estudo de sociedades não ocidentais, muitas delas de tradição oral, foi necessário que a área desenvolvesse uma abordagem altamente inclusiva ao estudo das performances musicais, em um esforço para integrar som e contexto e assim dar conta da multidimensionalidade da música, abandonando a visão ocidental predominante que enfocava exclusivamente o que o antropólogo e folclorista Roger Abrahms (1975: 19) chamou de “a dimensão virtuosística da performance”.

Antes ainda, nos anos 50, o antropólogo Milton Singer, especialista em estudos sulasiáticos, chamou de “performances culturais” não somente as peças de teatro e os concertos musicais como tradicionalmente se fazia no ocidente, mas também as “orações, leituras rituais e récitas, ritos e cerimônias, festas e todas essas coisas que nós geralmente classificamos sob [o rótulo] de ritual e religião, antes do que como ‘culturais’ ou ‘artísticas’ ” (Singer 1955: 23).

Assim, reunindo as contribuições desses diferentes autores, a performance cultural pode ser definida como uma ocasião que abarca um tempo delimitado com começo, meio e fim, cumprindo uma série de atividades organizadas, envolvendo um grupo de *performers*, um público, um lugar e uma ocasião definidos, capaz de fornecer “cápsulas” significativas de diferentes culturas que podem ser exibidas a visitantes e

aos seus próprios membros. Um “sistema comportamental intensificado”, uma linguagem, “uma forma de dizer” (Béhague 1986: 5). Essa visão defende a natureza da performance como sendo específica do ponto de vista da cultura e do grupo comunitário, e o papel do folclorista e do etnomusicólogo no estudo da performance como consistindo em esclarecer etnograficamente o alcance do domínio da performance numa comunidade dada¹⁴ (Ibidem: 5).

E esse “esclarecimento etnográfico das performances”, possibilitado pelo paradigma etnomusicológico¹⁵, exige o diálogo do etnógrafo com os atores sociais envolvidos nelas, oferecendo suas interpretações êmicas, em busca do que o antropólogo e etnomusicólogo Richard Bauman chamou de “constelações de significados comunicativos, que servem de chaves de performance em comunidades particulares¹⁶” (Bauman 1975: 296).

Assim, o estudo da performance musical deverá levar em consideração não só o comportamento musical dos participantes, mas também os comportamentos extramusicais, a reação da plateia aí incluída e a interação social decorrente desse encontro entre os participantes, seus significados, suas regras e códigos definidos para um contexto e ocasião específicos (Béhague 1986: 7).

Com o suporte dessa lente conceitual, aos poucos, fui percebendo com mais clareza o quanto o *Quicumbi* estava conectado à memória e à identidade da comunidade quilombola do *Rincão dos Negros*:

[...] Eu participo [do Quicumbi] porque eu vi os meus pais fazendo, avô, meus tios fazendo. [...] Eu não fazia mas eu via eles fazer. Então não me esqueci. Aquilo pra mim, quando faço, eu tô me lembrando deles e aquilo é uma tradição. Pra mim é uma grande coisa. [...] Agora comecei a fazer. [...] É pra gente não deixar cair, né? [O Quicumbi sempre foi] no treze de maio, por causa da abolição da escravatura. [...] Aqui era assim: a dona disso daqui, a Dona Jacinta Souza, que era a sinhá, era a dona dessa terra [que] ia lá no rio. Ali, bem ali, tinha um umbu. Meu avô conheceu ainda. Ali era a senzala, como chamavam antigamente. Bem ali assim. Então ali que era onde os negro paravam, que ela era a dona da terra e dona do grupo de negros, esses que eram escravo dela, né? Então

14 No original: “This view advocates the nature of performance as culture - and community-specific and the role of the folklorist and ethnomusicologist in the study of performance as consisting of elucidating ethnographically the extent of the domain of performance in a given community”.

15 Essa ressalva sobre o paradigma etnomusicológico é importante, pois no Brasil, até o início dos anos 90, a maioria das pesquisas realizadas em comunidades rurais foi desenvolvida por folcloristas e esses não embasavam sua prática no método etnográfico.

16 No original: “constellations of communicative means that serve to key performance in particular communities”.

até a Princesa Isabel dar a liberdade, eles paravam ali. Quando a Princesa Isabel deu a liberdade pros negros, aí a Jacinta Souza, que era dona dos escravos e dona da terra - que antes disso aqui não tinha nada, era campo - mas não sei, ela tinha uma tradição. Por isso que eu até sem conhecer ela, tenho que dizer que como tinha o sinhô ruim, essa [sinhá] era boa! Porque diz que ela agarrava os escravo e trazia pra rezar aqui, no campo limpo e vinha rezar aqui. Ela tinha [isso] não sei porquê, né? Vinha rezar todo o feriado. A Princesa Isabel deu a liberdade pros escravos e a Jacinta Souza entregou [essas terras]. Isso aqui é um Rincão. Pro lado de lá tem uma sanga, pro outro lado tem outra sanga, vai lá no rio. Então deu tudo pros negros e deu o santo também. Na senzala lá, entregou a terra e o santo pros negros. Aí os negros escravos ganharam aquilo, ficaram feirote! Mas naquela época, [mesmo] sem dinheiro, se lembraram: *“vamo fazer uma igrejinha aqui”*. Aí começaram, mas começaram a fazer a igrejinha de pau-a-pique. [...] Botavam capim por cima com algum pedaço de uma lata velha... Vontade tinham mas não tinham dinheiro! Aí eles começaram a fazer, construir essa igrejinha assim, nessas condições. Aí levaram não sei quanto tempo, fazendo, lidando, daqui, dali, foram indo. Aí quando os anos foram melhorando - aí a terra era tudo deles - aí quando eles começaram a melhorar mesmo, que agarraram uma forcinha, aí que os branco resolveram fazer aquela outra [igreja] ali. Têm dinheiro! Enquanto os outro levaram dez, vinte anos pra fazer um pedacinho, eles fizeram tudo, um ano ou mais, fizeram. Fizeram aquilo ali. [...] Era aí que os negros, depois que começaram a fazer a igrejinha aqui [Igreja de Nossa Senhora da Conceição da Bela Cruz], **a primeira dança que eles inventaram, os negro, que eles dançaram, foi essa dança [do Quicumbi]. Foi inventada dos negro, os negros escravos**¹⁷ (Seu Joci, comunicação pessoal em setembro de 2006).



Foto 4: Igreja Nossa Senhora da Conceição da Bela Cruz (*“dos negros”*). Foto 5: Igreja Nossa Senhora da Conceição (*“dos brancos”*)

Na narrativa de Seu Joci, muitas questões são levantadas. Em primeiro lugar, a prática do Quicumbi que fazia parte de suas memórias de infância, dançada por seus pais e tios, “*uma tradição*” que, segundo relatos de outros moradores da região, havia sido abandonada no início dos anos 70, com a morte de vários *quicumbiseiros* e retomada apenas no final dos anos 90, capitaneada por Seu Joci.

Tudo indica que tal retomada foi levada a cabo como decorrência das discussões que passaram a acontecer na região, pós-Constituição de 1988 e promulgação do artigo 68, levadas por vários pesquisadores, antropólogos, alguns ligados a ONGs¹⁸, que passaram a frequentar o *Rincão* com o objetivo de ajudar a comunidade a organizar sua associação comunitária, para então poder autodeclarar-se “remanescente de quilombos” e assim dar início a uma nova fase no processo de luta pelo reconhecimento de suas terras, doadas por Dona Jacinta Souza, segundo relato de Seu Joci, outro ponto-chave de sua fala. Os documentos de doação das terras existem. Seu Joci andava sempre com uma cópia deles no bolso da camisa para mostrar a qualquer novato que chegasse à região. Mas o efetivo reconhecimento e a titularização das terras do *Rincão dos Negros* seguem em ritmo moroso.

Dona Jacinta, sua prática de “sinhá boa” de levar os escravos para rezar no campo onde hoje é a *Igrejinha*, conecta a terra à fé em Nossa Senhora da Conceição. A construção da *outra igreja*, devota da mesma santa, pelos *brancos*, a poucos metros de distância, explicita a tensão interétnica e a disputa das terras e mesmo da religião.

É nesse contexto que o *Quicumbi* é retomado como elemento indisputável—porque “*inventada dos negros, os negros escravos*”—e, portanto, símbolo diacrítico identitário duplo, da negritude e da liberdade: foi dançado ali, pela primeira vez, em frente à Igreja da Bela Cruz, construída em homenagem à Dona Jacinta por seus ex-escravos, em comemoração à liberdade e à doação das terras. “*Na senzala ela entregou a terra e o santo pros negros*”. A *Igrejinha* tem inscrita em sua fachada a data de 1888 e a Festa à Nossa Senhora da Conceição, onde se dançava o *Quicumbi*, era no 13 de maio. Fé, liberdade, terra e *Quicumbi*. Uma coisa leva à outra. Essa parece ser a percepção de Seu Joci.

18 A ONG Kuenda é sempre citada pelos moradores do Rincão como um “grupo de pessoas que ajudou a comunidade”.

O QUICUMBI DO RINCÃO E A RECUPERAÇÃO DO “HISTÓRICO”

E aí então a gente encontrou [a lembrança do Quicumbi] e aí continuava a festa. Fazia comemorando o 13 de maio no 13 de maio. A festa saía era no 13, naquela época, naquele tempo depois que eu conheci aqui, Nossa Senhora da Conceição. [...] Então a gente continuou, ficou fazendo sempre a festa essa aí, Nossa Senhora da Conceição é [hoje] em dezembro, dia 08 de dezembro. No tempo dos antigo [da Festa da Conceição onde se dançava o Quicumbi], festavam e dançavam. Aquilo era um histórico deles. Depois caiu, caiu aquilo, aí eu comecei a dançar ao menos no 13 de maio. Comecei [a fazer o Quicumbi] aqui [na Igreja]. Aí eles começaram a dar contra mim aí eu me retirei.

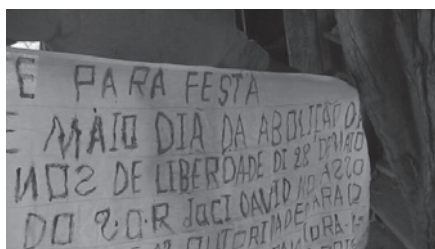
[...] O meu problema maior é conservar - como eu sempre tô dizendo - é conservar o histórico, eu sou muito do histórico. [...] É o mesmo que a gente conservar, se lembrar do nosso pai, a nossa mãe, a nossa vó que morreu mas se lembrar: morreu mas eu tive a minha vó, eu tive a minha mãe, né? É alguma coisa assim... [O Quicumbi ajuda a conservar] porque a coisa é um histórico. Cada coisa tem o seu histórico. Tudo quanto é coisa tem um histórico de cada coisa, né? [...] Pelo que eu sei, é que eles aí inventaram [o Quicumbi] da idéia deles. Resolveram a fazer e fizeram e aquilo ali ficou. Como uma coisa do começo dos escravos que na época eles até não tinham - que a gente até não sabia - que na época, eles não tinham voz de nada, eles não eram ninguém. [...] Então, eu acho que como eles eram umas coisas que até pode dizer que nem contava como gente naquela época, agora depois que veio a liberdade... Com menos liberdade já tiveram a liberdade que puderam até eles inventar uma cantiguinha deles! Acho que já é muita coisa, né? (Seu Joci, comunicação pessoal em setembro de 2006).

Em 2000, queixando-se da incompreensão do grupo, que passou a realizar a Festa de Nossa Senhora da Conceição em dezembro e que não dava mais espaço ao *Quicumbi*, Seu Joci transferiu a “Festa Escrava”, expressão utilizada por ele, para o terreno de sua própria casa e fundou o “Grupo Istorico Escravo Passo do Pai Pedro”, afinado com sua preocupação com a memória da comunidade de negros do *Rincão*, ou com o que ele entendia ser ou devesse ser essa memória.



Foto 6: Detalhe da roleta da casa de Seu Joci

Passou, assim, a realizar uma espécie de militância em prol do “histórico” do grupo e o *Quicumbi* tornou-se o elemento catalisador de uma série de atos performativos “*pra os novo não esquecer*”, “*pra não deixar cair*”. Em visita à sua casa, Seu Joci mostrou-me uma quantidade de objetos e materiais que foi recolhendo e criando ano a ano desde que assumira esse papel de guardião das histórias dos ex-escravos: as já citadas reproduções de Debret; inúmeros recortes de jornal que tratavam da história da escravidão no Brasil; faixas de vários anos convidando para a *Festa Escrava*, que eram dependuradas na estrada de acesso a seu terreno; roupas, espadas e instrumentos musicais do *Quicumbi* como a cuíca, o tamborzinho e o reco-reco, todos construídos por seu cunhado Daíde, filho do falecido *quicumbiseiro* Arlindo Prudêncio de Souza, também ele construtor de instrumentos. “*Eu olhava o que meu pai fazia e ia guardando na cuca*”, me disse Seu Daíde, em setembro daquele mesmo ano de 2006. Seu Joci continuou:

Fotos 7, 8 e 9: Seu Joci mostrando as faixas da *Festa Escrava*

os instrumentos [do Quicumbi] é essa cuíca, o tambor e um reco-reco. É os instrumentos históricos. [...] Fiz baseado no que os velhos usavam. [...] Estavam querendo mudar o Quicumbi, botar outros instrumento no meio e eu e ele aqui [Daíde] não [deixamos] (Seu Joci, comunicação pessoal em maio de 2006).

[...] Então, baseado no que vem vindo de trás pra diante, como diz o ditado, os escravos já faziam as coisas manual e deixaram aquele [modelo de cuíca] pra nós também (Seu Joci, comunicação pessoal em setembro de 2006).

Seu Joci guardava também um pequeno acervo de fotografias de diferentes performances do *Quicumbi*, realizadas no salão da *Igrejinha*, em lugares públicos da cidade de Rio Pardo, onde eventualmente havia sido convidado a apresentar a *dança* ou em seu próprio terreno, como no ano que acompanhei. Ao mostrar-me suas fotografias, ia narrando sua versão da história e deixando transparecer seu imaginário:

Aqui é eu no tronco. [...] Aqui é o cunhado que nesse ano fez o papel de sinhô. Sinhô tava me atando aqui no tronco. [...] Agora aqui eu já tava no chicote. [...] No tronco, né? Coisa da época, né? [...] Aqui tavam pegando nego lá na África pra trazer. Diz que davam uma rapadurinha, uma farinha de mandioca na época pra pegar... O nego pensava que tavam tratando e eles já com uma corda atavam o cara! Pegava os cara, atava assim e depois puxava pra botar nos navio e trazer pra cá, né? (Seu Joci, comunicação pessoal em maio de 2007).



Foto 10: Seu Joci no tronco

E assim, de foto em foto, Seu Joci me transmitia a sua versão dos fatos sobre os sofrimentos dos negros durante a escravidão.

Eu tenho um livro lá que conta como os negros - que negro não existia aqui, negro veio da África - que veio trazido pelos navio negreiro, roubado e algum até vendido. E chegava aqui, a primeira coisa vendiam. Diz que a maior parte, não todos, a primeira coisa que faziam: pegavam o negro, catavam no pelourinho e davam uma surra. Então eles faziam isso pros negros. E depois que o negro chegava aqui só o que ele fazia é trabalhar, e apanhar e morrer - que poderiam matar eles e eles nada faziam, né? (Seu Joci, comunicação pessoal em setembro de 2006).

A *Festa Escrava* de Seu Joci e, principalmente, a performance dos tempos da escravidão, que ele realizava, não eram uma unanimidade entre os moradores da região. Ao contrário, vários amigos e mesmo parentes não aprovavam essa sua proposta e Seu Joci, nos últimos anos, andava bastante isolado, inclusive com dificuldades em conseguir adeptos e parceiros para realizar o *Quicumbi*.

Porém, mesmo sendo criticado por uma parte considerável dos moradores do *Rincão*, Seu Joci fazia questão de reviver esse período tão doloroso da história de seus ancestrais “*pra lembrar o que foi e saber que já não é mais*”. Para ele, era preciso voltar no tempo, recuperar o “histórico”, para valorizar a liberdade do presente.

O QUICUMBI DO RINCÃO: DANÇA DA ABOLIÇÃO?

Seu Joci faleceu precocemente, em abril de 2008, em função de um infarto fulminante. Estava sozinho em sua casa no *Rincão*. Desde então, não se dançou mais o *Quicumbi*. Os amigos que dançavam com ele e que partilhavam da preocupação com o “histórico” do grupo ainda não sabem se conseguirão retomar a dança sem a mão firme de Seu Joci, e todo seu acervo de objetos e fotografias ainda não possui um destino definido. A maior parte de sua família, vivendo em outras localidades, tampouco sabia dessa sua prática e é com ela que precisará ser negociada a preservação de seus objetos de memória.



Fotos 11 e 12: a dança do Quicumbi¹⁹

Por isso, para além de todo meu interesse no Quicumbi e na comunidade enquanto pesquisadora, escrevi esse ensaio para compartilhar um pouco dessa história que me marcou tanto e da pessoa de Seu Joci que, à maneira de um “griot”, buscava manter viva a memória dos negros do *Rincão*.

Como todo mundo... tudo quanto é coisa que tem um histórico, teve um começo e eu acho que o começo do negócio dos escravo foi por aí, né? Então era pouco e era muita coisa. Eu acho assim, que a gente, acho que, como eu sempre disse, negro nunca pode se esquecer dele que, pra mim, a maior parte [dos negros], pra mim, tão até se esquecendo deles. Eu acho. Que eu respeito até tudo a opinião deles, tudo bem, mas não tão se valorizando mais. Eu acho já não se valorizar [...] não é bom, né? Deveriam se valorizar (Seu Joci, comunicação pessoal em setembro de 2006).

19 Com a cuíca, de camisa rosa, Sr. Joci David; de vestido cor-de-laranja, Clair David e, de vestido azul, Celi David, irmãs de Adair David, de chapéu e mochila atravessada tocando o reco-reco. De vestido marrom, mostrando a boneca, Ordalina David, irmã de Seu Joci. De camiseta branca com o tamborzinho, Tiago David Machado; de bombacha e com uma camiseta verde, Sr. Darci Fróes e de camisa branca floreada, Leandro Machado.

REFERÊNCIAS

- ABRAHAMAS, Roger D. The Theoretical Boudaries of Performance. In Herndon, Márcia & Brunyate, Roger (Eds.). *Form in Performance, Hard-Core Ethnography*. 1975, p. 18-27.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos & SILVA, Sergio Baptista da (org.). *São Miguel e Rincão dos Martinianos: ancestralidade e territorialidade negra*. Editora da UFRGS, Porto Alegre, 2004.
- BARCELLOS, Daisy Macedo de. *et al. Comunidade negra de Morro Alto: historicidade, identidade e territorialidade*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- BAUMAN, Richard. Verbal Art as Performance. *American Anthropologist* 77, 1975. p. 290-311.
- BITTENCOURT JUNIOR, Iosvaldyr Carvalho. *Maçambique de Osório - entre a devoção e o espetáculo: não se cala na batida do tambor e da maçaquaia*. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2006. Tese de Doutorado.
- BÉHAGUE, Gerard (Ed.). *Performance Practice: Ethnomusicological Perspectives*. Westport: Greenwood Press, 1984.
- CARVALHO, Ana Paula Comin de. O Quilombo da “Família Silva”: Etnicização e politização de um conflito territorial na cidade de Porto Alegre/RS. In: Associação Brasileira de Antropologia (org.). *Prêmio ABA/MDA Territórios Quilombolas*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2006. p.37 – 49.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário de Folclore Brasileiro*. São Paulo: MinC/Global Editora, 2000.
- CORRÊA, Norton F. O Quicumbi de Rio Pardo. *Correio do Povo*. 10/09/1977. p. 8 - 9.
- CÔRTEZ, Carlos Paixão. *Folclore Gaúcho: festas, bailes, música e religiosidade rural*. Porto Alegre: Corag, 2006.
- CLIFFORD, James & MARCUS, George. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

GEERTZ, Clifford. Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

LEITE, Ilka Boaventura. *O legado do testamento: a comunidade de Casca em perícia*. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

MARQUES, Olavo Ramalho. Entre a avenida Luís Guaranha e o Quilombo do Areal: estudo etnográfico sobre memória, sociabilidade e territorialidade negra em Porto Alegre/RS. In: Associação Brasileira de Antropologia (org.). *Prêmio ABA/MDA Territórios Quilombolas*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2006. p. 71 – 95.

PIAULT, Marc Henri. Espaço de uma antropologia audiovisual. In: ECKERT, Cornelia e MONTE-MÓR, Patrícia. *Imagem em Foco – novas perspectivas em antropologia*. Porto Alegre: Editora da Universidade (UFRGS), 1999. p. 13-30.

PRASS, Luciana. *Maçambiques, Quicumbis e Ensaios de Promessa: um re-estudo etnomusicológico entre quilombolas do sul do Brasil*. Porto Alegre: PPGMUS/UFRGS, 2009. Tese de Doutorado em Música.

RODRIGUES, Vera. De *Gente da barragem* a *Quilombo da Anastácia*: uma etnografia dos processos éticos e políticos no sul do país. In: Associação Brasileira de Antropologia (org.). *Prêmio ABA/MDA Territórios Quilombolas*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2006. p. 51 – 70.

RUBERT, Roseane A. *Comunidades negras rurais do RS: um levantamento socioantropológico preliminar*. Porto Alegre: RS Rural, Brasília: IICA, 2005.

SANTOS, Rui Leandro da Silva. *Festa de Nossa Senhora Imaculada da Conceição: articulação, sociabilidade e etnicidade dos negros do Rincão dos Pretos no município de Rio Pardo – RS*. Porto Alegre: PPG- Antropologia Social, 2001 (dissertação de mestrado).

SINGER, Milton. The Cultural Pattern of Índia: A Preliminary Report of a Methodological Field Study. *The Far Eastern Quarterly* 15, 1955. p. 23-26.

TURINO, Thomas. *Music as Social Life*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

AS EXPERIÊNCIAS DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DO QUILOMBO DE IVAPORUNDUVA: UM ESTUDO DE CASO NA PERSPECTIVA DA AGROECOLOGIA.¹

FÁBIO GRAF PEDROSO

RESUMO

Este trabalho teve por objetivo descrever e analisar as principais experiências de desenvolvimento sustentável da comunidade quilombola de Ivaporunduva, localizada no Vale do Ribeira, Estado de São Paulo. Embora sejam várias as iniciativas locais, esse trabalho focalizou especificamente o programa de recuperação e uso sustentável do palmitero juçara (*Euterpe edulis*). A pesquisa foi realizada através de um estudo de caso, utilizando-se diferentes instrumentos de coleta de dados: análise documental, entrevistas informais e observação participante. As experiências foram analisadas na perspectiva da agroecologia, adotando-se seus conceitos e princípios como base teórica orientadora de modelos e processos de desenvolvimento rural sustentável. Nesse sentido, procurou-se descrever e analisar os principais processos relacionados ao palmitero juçara, identificando-se os principais resultados ecológicos, econômicos e

¹ Trabalho desenvolvido no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Agroecologia e Desenvolvimento Rural da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar.

Agradecimentos:

À Associação Quilombo de Ivaporunduva e ao Instituto Socioambiental (ISA), entidades parceiras na realização desse trabalho, e com as quais eu compartilho plenamente a sua autoria.

A Andréa Graf Pedroso e Aureana Rodrigues, pelo incentivo à participação no Prêmio e toda a contribuição na revisão e finalização do texto.

sociais obtidos com os trabalhos realizados na comunidade. O trabalho foi conduzido em estreita relação com a Associação de Ivaporunduva e o Instituto Socioambiental (ISA), entidades parceiras responsáveis pela implementação dos projetos na comunidade. Os resultados demonstram que as intervenções realizadas têm trazido importantes contribuições numa perspectiva agroecológica, destacando-se a conservação ambiental, o desenvolvimento socioeconômico e a melhoria da qualidade de vida da comunidade.

INTRODUÇÃO E JUSTIFICATIVA

A crise socioambiental com a qual nos defrontamos desde as últimas décadas do século passado coloca em evidência as bases teóricas e metodológicas que sustentaram os atuais modelos de agricultura e desenvolvimento rural do País, os quais se revelaram fundamentalmente incapazes de promover um desenvolvimento equânime e sustentável. Atualmente, essa crise se manifesta através de problemas ecológicos, econômicos e sociais, como degradação dos recursos naturais, perda da biodiversidade, escassez de alimentos, desnutrição, declínio das condições de saúde e trabalho, concentração de terra e renda, desemprego e outros mecanismos de exclusão social (ALTIERI, 2000; CAPORAL e COSTABEBER, 2000).

Nos últimos anos, esses problemas passaram a ocupar um importante espaço no debate sobre o desenvolvimento rural brasileiro, estimulando a busca por modelos capazes de atender aos princípios da sustentabilidade nas suas múltiplas dimensões. Frente a esse desafio, a agroecologia tem se apresentado, neste início de século, como opção modeladora de um desenvolvimento rural ambientalmente sustentável, economicamente viável e socialmente justo. Através de um enfoque holístico, sistêmico e multidisciplinar, a agroecologia constitui um novo campo de conhecimento e investigação, fornecendo uma série de conceitos, princípios e metodologias destinados a apoiar a construção de estilos de agricultura e de desenvolvimento rural sustentáveis (CAPORAL e COSTABEBER, 2000, 2002).

Conceitualmente, Hecht (1989) mostra que, de uma maneira mais abrangente, a agroecologia incorpora ideias ambientais e de sentido

social acerca da agricultura, focando em aspectos da sociedade e da produção que se encontram além dos limites da agricultura propriamente dita. Dessa forma, além dos aspectos tecnológicos e agrônômicos, a agroecologia incorpora outras dimensões mais complexas e abrangentes, que incluem, entre outras, variáveis ecológicas, econômicas e sociais acerca da produção.

Primeiramente, a agroecologia trabalha na busca por modelos agrícolas com maior capacidade de autorregulação e estabilidade, o que requer o entendimento adequado sobre a natureza dos agroecossistemas e dos princípios que regem seu funcionamento. Dessa forma, a agroecologia fornece os princípios ecológicos básicos sobre como estudar, desenhar e manejar sistemas agrícolas sustentáveis.

Para a agroecologia, o desenvolvimento gerado a partir da base de recursos naturais deve buscar sempre a harmonia entre o crescimento econômico e a conservação do meio ambiente, de forma a promover o equilíbrio permanente entre os dois sistemas (SEVILA GUZMÁN, 2001). Nesse caso, a dimensão ambiental da agroecologia se manifesta através da luta contra a degradação dos recursos naturais e a perda da capacidade produtiva dos agroecossistemas, o que determina a adoção de práticas de manejo mais prudentes ambientalmente (COSTABEBER e MOYANO, 2000; CAPORAL e COSTABEBER, 2002).

Além disso, considera os resultados econômicos obtidos pelos agricultores um elemento-chave nas estratégias de desenvolvimento rural sustentável. Desse modo, a dimensão econômica da agroecologia representa a luta dos agricultores contra a estagnação e a marginalização econômica provocadas pelo processo de acumulação capitalista na agricultura. Essa dimensão expressa estratégias para diversificar as oportunidades de ocupação e renda rural, assim como incrementar os resultados econômicos através da organização da produção e da conquista de novos mercados (COSTABEBER e MOYANO, 2000).

Por fim, a dimensão social da agroecologia considera que a conservação ambiental e o crescimento econômico só adquirem sentido quando seus produtos e benefícios são equitativamente usufruídos pelos diversos segmentos da sociedade. Essa dimensão inclui, entre outros, a busca contínua por melhores condições de vida, trabalho e segurança alimentar. Além disso, envolve estratégias de inclusão social e de garantia

do direito à participação dos agricultores na construção das alternativas destinadas às suas próprias necessidades (CAPORAL e COSTABEBER, 2002; COSTABEBER e MOYANO, 2000).

O reconhecimento e valorização do potencial endógeno das comunidades, como saberes, conhecimentos e valores locais, também é um aspecto fundamental na agroecologia. Dessa forma, a agroecologia trabalha para que a participação da comunidade seja a “força geradora dos objetivos e atividades dos projetos de desenvolvimento. O objetivo é que os camponeses se tornem os arquitetos e atores de seu próprio desenvolvimento” (CHAMBERS apud ALTIERI, 2000).

O Vale do Ribeira, localizado nos Estados de São Paulo e Paraná, é uma região emblemática do ponto de vista socioambiental e da necessidade de um novo modelo de desenvolvimento. Por um lado, a região se destaca pela riqueza de recursos naturais e por abrigar a maior área contínua de Mata Atlântica do País, além de uma enorme diversidade cultural. Por outro, apresenta preocupantes indicadores de desenvolvimento humano, como elevados índices de mortalidade infantil, analfabetismo, desemprego e a mais baixa renda per capita do Estado de São Paulo (ISA, 2000; ROMÃO, 2006).

A região abriga uma das maiores concentrações de comunidades remanescentes de quilombos do Brasil. As mais de cinquenta comunidades ali existentes vivem basicamente da produção de subsistência, integrando atividades de caráter complementar, como agricultura, extrativismo, pequenas criações e outras atividades baseadas na mão de obra familiar. “Laços de solidariedade encontram-se presentes entre seus membros, que aprenderam que a luta pela sobrevivência somente tem força quando é feita coletivamente” (CARRIL, 2002). Essas comunidades fazem o uso comum de suas terras e se caracterizam pelo forte vínculo com o ambiente que ocupam, onde geralmente se verifica um alto grau de preservação dos ecossistemas.

Porém, as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira não possuem, até o momento, alternativas capazes de assegurar o desenvolvimento socioeconômico de suas populações, o que coloca em risco toda a reprodução cultural, permanência no campo e equilíbrio ambiental da maior área contínua de Mata Atlântica do País.

Posey (1997) ressalta que as populações indígenas e tradicionais desempenham um papel central na implementação de práticas de sustentabilidade no Brasil, sendo muitos dos ecossistemas “naturais” resultados dos sistemas de gerenciamento e das práticas tradicionais de manejo adotadas por essas populações ao longo da história. Almeida e Cunha (2001) esclarecem que esses grupos são dotados de conhecimentos importantes sobre o ambiente natural e os meios de utilizá-los, sendo hoje partes legitimamente interessadas nas políticas de conservação e desenvolvimento e, portanto, agentes imprescindíveis no enfrentamento de problemas sociais e ambientais.

Entretanto, é preciso considerar que a relação positiva com o meio ambiente depende também da viabilidade socioeconômica e da qualidade de vida dessas populações. Além do acesso aos direitos fundamentais, como educação, saúde, habitação, saneamento, lazer etc., os grupos tradicionais devem ter garantidas as condições necessárias para a exploração sustentável de seus territórios, de forma a possibilitar a geração de renda e o desenvolvimento socioeconômico da sua população.

Nos últimos anos, diversas parcerias entre governos, instituições de pesquisa, entidades não governamentais e organizações de base têm sido realizadas com o objetivo de promover a inserção econômica das comunidades quilombolas, bem como garantir a segurança alimentar, preservar a etnicidade e promover a conservação ambiental de seus territórios. Muitas vezes, a abordagem agroecológica tem sido o elemento-chave dessas experiências, estimulando a construção de modelos e estratégias baseados em processos participativos, valorização do conhecimento tradicional e manejo de recursos naturais autóctones.

O resgate e documentação dessas experiências são de fundamental importância para a difusão e estabelecimento do paradigma agroecológico enquanto estratégia de desenvolvimento rural sustentável. Os conhecimentos gerados pela agroecologia constituem importantes referências para subsidiar a construção de modelos e processos semelhantes em outras localidades, assim como junto a outros grupos sociais. Também se destaca a importância das experiências locais no fomento à elaboração de políticas e programas de desenvolvimento da agricultura familiar.

Além disso, a elaboração de políticas de desenvolvimento rural requer um entendimento adequado sobre a dinâmica cultural, econômica

e social desse mundo, assim como das condicionantes, das limitações e das potencialidades que podem contribuir para um processo de desenvolvimento sustentável (ROMÃO, 2006). Também é nesse sentido que se tornam importantes o reconhecimento e a avaliação do papel que as atividades produtivas das comunidades quilombolas exercem na preservação dos valores étnicos e culturais, na garantia da segurança alimentar, na preservação da biodiversidade e dos recursos naturais em geral (BRASIL, 2006). Por fim, é preciso considerar que os resultados das experiências locais contribuem fundamentalmente para a validação dos conceitos e dos princípios agroecológicos, “ponderando cada qual e enriquecendo a própria concepção teórica da agroecologia” (EMBRAPA, 2006).

OBJETIVO

O trabalho teve por objetivo resgatar e descrever as principais ações e iniciativas do programa de recuperação e uso sustentável do palmitero juçara do quilombo de Ivaporunduva, analisando-se os diferentes processos e os resultados a partir dos conceitos e princípios da agroecologia.

METODOLOGIA

A pesquisa foi realizada através de um estudo de caso, o qual tem se apresentado como “o instrumento mais pertinente para analisar a evolução dos ajustes pelos quais a atividade agrícola vem passando na atualidade” (CARNEIRO e MALUF, 2003). Bruyne, Herman e Schoutheete (1991) esclarecem que os estudos de caso não devem se limitar a uma descrição, por mais documentada que seja, mas devem ser guiados por um esquema teórico, que sirva de princípio diretor para a coleta e interpretação dos dados. Dessa forma, as experiências foram analisadas na perspectiva da agroecologia, tomando-se seus conceitos e princípios como base teórica orientadora modelos e processos de desenvolvimento rural sustentável. Assim, os processos e resultados dos projetos foram analisados a partir das três dimensões básicas da sustentabilidade: ecológica, econômica e social.

Instrumentos de Coleta de Dados

De acordo com Bruyne, Herman e Schoutheete (1991), “o estudo de caso reúne informações tão numerosas e detalhadas quanto possível, com vistas a apreender a totalidade da situação” estudada. Dessa forma, ele deve recorrer a técnicas de coleta de informações igualmente variadas. Assim considerando, utilizou-se dos seguintes instrumentos de coleta de dados: análise documental, entrevistas informais e observação participante. Através da triangulação dos dados, foi possível obedecer a um estilo corroborativo de pesquisa.

Observação participante

Como fonte de evidências para a realização deste estudo, utilizou-se, primeiramente, do conhecimento adquirido através de trabalho profissional junto à comunidade em anos anteriores. Trata-se de trabalho realizado através do Instituto Socioambiental, onde o autor atuou no cargo de Analista de Pesquisa e Desenvolvimento Socioambiental do Programa Vale do Ribeira, entre maio de 2000 e dezembro de 2005.

Esse processo confunde-se com a chamada “observação participante”, uma das estratégias de investigação mais utilizadas nos trabalhos de campo nas pesquisas sociológicas, sendo também especialmente recomendada para o estudo de grupos e comunidades. Nesse método, o pesquisador não se comporta apenas como observador passivo ou espectador dos fatos estudados, mas se coloca na posição e ao nível dos outros elementos humanos que compõem o fenômeno (RICHARDSON, 1999; YIN, 2006).

Entrevistas livre

Ao lado da observação, a entrevista representa uma das principais técnicas de coleta de dados utilizadas nas pesquisas qualitativas, entre elas os estudos de caso (LÜDKE, ANDRÉ, 1986; YIN 2006; TRIVIÑOS, 1987). No presente trabalho, foram utilizadas as entrevistas informais, de forma integrada com as outras técnicas de coleta. Para escolha dos entrevistados, utilizou-se como critério de seleção o grau de participação

deles nos projetos desenvolvidos na comunidade. No caso do ISA, foram entrevistados representantes da equipe do Programa Vale do Ribeira, composta por profissionais da área da agronomia, biologia, engenharia florestal e administração. No caso da comunidade, as entrevistas foram realizadas com representantes da associação local, lideranças comunitárias e outras pessoas diretamente envolvidas nos projetos.

Análise documental

De acordo com Lüdke e André (1986), a análise documental é uma valiosa técnica de abordagem de dados qualitativos. No presente trabalho, como indicada por estes autores, ela foi utilizada para a complementação das informações obtidas através das outras técnicas de coleta, assim como para o levantamento de novos aspectos relacionados aos temas estudados. No caso, foram utilizados documentos institucionais do ISA e da Associação Quilombo de Ivaporunduva, tais como relatórios técnicos, diagnósticos locais e registros de reuniões, oficinas, seminários e outras atividades relacionadas aos projetos. Além desses, foram utilizadas matérias publicadas em revistas, reportagens televisivas e matérias divulgadas na Internet.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A comunidade quilombola de Ivaporunduva

A comunidade de Ivaporunduva está situada no município de Eldorado - SP, à margem esquerda do Rio Ribeira de Iguape, a aproximadamente 45 km a montante da cidade. Atualmente, 80 famílias e um total de aproximadamente 300 pessoas vivem na comunidade, a qual abrange uma área de aproximadamente 2800 hectares.

Pela definição do Livro de Tombo da paróquia de Xiririca, o nome Ivaporunduva significa rio de *muito Vaporú* (fruta). Essa é considerada a comunidade quilombola mais antiga do Vale do Ribeira, sendo o núcleo de referência para a formação de outras comunidades negras da região. Sua origem está diretamente associada à escravidão, tendo surgido como povoado ainda no século XVII, antes mesmo da fundação de Xiririca (CARRIL, 1995, 1997; OLIVEIRA JR et al., 2000).

Ivaporunduva originou-se de um grupo de negros que para lá foram levados, na condição de mão de obra cativa, por uma senhora mineira de nome Joana Maria, para trabalharem na mineração do ouro. Porém, adoentada, antes de se retirar da região, essa senhora teria alforriado seus escravos e doado suas terras à santa padroeira do povoado, Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos (CARRIL, 1995; OLIVEIRA JR et al., 2000; QUEIROZ, 1983 e 1997).

Entregues à própria sorte, os escravos permaneceram na região, praticando a agricultura de subsistência e atividades extrativistas. Apossaram-se de terras livres e isolaram-se em núcleos familiares que compunham um grupo mais extenso e igualitário, graças aos vínculos de solidariedade e sociabilidade inerentes às relações de parentesco, vizinhança e compadrio existentes entre os membros do povoado. Enfim, “construíram uma identidade própria, centrada na origem comum, na cor negra da pele e, sobretudo, na devoção a Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos” (QUEIROZ, 1993, 1997).

A parceria com o Instituto Socioambiental

O Instituto Socioambiental (ISA) é uma associação civil sem fins lucrativos, fundada em 1994. Tem como missão institucional “defender bens e direitos sociais, coletivos e difusos, relativos ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e dos povos” (ISA, 1994). As ações desenvolvidas no Vale do Ribeira possibilitaram o estreitamento das relações com as comunidades quilombolas da região. Em 2000, foi estabelecida uma parceria de longo prazo com a associação de Ivaporunduva, através da qual o ISA vem apoiando a concepção, execução, monitoramento e avaliação de diversos projetos voltados para o desenvolvimento sustentável da comunidade.

O palmito juçara

O palmito juçara (*Euterpe edulis*), também conhecido como ençarova, jiçara e outras denominações populares, é uma espécie originária (nativa) da Mata Atlântica do Brasil. Com larga distribuição geográfica, sua área de ocorrência natural se estende desde o sul da Bahia até o norte do Rio Grande do Sul.

Sua madeira é de grande utilidade em construções domésticas e rurais, sendo empregada como caibros, ripas, mourões, escoras e outras finalidades, principalmente na pequena propriedade rural. Além disso, a planta apresenta excelentes características ornamentais, sendo amplamente utilizada em projetos paisagísticos.

Entretanto, seu principal produto econômico é o palmito comestível, que corresponde à cabeça do estipe (tronco) da palmeira. Trata-se de um alimento muito apreciado e largamente consumido no Brasil e no exterior. O problema, porém, é que a palmeira necessita de um dossel arbóreo contínuo e sombreamento adequado, além de elevado teor de umidade e solo rico em matéria orgânica para o seu desenvolvimento, sobretudo na sua fase jovem. Essas características dificultam o manejo da espécie na forma agrícola convencional, principalmente em escalas comerciais, o que contribui para a exploração da planta em seu ambiente natural.

A retirada do palmito implica no corte do meristema apical e consequente morte da planta, a qual pode levar até 8 anos para chegar ao estágio de corte. Cabe lembrar que a juçara não emite perfilhos, sendo sua reprodução realizada exclusivamente por sementes. Sendo assim, o corte desordenado de plantas adultas reflete negativamente na formação do banco de plântulas e, por consequência, na dinâmica populacional da palmeira no seu ecossistema.

Do ponto de vista ecológico, cabe ressaltar que o palmitreiro juçara é uma espécie-chave para a manutenção da diversidade biológica da Mata Atlântica. A abundante produção de frutos, durante longos períodos do ano (geralmente, de maio a novembro) é utilizada na dieta básica de diversos animais, como tucanos, sabiás, maritacas, jacutingas, porcos do mato, antas, tatus e capivaras (SOS MATA ATLÂNTICA, 2007). Essa fauna, por sua vez, é responsável pelo processo de dispersão das sementes, favorecendo o fluxo gênico da espécie no ambiente (REIS, A. et al. apud CALVI e PINA-RODRIGUES, 2005).

Além disso, a quantidade de pólen produzido pelas inflorescências também serve de alimento para uma grande diversidade de insetos durante o período de florescimento da palmeira. A alta interação com a fauna faz do palmitreiro uma espécie estratégica para a manutenção da dinâmica dos ecossistemas, assim como para a retomada da dinâmica florestal em

áreas de formação secundária alteradas pelo extrativismo (REIS, A. apud ODORIZZI e RIBEIRO, 1998).



Figuras 1 e 2. Palmeira juçara adulta (Cláudio Tavares/ISA) e inflorescências em frutificação (Fabio Zanirato/ISA)².

A exploração clandestina do palmito

Data da década de 1950 que a extração do palmito juçara veio modificar os modos de vida das comunidades negras do Vale do Ribeira. Assim como em outras regiões da Floresta Ombrófila Densa, no Vale do Ribeira o palmito era tradicionalmente extraído apenas em pequena escala, com objetivo de complementação da renda familiar do pequeno produtor ou de provimento financeiro em situações de emergência. No entanto, a grande demanda pelo produto e a facilidade inicial de exploração e processamento ofereceram suporte para a rápida proliferação de fábricas de conserva na região (FANTINI, RIBEIRO e GURIES, 2000).

² As imagens contidas neste documento foram cedidas pela Associação Quilombo de Ivaporunduva e o Instituto Socioambiental. O uso das mesmas depende da autorização dessas instituições.

Com a ascensão da atividade a partir da década de 1950, o Vale do Ribeira se tornou a mais importante região fornecedora do produto do Estado de São Paulo, tendo assistido à instalação de indústrias nos municípios de Eldorado, Juquiá, Miracatu, Iguape, Jacupiranga e Registro (OLIVEIRA JR. et al., 2000). Com isso, a exploração do palmito passou a ser realizada em escalas cada vez maiores, retirando-se das florestas quantidades superiores à capacidade de regeneração da espécie e causando um declínio acentuado dos estoques do palmitreiro na região.

A partir de 1965, com a instituição do Código Florestal Brasileiro, Lei 7.771/65, a extração da espécie se tornou uma atividade ilegal. Junto a isso, a política de criação das Unidades de Conservação e a legislação ambiental em vigor passaram a restringir severamente as práticas agrícolas desenvolvidas pelos quilombolas (práticas tradicionalmente baseadas no corte e queima da vegetação nativa - agricultura de coivara). Dessa forma, a extração ilegal do palmito foi se tornando a principal atividade de subsistência das comunidades, uma vez que revelava menores riscos em relação à agricultura tradicional, cujo uso do fogo e abertura de clareiras era facilmente identificado pela fiscalização ambiental (CARRIL, 1995; OLIVEIRA JR. et al., 2000).

A nova atividade trouxe grandes transformações no modo de vida das comunidades, alterando as relações sociais, as estratégias de subsistência e a capacidade de autossuficiência da sua população. A partir de uma pesquisa de campo, iniciada na segunda metade da década de 1970, Queiroz (1983) relata com detalhes a época em que o corte da juçara monopolizou a população de Ivaporunduva:

A procura do palmito através de amplas parcelas de mata impôs considerável dispersão demográfica, abandono das roças e das criações e enfraquecimento dos padrões tradicionais de entreato, sociabilidade e solidariedade grupais. As condições em que se cortava o palmito eram muito desfavoráveis: fixação em habitações precárias, exposição constante às intempéries, alimentação deficiente, isolamento etc. Mais do que isso, esta atividade colocou toda a comunidade sob o controle do comprador do palmito, além de torná-la dependente de um único produto. Os demais produtos, até então produzidos no âmbito do povoado (condição indispensável de sua autossuficiência) passaram a ser comprados, e o vendedor, na maior parte das vezes, era o próprio comprador dos gomos da palmeira. Assim, de lavradores a palmiteiros, os moradores viram-se compelidos a uma troca cada vez mais desigual, e impossibilitados, a partir de então, de retornarem

à situação anterior, quer pela ausência de um “fundo de consumo”, perdido com o abandono das roças e das criações, quer pela introdução de hábitos, necessidades e estilo de trabalho até então pouco conhecidos.

Ainda hoje, o corte clandestino do palmito é um dos principais problemas socioambientais presentes no Vale do Ribeira e nas comunidades quilombolas da região. Assim como no passado, os cortadores trabalham muitas vezes durante a noite, em condições bastante precárias, exaustivas e de risco, colocando em prejuízo suas próprias funções e papel no âmbito familiar. Moradores de Ivaporunduva relatam casos em que os coletores chegam a caminhar até 14 horas para alcançarem áreas de ocorrência do palmitero, geralmente no interior de Unidades de Conservação. Somando-se o tempo necessário para a coleta do produto, preparação das cargas e retorno à comunidade, os coletores podem passar até 48 horas - ou mais - no interior da floresta.

Odorizzi e Ribeiro (1998) ressaltam que a atividade clandestina também “gera vários conflitos envolvendo proprietários rurais, extratores e o aparato oficial de fiscalização, implicando em roubos, violência e corrupção”. Além disso, sabe-se que grande parcela do palmito disponível atualmente no mercado tem origem ilegal, sendo obtida inclusive do interior de Unidades de Conservação. A sua drástica redução no Estado de São Paulo fez com que a Secretaria Estadual do Meio Ambiente colocasse o *Euterpe edulis* na lista oficial das espécies da flora paulista ameaçadas de extinção, conforme Resolução SMA 48, de 21 de setembro de 2004 (SÃO PAULO, 2004).

Também é importante ressaltar que o palmito clandestino, cujo processamento é realizado sem atender aos padrões higiênico-sanitários adequados, pode trazer graves consequências à saúde do consumidor. Como exemplo, pode-se citar o problema do botulismo, uma intoxicação alimentar de origem microbiana causada por toxinas produzidas pela bactéria *Clostridium botulinum*, a qual é encontrada no solo e nas superfícies vegetais. A ingestão de alimentos contaminados por estas toxinas causa distúrbios da visão, náuseas, vômitos e diarreias, progredindo para sintomas neurológicos como paralisia muscular e problemas respiratórios, podendo facilmente levar à morte (INMETRO, 2007).

Potencial de manejo e situação da espécie na comunidade

O palmitheiro juçara apresenta um grande potencial para o manejo em regime de rendimento sustentado. Além de representar uma importante alternativa de trabalho e renda, a característica esciófila da espécie (desenvolvimento à sombra) reforça a necessidade de manutenção da cobertura florestal para que seu manejo e exploração sustentável sejam viáveis (REIS, M. et al., 2000a; FANTINI, RIBEIRO e GURIES, 2000).

O sistema de manejo sustentado consiste, de forma geral, no corte seletivo de um determinado número de indivíduos a cada período denominado ciclo de corte, o qual é estabelecido em função da sua taxa de incremento anual na área manejada. Trata-se, portanto, da exploração florestal através da manutenção do estoque e retirada periódica do incremento. Nesse sistema, é fundamental a manutenção de um determinado número de plantas porta-sementes na área manejada, a fim de garantir a regeneração da espécie e a reposição contínua dos indivíduos retirados em cada ciclo de corte (REIS, M. et al. 2000b; NODARI, REIS, M., GUERRA, 2000). Dessa forma, “a estrutura populacional [da espécie] é o elemento básico para definir a estratégia de exploração em regime de manejo sustentado” (ODORIZZI e RIBEIRO, 1998).

Apesar do potencial da espécie, o histórico de exploração predatória nas comunidades quilombolas levou o palmitheiro a uma estrutura populacional extremamente crítica enquanto às possibilidades do manejo. É fácil perceber, através de observações em campo e nos depoimentos dos moradores, que as populações do palmitheiro encontram-se praticamente esgotadas nos territórios quilombolas, tornando inviável o seu atual manejo em regime de rendimento sustentado.

Conclusões nesse sentido, baseadas em inventários florestais, são apresentadas por Odorizzi e Ribeiro (1998), mostrando que a população do palmitheiro na região dos quilombos encontra-se fora dos padrões normais da floresta. Levantamentos realizados pelos autores nas comunidades de Ivaporunduva, São Pedro e Pedro Cubas apontam uma média de 974 plantas jovens por hectare, enquanto a legislação que regulamenta o manejo do palmitheiro no Estado de São Paulo indica um mínimo de 5.000 plantas. O grau de redução da espécie é também verificado na população de plantas adultas, a qual apresentou uma média de 158 plantas por hectare, enquanto a legislação indica um mínimo

de 600 plantas. No caso específico de Ivaporunduva, foram verificados os menores números de plantas, estimadas em 662 jovens e 127 plantas adultas por hectare.

Em todos os casos, além do número reduzido de plantas, a população adulta não apresentou o diâmetro mínimo (DAP: diâmetro à altura do peito) exigido para o corte, correspondente a 9 centímetros. Finalmente, não foram encontradas plantas porta-sementes nas áreas estudadas. Ressalta-se que a regeneração e recomposição natural dos estoques do palmitreiro se dão especialmente através dessas plantas, cuja legislação indica a permanência de pelo menos 50 por hectare (ODORIZZI e RIBEIRO, 1998).

Programa de recuperação do palmitreiro

A ideia de um programa permanente de recuperação do palmitreiro juçara partiu da oportunidade e interesse da comunidade em reverter o atual quadro de degradação e exploração predatória da espécie dentro do território quilombola. Como isso, busca-se viabilizar, no médio e longo prazo, o manejo do palmitreiro como uma alternativa de geração de renda econômica, social e ambientalmente sustentável para as famílias da comunidade.

Iniciativas em relação à juçara já haviam sido realizadas, nos anos de 1998 e 1999, em parceria com a Fundação para a Conservação e a Produção Florestal do Estado de São Paulo (Fundação Florestal). Nesses anos, foram realizadas semeaduras do palmito em aproximadamente 80 ha do território de Ivaporunduva, além de áreas de outras comunidades quilombolas e de pequenos agricultores da região. Esse trabalho contou também com a parceria da Mitra Diocesana de Registro, a Fundação Palmares e o Itesp.

Em 2001, no âmbito da parceria com o ISA, discutiu-se efetivamente a necessidade de implementar ações de longo prazo para a recuperação do palmitreiro juçara. Assim, buscou-se recursos financeiros exclusivos para se trabalhar esta questão de forma conjunta com a bananicultura e o artesanato da palha da bananeira. A seguir, são apresentadas as principais ações do programa de repovoamento da espécie. Cabe destacar que diversas atividades realizadas no primeiro

ano do programa, como a definição das áreas de repovoamento, coleta, beneficiamento e semeadura das sementes, contaram com a orientação técnica do Instituto de Pesquisas e Estudos Florestais (IPEF).

Definição das áreas de repovoamento

A primeira etapa do trabalho consistiu na definição das áreas mais adequadas para repovoamento, considerando-se, principalmente, as suas condições edafoclimáticas. Assim, foram escolhidas áreas com vegetação secundária em estágio médio e avançado de regeneração, as quais apresentam maior nível de sombreamento, altos teores de umidade e matéria orgânica e outras condições importantes para a germinação das sementes e desenvolvimento das plântulas.



Figura 3. Trabalho de campo para definição das áreas de repovoamento: uso da foto aérea (Felipe Leal/ISA).

Com base no conhecimento local e orientação técnica do IPEF, foi delimitada uma área de aproximadamente 60 hectares. Posteriormente, por meio de um Sistema de Informações Geográficas (SIG), a área foi georreferenciada sobre um mosaico de fotografias aéreas (ortofotos) do

território quilombola. O mapa produzido é frequentemente utilizado pela comunidade nas discussões e planejamento das atividades de repovoamento.

Coleta de sementes

Originalmente, esperava-se adquirir as sementes fora da comunidade, uma vez que se julgava insuficiente o volume de sementes ali produzido. No entanto, através de um levantamento realizado junto às famílias locais, verificou-se a possibilidade de obtenção das sementes na própria comunidade.

Atualmente, a maioria das sementes é coletada nas áreas de uso familiar (quintais domésticos), já que nas áreas comuns dificilmente são encontradas plantas adultas em produção. A coleta é, portanto, realizada de forma independente por cada família, a qual é remunerada pela associação de acordo com o volume de sementes fornecido. Eventualmente, em anos de menor produção, uma pequena parte das sementes é adquirida de comunidades vizinhas, a fim de complementar os volumes necessários para a semeadura. O preço das sementes é anualmente discutido entre os coletores e a associação de Ivaporunduva.



Figura 4. Palmital em área de uso familiar: plantas matrizes utilizadas na coleta de sementes (Fabio Graf Pedroso/ISA).

A coleta é realizada cortando-se os cachos inteiros da palmeira, com auxílio de um penado ou facão fixado na extremidade de uma vara de bambu. Em alguns casos, utilizam-se panos ou lonas sob a palmeira para evitar a perda de frutos após o impacto dos cachos contra o solo. Os frutos são coletados em estágio de maturação avançado, quando a casca perde a coloração verde e passa a adquirir, gradativamente, o aspecto violáceo, roxo e preto, o que ocorre geralmente entre os meses de maio e agosto.

Após a colheita, os frutos são secos à sombra e armazenados em sacos arejados, como de estopa ou nylon trançado, a fim de evitar excesso de umidade e altas temperaturas, o que pode favorecer a fermentação e consequente perda de qualidade das sementes. Na medida em que se realiza a colheita, um agente comunitário é responsável pelo recebimento, pesagem e pagamento das sementes aos coletores. As mesmas permanecem armazenadas até acumularem a quantidade suficiente para a realização dos mutirões de semeadura.



Figura 5. Frutos do palmiteiro juçara (Felipe Leal/ISA).

Método de repovoamento

Vários métodos podem ser utilizados para a recuperação do palmitreiro juçara, entre eles a semeadura a lanço, a semeadura em covas de pequena profundidade e o plantio de mudas. Esses dois últimos métodos, apesar de proporcionarem uma maior taxa de “pegamento” (germinação e/ou desenvolvimento das plantas), apresentam maior custo e menor rendimento operacional (principalmente o plantio de mudas), tornando-os praticamente inviáveis em grandes escalas.

Dessa forma, considerando a dimensão da área a ser repovoada, optou-se pela técnica da semeadura a lanço, através da dispersão de sementes em área total. Essa técnica tem como principal desvantagem a baixa taxa de germinação, em função das perdas ocorridas por predação, ressecamento e decomposição das sementes, o que determina na necessidade de grandes quantidades desse recurso. De acordo com Reis (2002), a estimativa de sobrevivência nesse método é entorno de 30% das sementes lançadas. No entanto, essa técnica apresenta um menor custo e maior rendimento operacional, sendo assim adequada para o repovoamento de áreas extensas.

Não existem recomendações precisas sobre as quantidades de sementes a serem utilizadas nos programas de repovoamento, sendo encontradas indicações que variam desde 2 kg/ha (REIS, A, 2002) até 15 kg/ha (BERNARDI NETO, 2003) por ano. De qualquer forma, nos dois casos é recomendada a semeadura por um período mínimo de cinco anos consecutivos.

Mutirões de semeadura

A semeadura é realizada por meio de mutirões comunitários, formados principalmente por homens, tanto jovens como adultos. O trabalho inicia-se em um local previamente estabelecido, no qual os participantes organizam-se em diferentes grupos de trabalho. A partir daí, cada grupo fica responsável pela semeadura de uma determinada parcela da área de repovoamento.

O transporte das sementes para o interior da floresta é realizado pelos próprios grupos, contando com a ajuda de animais (burros de carga)

no caso das áreas mais íngremes e distantes do ponto de partida. Após, os integrantes dos grupos se dispersam na mata e realizam a semeadura a lanço nas suas áreas de alcance.

Visto a longa distância e dificuldade de acesso às áreas repovoadas, os mutirões de semeadura se transformam também em oportunidades para a avaliação dos trabalhos já realizados, possibilitando verificar importantes aspectos, como germinação das sementes, crescimento das plântulas, sinais de invasão e coleta de palmito, entre outros.

Seguindo a tradição local, os mutirões de semeadura são também finalizados com um almoço ou café conjunto entre os participantes. A alimentação é preparada e servida no próprio local de partida e chegada dos grupos de trabalho. Esse costume, além de seu caráter alimentar, é também um momento de confraternização e comemoração do trabalho realizado, propiciando ainda momentos valiosos de discussão e reflexão conjunta sobre a questão do palmito na comunidade.



Figura 6. Mutirão de semeadura da juçara: participantes se deslocando com as sementes (Fabio Graf Pedroso/ISA).



Figuras 7 e 8. Dispersão das sementes de juçara na floresta (Renata Barroso/ISA), com posterior germinação e crescimento das plântulas (Felipe Leal/ISA).

Extensão das ações para outras comunidades

Os resultados obtidos em Ivaporunduva suscitaram o interesse de outras comunidades quilombolas para o desenvolvimento de projetos semelhantes em seus territórios. A partir daí, um projeto desenvolvido pelo ISA, desde 2006, com o apoio financeiro do PDA Mata Atlântica (Ministério do Meio Ambiente), tem possibilitado a implementação de um programa de recuperação do palmitreiro juçara em nível regional junto às comunidades. Esse projeto conta com a parceria de outras entidades que atuam na região: Itesp, Instituto Florestal, Fundação Florestal e Rede de Sementes Florestais Rio - São Paulo.

Com o programa, são difundidos os impactos econômicos e socioambientais das ações desenvolvidas em Ivaporunduva. Atualmente, mais 9 comunidades participam do projeto (São Pedro, Galvão, Sapatu, André Lopes, Nhunguara, Pedro Cubas, Pedro Cubas de Cima, Porto Velho e Mandira), o que tem possibilitado a dispersão de aproximadamente 5 toneladas de sementes por ano nas 10 comunidades.

A produção de mudas do palmitreiro também faz parte dos esforços de conservação, recuperação e uso sustentável da espécie. Em 2007, foram

construídos três viveiros de mudas nas comunidades de Cangume, André Lopes e Nhunguara, e reformados outros dois viveiros em Ivaporunduva e Nhunguara. Com o objetivo de produção de aproximadamente 15 mil mudas por ano, espera-se aumentar o número de plantas matrizes nas comunidades, principalmente nas áreas não florestais, como vilarejos, quintais domésticos, beiras de estradas, consórcios agrícolas, sistemas agroflorestais etc.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os resultados obtidos nesse trabalho mostram que diferentes elementos da agroecologia se encontram presentes no programa de recuperação e uso sustentável do palmitero juçara do quilombo de Ivaporunduva, os quais podem ser constatados nas três dimensões básicas da sustentabilidade: ecológica, econômica e social.

Primeiramente, uma dimensão econômica pode ser verificada pelo conjunto de ações coletivas implementadas com o objetivo de diversificar e ampliar a renda monetária das famílias locais. Nesse caso, a utilização de sementes na própria comunidade tem sido um aspecto de grande importância no projeto. Por um lado, isso tem possibilitado o aumento dos rendimentos econômicos das famílias locais e estimulado o desenvolvimento de uma nova alternativa de trabalho e renda na comunidade. Por outro, a coleta de sementes apresenta maior vantagem econômica em relação à extração e comércio ilegal do palmito, contribuindo assim para a diminuição da atividade predatória e a preservação da espécie no território quilombola.

Embora a atividade possibilite apenas rendas sazonais, concentradas em determinadas épocas do ano, os ganhos econômicos obtidos com o trabalho são significativamente superiores ao corte do palmito. As vantagens obtidas com as sementes são demonstradas pelos valores recebidos pelos coletores. Uma palmeira adulta produz uma média de 3 a 5 kg de frutos (sementes com polpa) por ano (SANTOS apud SILVA FILHO, 2005). Considerando a coleta de 2 quilogramas de frutos por palmeira e o preço praticado em 2007, correspondente a R\$3,00/kg, o retorno econômico chega a R\$6,00/ano. Em contraposição, o comércio ilegal do palmito rende no máximo de R\$1,00 a R\$2,00 (preço pago pelo

atravessador pela “cabeça” de palmito) uma única vez, já que a extração do produto implica na morte da planta.

Entretanto, é preciso ressaltar que a remuneração dos coletores é atualmente realizada na forma de ajudas de custo, com recursos obtidos a fundo perdido, o que não permite assegurar a sustentabilidade econômica da atividade no longo prazo. Dessa forma, torna-se fundamental a criação de oportunidades de mercado para o produto, o que pode ser conseguido através da produção da polpa da juçara (de forma semelhante ao açaí da Amazônia) e da comercialização de sementes no mercado florestal.

Além do aspecto econômico relacionado às sementes, deve-se lembrar que as atividades de repovoamento têm como objetivo promover a recuperação da espécie e viabilizar, no longo prazo, o manejo sustentado do próprio palmito juçara, o que no futuro poderá representar uma importante alternativa de renda para a comunidade. Além disso, com o aumento da produção de sementes no futuro, espera-se viabilizar a produção e comercialização da polpa da juçara pela comunidade, o que também poderá constituir uma nova fonte de renda para sua população.

No centro da dimensão ambiental, a agroecologia tem por objetivo recuperar e manter a capacidade produtiva dos agroecossistemas, através de práticas de produção ecologicamente mais adequadas, o que envolve descartar ou aprimorar aquelas incompatíveis com o uso sustentável dos recursos naturais (COSTABEBER e MOYANO, 2000). É nesse sentido que se insere a proposta de manejo do palmitreiro juçara, a qual vem modificar a forma de exploração predatória por meio da introdução de novos conhecimentos, técnicas e processos de produção.

Em termos de resultados, os sete anos de repovoamento, realizados de forma consecutiva, desde 2002, possibilitaram a dispersão de cerca de 7 toneladas de sementes em aproximadamente 60 ha do território quilombola. Análises visuais (não estatísticas) das áreas trabalhadas mostram que os resultados obtidos, em termos de germinação das sementes e crescimento das plântulas, têm sido bastante satisfatórios, demonstrando a eficiência e viabilidade do método de repovoamento adotado. Considerando uma taxa de 30% de germinação (REIS, 2002) e aproximadamente 800 frutos por quilograma (LORENZI, 1992; BERNARDI NETO, 2003) estima-se a emergência de mais ou menos 240 mil plântulas de palmito por ano.

Assim, do ponto de vista ambiental, o programa de recuperação do palmitero se destaca pela importância da espécie para o equilíbrio ecológico dos ecossistemas naturais. Nesse caso, ressalta-se que a iniciativa de Ivaporunduva foi o ponto de partida para a implementação de um programa de recuperação da juçara em nível regional, possibilitando a disseminação dos impactos econômicos e socioambientais da atividade para outras comunidades quilombolas da região.

No entanto, a avaliação dos impactos ecológicos decorrentes da coleta dos frutos é um aspecto que merece especial atenção por parte deste e de outros projetos de manejo da juçara, bem como do poder público e da comunidade científica em geral. Como salientado anteriormente, a palmeira juçara é uma espécie-chave da Mata Atlântica, justamente por seus frutos servirem de alimento a uma grande variedade de animais. Uma vez que a coleta dos frutos afeta diretamente a disponibilidade de alimentos para a fauna, a definição de parâmetros de exploração e a sua obediência pelos coletores é um aspecto fundamental na perspectiva da sustentabilidade ecológica.

Já a dimensão social pode ser verificada pela participação dos agricultores na definição e implementação das suas próprias estratégias de desenvolvimento, além da busca por uma maior autonomia para a gestão dos processos e sustentabilidade das ações no longo prazo.

Destaca-se também o caráter coletivo das iniciativas de desenvolvimento, o que contribui para o fortalecimento da organização social da comunidade e o enfrentamento de problemas que dificilmente seriam superados pela via da ação individual. As atividades de repovoamento, realizadas de forma coletiva, também contribuem para o fortalecimento da antiga prática dos mutirões comunitários, a qual vem sendo gradativamente abandonada pelas comunidades. Essa prática é uma das maiores expressões dos laços de solidariedade e ajuda mútua que marcaram a história das comunidades quilombolas do Vale do Ribeira.

Finalmente, a agroecologia se apresenta como possibilidade concreta para orientação de modelos e processos de desenvolvimento rural sustentável. Considerando a sustentabilidade nas suas múltiplas dimensões, e assim reconhecendo a estreita relação entre os sistemas ecológico e social, a agroecologia representa um importante referencial teórico e metodológico para ações públicas e não governamentais realizadas

junto às comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, podendo trazer importante contribuição para a reprodução econômica e sociocultural das suas populações e para conservação ambiental de uma das importantes regiões de Mata Atlântica do Brasil.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, M.; CUNHA, M. C. Mudanças ambientais globais e populações tradicionais. Versão em português do artigo “Global environmental changes and traditional populations”. In: HOGAN, D. J.; TOLMASQUIM, M. T. (Ed.). *Human dimensions of global environmental change: brazilian perspectives*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Ciências, 2001.

ALTIERI, M. A. *Agroecologia: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável*. Porto Alegre: UFRGS, 2000. 110 p.

BERNARDI NETO, D. Palmito. In: BERNARDI NETO, D.; LINO, C. F. (Org.). *Recursos florestais da Mata Atlântica: manejo sustentável e certificação*. São Paulo: Conselho Nacional da Reserva da Biosfera da Mata Atlântica, Fundação SOS Mata Atlântica, Instituto de Manejo e Certificação Florestal e Agrícola, Instituto de Estudos Socioambientais da Bahia, 2003. p. 25-30.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. *Economias e Desenvolvimento Rural das Comunidades Quilombolas*. Brasília: MDA, 2006. Disponível em: <<http://www.mda.gov.br/ciradr/index.php?scid=780>>. Acesso em: 6 maio 2008.

BRUYNE, P.; HERMAN, J.; SCHOUTHEETE, M. *Dinâmica de pesquisa em ciências sociais: os pólos da prática metodológica*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991. 252 p.

CALVI, G. P.; PINA-RODRIGUES, F. C. M. Fenologia e produção de sementes de *Euterpe edulis* – Mart em trecho de floresta de altitude no município de Miguel Pereira - RJ. *Rev. Univ. Rural, Sér. Ci. Vida, Seropédica*, v. 25, n. 1, p. 33-40, 2005.

CAPORAL, F. R.; COSTABEBER, J. A. Agroecologia e desenvolvimento rural sustentável: perspectivas para uma nova extensão rural. *Agroecol. e*

Desenv. Rur. Sustent., Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 16-37, jan./mar. 2000.

_____. Análise multidimensional da sustentabilidade: uma proposta metodológica a partir da agroecologia. *Agroecol. e Desenv. Rur. Sustent.*, Porto Alegre, v. 3, n. 3, p. 70-85, 2002.

CARNEIRO, M. J.; MALUF, R. S. (Org.). *Para além da produção: multifuncionalidade e agricultura familiar*. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003.

CARRIL, L. F. B. *Terras de negros no Vale do Ribeira: territorialidade e resistência*. 1995. [s, n]. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.

CARRIL, L. F. B. Trabalho de excedente econômico: remanescentes de quilombos no Brasil. *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, v. 6, n. 119, 2002. Disponível em: <<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn119-39.htm>>. Acesso em: 8 nov. 2007.

COSTABEBER, J. A.; MOYANO, E. E. Transição agroecológica e ação social coletiva. *Agroecol. e Desenv. Rur. Sustent.*, Porto Alegre, v. 1, n. 4, p. 50-60, 2000.

EMPRESA BRASILEIRA DE PESQUISA AGROPECUÁRIA (Embrapa). *Marco referencial em agroecologia*. Brasília: Embrapa, 2006. 34 p. Disponível em: <<http://www.agroecologia.org.br/modules/articles/Marco.pdf>>. Acesso em: 6 maio 2006 .

FANTINI, A. C.; RIBEIRO, R. J.; GURIES, R. P. Produção de palmito (*Euterpe edulis* Martius - Arecaceae) na floresta ombrófila densa: potencial, problemas e possíveis soluções. *Sellowia*, Itajaí, v. 49-52, p. 256-280, 2000.

FUNDAÇÃO SOS MATA ATLÂNTICA. *Centro Tuzino de Educação Ambiental e Difusão de Palmito*. São Paulo: 2007. Disponível em <<http://www.sosribeira.org.br/projetos/tuzino/pjucara.htm>>. Acesso em: 13 set. 2007.

INSTITUTO NACIONAL DE METROLOGIA, NORMALIZAÇÃO E QUALIDADE INDUSTRIAL. *Palmito em conserva*. Disponível em: <<http://www.inmetro.gov.br/consumidor/produtos/palmito.asp>>. Acesso em: 13 set. 2007.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Vale do Ribeira 2000: a mais preservada área de Mata Atlântica do Brasil*. São Paulo: ISA, 2000. Mapa-pôster.

_____. *Estatuto de fundação do Instituto Socioambiental*. São Paulo: 1994. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/inst/est.shtm>>. Acesso em: 14 jul. 2007.

LORENZI, H. *Árvores brasileiras: manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil*. Nova Odessa: Plantarum, 1992. 352 p.

LÜDKE, M., ANDRÉ, M. E. D. A. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986. 110 p.

MACIONIS, J. J.; PLUMMER, K. La investigación sociológica. In: SOCIOLOGÍA. Madrid: Prentice Hall, 2000. p. 35-66.

ODORIZZI, J.; RIBEIRO, R. J. *Relatório do levantamento da população natural do projeto de enriquecimento florestal através do repovoamento de palmito Euterpe edulis Mart. nas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira*. Registro: Mitra Diocesana de Registro, 1998. 29p.

OLIVEIRA JUNIOR, A. N. et al. Laudo antropológico: comunidades negras de Ivaporunduva, São Pedro, Pedro Cubas, Sapatu, Nhunguara, André Lopes, Maria Rosa e Pilões - Vale do Rio Ribeira de Iguape - SP. In: ANDRADE, T.; PEREIRA, C. A. C.; ANDRADE, M. R. O. (Ed.). *Negros do Ribeira: reconhecimento étnico e conquista do território*. São Paulo: Secretaria da Justiça e da Defesa da Cidadania, 2000. 198 p. (Cadernos Itesp, 3).

POSEY, D. A. Exploração da biodiversidade e do conhecimento indígena na América Latina: desafios à soberania da velha ordem. In: CAVALCANTI, C. (Org.). *Meio ambiente, desenvolvimento sustentável e políticas públicas*. São Paulo: Cortez; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1997. p. 345-368.

QUEIROZ, R. S. *Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1983. 166 p.

QUEIROZ, R. S. Essa Terra é santa, essa Terra é nossa: a comunidade quilombola de Ivaporunduva e o direito de propriedade. In: ANDRADE,

T. (Org.). *Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas*. São Paulo: IMESP, 1997. p. 105-116.

REIS, A. Restauração e manejo do palmito na Mata Atlântica. In: SHÄFFER, W. B.; PROCHNOW, M. (Org.). *A Mata Atlântica e você: como preservar, recuperar e se beneficiar da mais ameaçada floresta brasileira*. Brasília: Apremavi, 2002. p. 59-62.

REIS, M. S. et al. Distribuição geográfica e situação atual das populações na área de ocorrência de *Euterpe edulis* Martius. *Sellowia*, Itajaí, v. 49-52, p. 324-335, 2000a.

REIS, M. S. et al. Manejo sustentável e produtividade do palmitero (*Euterpe edulis* Martius Arecaceae). *Sellowia*, Itajaí, v. 49-52, p. 202-224, 2000b.

RICHARDSON, R. J. *Pesquisa social: métodos e técnicas*. São Paulo: Atlas, 1999. 334 p.

ROMÃO, D. A. (Org.). *Vale do Ribeira: um ensaio para o desenvolvimento das comunidades rurais*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2006. 212 p. (NEAD Debate, 11).

SÃO PAULO (Estado). *Resolução SMA 48, de 21 de setembro de 2004*. Publica a lista oficial das espécies da flora do Estado de São Paulo ameaçadas de extinção. São Paulo: 2004.

SILVA FILHO, J. L. V. *Análise econômica da produção e transformação em ARPP dos frutos de Euterpe edulis Mart. em açaí no município de Garuva, estado de Santa Catarina*. 2005. 65 f. Dissertação (Mestrado em Agroecossistemas) - Centro de Ciências Agrárias, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2005.

YIN, R. K. *Estudo de caso: planejamento e métodos*. Porto Alegre: Bookman, 2006. 205 p.

O QUE CONTEMPLAM EM SEU PORVIR?

DANIEL MARTINS DE CARVALHO

RESUMO

Olhar cuidadoso de um pedagogo – tendo como fio condutor fotografias e poemas de sua própria autoria – sobre experiência vivenciada na concepção, execução e coordenação administrativa e pedagógica de projeto piloto de alfabetização de jovens e adultos quilombolas. O projeto, concebido e realizado pela Fundação Banco do Brasil, em parceria com a Associação Quilombola do Gorutuba, atendeu, em sua etapa inicial – 2005/2006, 23 comunidades quilombolas situadas na região norte de Minas Gerais. Conduzido por pedagogos, psicólogos educacionais e antropólogo, contemplou a capacitação de 54 alfabetizadores quilombolas, assessoria administrativa aos representantes da associação, assessoria pedagógica aos alfabetizadores, estruturação das salas de aula, oferta de atendimento médico-oftalmológico, material didático-pedagógico para os alfabetizadores, material escolar para os alfabetizandos e merenda preparada com alimentos produzidos nas próprias comunidades, resultando na alfabetização de 450 quilombolas e na inserção de cinco alfabetizadores em cursos de nível superior, enriquecendo a prática dos profissionais envolvidos e favorecendo a mobilização social de alfabetizadores e alfabetizandos



Ainda se erguem paredões entre uns poucos que muito têm e muitos a quem tudo falta.

No Quilombo do Gorutuba a desigualdade social é marca perversa,

precisa,

persistente.

Os latifúndios avançam sobre o quilombo,

reduzindo os espaços domados pelo negro,

retalhando,

a um só tempo,

o chão e a vida.

Convidado, no início de 2005, pela Fundação Banco do Brasil e pela Associação Quilombola do Gorutuba para colaborar na concepção, execução e coordenação de um projeto de alfabetização de jovens e adultos no Quilombo do Gorutuba, deparei, em minha viagem inicial ao ,quilombo, juntamente com outros colaboradores, com as barreiras geográfica e social que segregam os quilombolas gorutubanos. Transposto, com facilidade, o paredão que se ergue entre os municípios de Jaíba e Janaúba, uma das vias de acesso ao ,quilombo, continuamos a nossa viagem em busca de objetivos mais grandiosos e, na mesma proporção, mais gratificantes: abrandar, por meio de ações educacionais e de mobilização social, a histórica desigualdade social de um povo, tirando da invisibilidade sociopolítica e da marginalidade econômica as famílias de quilombolas.

O Quilombo do Gorutuba configura-se como esparsos retalhos de terra, resultantes da formação de latifúndios que avançam, muitas vezes de forma ilegal e opressora, sobre as terras antes ocupadas por negros. Composto por vinte e sete comunidades distribuídas pelos municípios de Catuti, Gameleira, Jaíba, Janaúba, Monte Azul, Pai Pedro e Porteirinha, espalha-se pelo Vale do Rio Gorutuba, cujo nome decorre do fato de, antigamente, ser abundante em sapos (do tupi kuru'ru 'variedade de sapo' e tîwa 'muito, abundante'). Situado na região norte de Minas Gerais, caracterizada por altas temperaturas, chuvas escassas, susceptibilidade à seca, vegetação de cerrado e economia baseada na pecuária e no extrativismo vegetal, é um retrato flagrante da expropriação das terras e da degeneração ambiental.



Casas terrosas parecem imitar a natureza.

*O barro do chão e as varas ressequidas elevam-se e transformam-se em
paredes camufladas.*

Os telhados anseiam tocar a terra.

Os quintais,

extensões dos campos,

sugerem uma trégua ante ao calor da tarde.

Na simplicidade,

abrigam a grandeza das famílias em seus empoeirados espaços.

Na grandiosidade,

janelas e portas abertas,

hospitaleiras.

Esse cenário geográfico e econômico, minimamente conhecido a partir de mapas e pesquisas geográficas, foi se delineando em seus desdobramentos sociais – precárias condições de produção e moradia, graves problemas relativos ao acesso à água e saneamento básico, focos de doenças endêmicas, altas taxas de mortalidade infantil e analfabetismo – tão logo começamos a percorrer as estradas sinuosas e empoeiradas que recortam o quilombo. O meu fantasioso imaginário de um quilombo, alimentado pelos fascinantes professores que colecionei na infância e juventude, desfez-se como as nuvens de poeira que deixávamos pelas estradas. Uma bucólica clareira rodeada por cabanas camufladas por árvores e arbustos, movimentada pelo vai e vem de crianças, jovens, seus pais e avós ocupados com afazeres exóticos e envoltos em uma mistura de sons, cores e aromas, esvaiu-se diante da paisagem árida.

Pequenos casebres silenciosos, parecendo desabitados, distantes uns dos outros e isolados pelas cercas dos latifúndios, derramados aqui e ali pelos caminhos, compunham o quadro que, ao longo da viagem, ia desvendando a realidade até então inimaginada.



*Na chuva que não chega,
nos rios que vão embora,
desenha-se o abandono das águas.
A terra geme de sede e alimentada pela opressão dos homens,*

*gera “vidas secas”,
“fabianos” retirantes.
Mas a ponte não se rende.
Paciente... sonha,
mais uma vez abraçar o rio,
inspirar o abraço dos homens.*

Por quilômetros e quilômetros o branco da poeira ia se estendendo pelas curvas da estrada, confundindo-as com os caminhos de rios abandonados de suas águas e prescindidos de suas pontes e, pelos campos, descolorindo o verde dos arbustos. Víamos, esparsos, alguns animais de criação que pesquisavam a vegetação escassa. Pássaros, poucos. Animais silvestres, quase nenhum. A aridez dos campos reduzindo a vida.



*Pés machucados.
Sandálias ressequidas.
Refêns do pó dos campos e estradas,
denunciam um infundável ir e vir.
Buscando a água,
buscando o grão,*

*buscando a permanência da vida,
deixando vestígios.
Suor que escorre pelo corpo e fere o chão,
sede que seca a boca e pesa o corpo,
realçando as pegadas na poeira clara e quente de sol.
Labuta que não cessa e não se perde em buscar sentidos no sofrido existir.*

Aqui e ali, quilombolas envolvidos em seus afazeres, rasgando a terra seca e dura, cuidando de um pouco gado, um ou outro conduzindo carroças, a maioria a pé, enxada e foice nos ombros, as alças de um embornal cruzando o peito, roupas surradas, sandálias de couro rústicas e empoeiradas. Mulheres com latas na cabeça, água trazida de longe, arrastando crianças, muitas, num caminhar demorado. O cenário ia, aos poucos, desvendando a beleza de um povo esquecido, sofrido, injustiçado, mas que, orgulhoso de sua luta, não curvava a cabeça ao nos ver passar.

Esse primeiro contato com os quilombolas gorutubanos – povo mestiço de índios tapuias com negro – medida certa, mas não precisa, do desafio que teríamos pela frente e da grandeza de nossa missão, orientou a concepção do projeto. E foi recorrendo ao sentido e ao significado de cada paisagem conhecida, de cada família visitada, de cada gesto capturado pelo olhar, de cada palavra aprisionada pela memória, que fomos dando forma à proposta inicial, substituindo ideias equivocadas pela concretude da realidade que começava a se desvendar.

Conhecer o quilombo foi fundamental para a definição do projeto e, ao tempo em que fomos redesenhando o curso de formação dos alfabetizadores quilombolas, adequando-o às especificidades das comunidades que seriam atendidas e às orientações de ordem antropológica, iniciamos a organização dos núcleos de alfabetização e a estruturação das salas de aula.



*Aqui o homem é o senhor do tempo.
Horas caprichosas se rendem ao seu ritmo.
Medida de todas as coisas,
mesmo das que faltam,
ergue seu mundo e seus momentos.
Paciente,
crédulo,
de que há sempre um amanhã,
uma possibilidade de justiça.*

O nosso primeiro encontro com os futuros alfabetizadores quilombolas, todos integrantes das comunidades onde iriam atuar, deu-se durante o curso de formação e aflorou em nós, educadores formadores, um estado de preocupação, inquietação, angústia. Com a maioria deles ainda cursando as primeiras séries do ensino fundamental, redimensionamos o nosso desafio ao tempo em que recorríamos ao nosso referencial antropológico e pedagógico para assegurarmos algum êxito na empreitada. Conscientes da relevância da capacitação técnica no processo de alfabetização, mas, também, do quão significativo é o vínculo estabelecido entre alfabetizadores e alfabetizados no processo de ensino-aprendizagem, consentimos que as carências técnicas poderiam

ser compensadas pelos laços históricos e familiares e pelo compromisso dos alfabetizadores com o desenvolvimento de suas comunidades.

Dessa forma, na primeira etapa do curso, com duração de 40 horas, apresentamos as bases teóricas da nossa proposta de alfabetização, articulando o pensamento de Paulo Freire às contribuições de Emília Ferreiro e Vygotsky, dando um enfoque sócio-histórico-cultural ao processo de ensino-aprendizagem da leitura e da escrita. Essas teorias e estudos, alinhavados à realidade das comunidades e à vivência dos seus representantes que ali se encontravam, foram revelando a capacidade e sedimentando o compromisso dos jovens alfabetizadores, gerando em nós o sentimento de que sementes adormecidas germinavam e alimentavam as esperanças de todo o grupo – educadores e educandos, todos aprendentes.

Ao final dessa primeira etapa os alfabetizadores voltaram às suas comunidades para realizar entrevistas socioeconômicas e diagnósticos de leitura, escrita e matemática com seus alfabetizandos. Quinze dias depois, retornaram com a tarefa cumprida de forma exemplar e iniciamos uma nova etapa do curso, de mais 40 horas, explorando temas de cunho ambiental e referentes a direitos quilombolas. A partir desses temas aprofundamos os conteúdos apresentados na primeira etapa e realizamos oficinas sustentadas pelas teorias abordadas e pelas entrevistas e diagnósticos realizados. Assim, à medida que a essa segunda etapa ia chegando ao seu final dávamos um novo contorno ao nosso desafio, agora com o traço da convicção de que tínhamos valiosos aliados, comprometidos com as causas de suas comunidades e com uma educação transformadora.



*E a singela igreja parece flutuar no pátio iluminado pelo sol.
No seu despojamento abriga um povo que busca na religiosidade o
alimento de todos os dias.*

*Se da terra não nasce o grão e não jorra a água,
é no altar que os homens se fortalecem.
Se nos homens falta a solidariedade,
é no imaginário religioso que instala a esperança.*

À medida que, para mim, esboçava-se a minha mais rica experiência como pedagogo, percebemos que esses encontros foram fundamentais para entendermos, a partir da convivência com os alfabetizadores, o ritmo de vida de seus pares: como, os detentores de conhecimentos e elementos culturais representativos, percebidos nas tradições religiosas, no respeito à família e nas formas tradicionais e coletivas de fazer, festejar e viver, lidavam com o tempo e com o espaço, e como se revestiam de uma religiosa esperança em um futuro mais justo, mais solidário, mais promissor.



*Da rusticidade dos espaços brotam sonhos,
buscas encantadas,
enigmáticas.
Janelas abertas para um novo horizonte que se escreve no calor do dia.
Olhares curiosos que leem o que ainda não foi escrito.
Esperanças vacilantes que falam sobre descobertas derramadas no papel*

Dando continuidade à execução do projeto, dedicamo-nos à estruturação das salas de aula. Algumas foram construídas, outras, que funcionariam em casas de quilombolas, foram reformadas, e em todas elas instalamos mesa e cadeiras para os alfabetizadores, carteiras para os alfabetizandos, filtro para água, fogão industrial para o preparo da merenda, quadro de giz e, onde não havia energia elétrica, lampiões a gás. Assim, ao final do mês de junho, em meio à euforia e contentamento de alfabetizadores e alfabetizandos, as aulas foram iniciadas em 25 núcleos de alfabetização localizados em 23 comunidades quilombolas dos municípios de Catuti, Gameleira, Jaíba, Janaúba, Pai Pedro e Porteirinha – cada um deles conduzido por dois alfabetizadores que receberiam, durante cerca de oito meses, bolsa-auxílio de R\$ 250,00 pela missão que abraçaram.

Conscientes dos fatores de risco que poderiam favorecer à evasão escolar ou comprometer o processo de ensino-aprendizagem, dispensamos atenção redobrada a cada um deles. Assim, cuidamos para que os núcleos de alfabetização fossem instalados em locais próximos à moradia dos alfabetizandos e para que funcionassem em dias e horários que atendessem aos interesses da turma; disponibilizamos material didático para que os alfabetizadores pudessem preparar suas aulas e material escolar para que os alfabetizandos pudessem acompanhá-las em sala de aula e realizar tarefas em suas casas; garantimos merenda em todos os dias de aula, preparada pelos alfabetizadores, considerando os costumes alimentares quilombolas e, preferencialmente, utilizando ingredientes produzidos nas próprias comunidades, muitas vezes, adquiridos dos próprios alfabetizandos; oferecemos atendimento médico-oftalmológico e, quando recomendado, óculos e medicamentos, como forma de minimizar problemas oculares que pudessem dificultar o acompanhamento das aulas; comprometemo-nos com a educação continuada dos alfabetizadores, estabelecendo cronograma de encontros pedagógicos e visitas pedagógicas aos núcleos de alfabetização.



*A sofisticação de “O Pensador” de Rodin revisita o gesto da mulher
aprendente.*

*Cada traço sofrido de seu rosto,
cada músculo cansado de seu corpo,
em todo esforço, é pensamento.*

Luta poderosa contra a força do abandono.

Procura singular e ambiciosa do faltante.

Encontro revelador do imaginário com o tecido da existência.

Nesse clima o projeto chegou à sua atividade fim: ensinar a ler, escrever e dominar conhecimentos básicos de matemática. E ao tempo em que as aulas iam transcorrendo, pude experimentar incontáveis situações de aprendizado. Tendo sido designado para coordenar administrativa e pedagogicamente o projeto, incorporei em minha rotina visitas constantes às diversas comunidades quilombolas, seja para realizar encontros pedagógicos ou acompanhar as aulas ministradas pelos alfabetizadores. Assim, nas visitas às salas de aula vivenciei a alegria e a angústia de homens e mulheres de idade entre 15 e 80 anos, que pela primeira vez na vida pisavam em uma sala de aula, que na situação de aprendente se vergavam ao peso dos anos numa luta emocionante, poderosa e reveladora.



*Tambores enchem o ar com seus surdos lamentos.
Evocando lembranças pendentes entre o prazer e a dor.
Transformando sentimentos em passos de dança.
Despertando os corpos para o batuque:
jogo do olhar que convida e partilha;
cortejo de corpos enfeitiçados pela musicalidade;
círculo dialógico de emoções.
O chão se amacia e a poeira vira confete.
Saías floridas flutuam.
Contraponto com o ritmo denso dos homens.
Mágica alegoria de um povo que reinventa a alegria.*

Alimentei-me, nas salas de aula que às vezes ganhavam os terreiros e os quintais, da cultura de um povo traduzida em alegorias, em sons exóticos, em passos de dança, em cantigas que evocavam o passado sofrido, celebravam o presente denso de incertezas e saudavam um futuro de grandes esperanças.

Alimentei-me da prática de alfabetizadores inexperientes sob o ponto de vista técnico, mas que compensavam essa carência com a clareza de propósito da missão que desempenhavam.



*Os sinais de fé ultrapassam as paredes.
Escorrem pela toalha,
explodem nas cores das pétalas de papel crepom,
queimam o ar - chamas ardentes.
Ganham o terreiro,
viram dança,
embebedam-se.
Religioso e profano entremeados.
Celebração da vida.
Contemplação da morte.
Encontro de deuses descalços e anjos negros.
Redentores.*

Alimentei-me, também, da religiosidade quilombola e me senti plenamente seguro nas viagens noturnas que sucediam ao meu trabalho nos núcleos de alfabetização. Muitas vezes, depois de acompanhar as aulas e de, merendando com os alfabetizadores e seus alfabetizados, festejar o empenho de uns e de outros, tomava, sozinho, mas abençoado pela gratidão e generosidade de homens e mulheres aprendentes — anjos negros — as escuras estradas do quilombo em direção à cidade

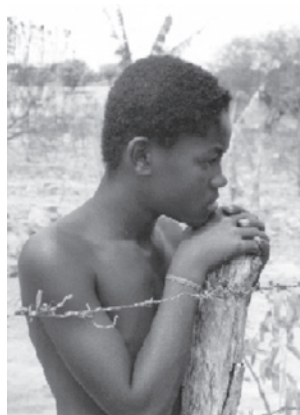
mais próxima. Paradoxalmente, foi na solidão dessas estradas desertas, nas curvas intermináveis e insondáveis da noite, que me senti seguro como nunca havia sentido antes, mesmo no conforto da minha casa, na companhia da minha família, sob a guarda de meus deuses.



*As gerações se sucedem,
contorcidas,
arrastando o fardo da discriminação,
da desigualdade,
do preconceito.
Mas o olhar embaçado de muitos anos não se cansa de procurar,
distante,
tolerante,
o ainda insabido,
guardado nos olhos da criança que ainda brinca de descobrir o chão.*

Nas frequentes visitas aos núcleos de alfabetização, nos encontros pedagógicos realizados mensalmente, vivenciei a ansiedade de alfabetizadores aprendizes, conscientes de suas responsabilidades, buscando acertos e aprendendo com os próprios erros. Experimentei a alegria de perceber que a cada encontro esses assustados alfabetizadores que conheci no curso de formação avançavam determinados, superando desafios, mais livres, mais seguros, mais conscientes de suas

responsabilidades, mais capazes. Compreendi, com maior clareza, a força que a educação tem para projetar sonhos e possibilidades, para mobilizar as pessoas em busca de autonomia, para gerar a necessidade de exercício da cidadania. Compreendi, também, num intrincado jogo de gerações que se confrontavam e se complementavam nas salas de aula, a perplexidade de pais e avós que, orientados pelos seus filhos e netos, buscavam a partir do aprendizado da leitura e da escrita a explicação para as inglorias do passado e a sustentação para as promessas do futuro.



*O que o jovem quilombola,
olhar viajante,
contempla em seu porvir?
E que porvir o espera?
Dois lados de uma gasta moeda.
Duas perguntas que ecoam,
mesmo cansadas e roucas,
incessantes.
E em meio às farpas de dias agressivos uma mesma resposta se constrói no
agora,
nas consciências mais amadurecidas,
na humanização das instituições.*

No início de 2006, depois de uma longa jornada e um rico aprendizado encerramos as aulas nos núcleos de alfabetização e em abril de 2006, numa festa memorável, realizamos a cerimônia de formatura dos alfabetizadores, cuja capacitação iniciada com o curso de formação se completava com a participação nos encontros pedagógicos mensais, e dos 450 alfabetizandos que estavam recebendo, pela primeira vez em suas vidas, um certificado escolar.

Impossível descrever a satisfação no rosto de cada um dos envolvidos com o projeto, parceiros, coordenadores, alfabetizadores e alfabetizandos. Alguns, ainda incrédulos da própria conquista, mas todos conscientes de que um importante passo em direção a uma vida mais digna e cidadã havia sido dado. Eu, ainda incrédulo da força de um povo e da sua esperança em um mundo mais justo e melhor, escutava-me formular incessantemente as perguntas que, muitas vezes, ao mirar os olhos de jovens quilombolas formulei: o que contemplam em seu porvir? que porvir os espera?

E o tempo me traz respostas valiosas: de outros quilombolas que anseiam dar o passo que seus pares deram, de quilombolas alfabetizados que reivindicam a oferta de Educação de Jovens e Adultos em suas comunidades, de alfabetizadores que completaram o ensino médio e de outros, poucos, mas expressivos, anunciando que ingressaram em uma faculdade. E essas respostas me fazem ir em frente, crédulo em uma pedagogia emancipadora.

RELATOS DA VIDA E MORTE DE UM QUILOMBOLA DO SAPÊ DO NORTE. HISTÓRIA DE CRISPIM MONTEIRO DE SOUZA

LENILDA ALAGRINO MARIA
CONCEIÇÃO DA BARRA - ES

APRESENTAÇÃO

A história que veremos é mais uma trajetória triste que aconteceu no meio dos negros do Sapê do Norte.

Mostrará uma realidade enfrentada com muita luta e muita coragem. Em memória ao personagem principal dessa história, peço o carinho de todos que lerem e que entendam a triste trajetória da vida dos filhos e netos dos ex-cativos, que até os dias atuais sofrem a invasão de uma privacidade perdida há centenas de décadas, quando tirados de suas origens natas, foram obrigados a recriarem a sua identidade sob os açoitamentos escravocratas dos seus “senhores”.

A vinda dos tataravôs ex-escravos, foi um rompimento cruel, que pode ser comparado a um aborto violento e induzido de forma ilegal.

Crispim

A história do Crispim Monteiro Souza é uma prova de conquista, resistência, fraqueza e superação.

Aos 10 dias de mês de agosto, na região chamada Córrego do Serra (nota 1), nascia Crispim Monteiro Souza e Crispiniano, gêmeos, filhos de Josefa Rufino, uma parteira eficiente.

A dona Josefa, filha dos escravos Rufino e Victorina – ambos serviram a família dos “Coitos” e eles caindo em dificuldades financeiras doaram as terras e umas joias aos avôs de Crispim e Crispiniano. Mas, só uma das fazendas, as outras foram vendidas pelos “Coitos”, venderam.

Dizia ele: “antes da Aracruz derrubar tudo, ainda eram encontradas marcas do casarão deles, e eu ainda menino brincava por lá” (Crispim).

Ficando viúva e seus pais falecendo, Josefa teve que, entre os irmãos, dividir as terras (nota 2). As terras que ficaram no seu poder foram vendidas depois por alguns de seus filhos.

Crispim era o filho mais mandado da casa. Era uma espécie de “patinho feio” da família. Aos dez anos, sem pai, sem pensão, sua mãe era parteira e saía muito, resolveu viver sua vida sozinha.

“Saí de casa com 10 anos, comecei a fumar e a beber, trabalhar feito grande; sofria abuso dos outros porque diziam que eu era “filho das ervas”(nota 3). Todo serviço brabo eu fazia! Comi o pão que o diabo amassou. Casei com 16 anos. Me levantaram calúnia, dizendo que tirei minha primeira mulher de casa! Meu cunhado tinha muitas terras e cedeu uma área de 100 braças pra eu trabalhar. Broquei tudo e fiz roça. Quando eu sofria lembrava de casa, mas meu orgulho e a vontade de vencer não deixou eu desistir”. Crispim

Dona Josefa era procurada pra fazer partos, usava seus remédios naturais e benzeduras para aliviar a agonia dos partos e ganhava muitos presentes. Crispim agora era o filho mais querido e da sua confiança. Ele criava os animais que a mãe ganhava e vendia, entregando-lhe o dinheiro e as compras, sem pegar um tostão da mãe. Era muito honesto.

Certo dia, derrubando a mata para fazer plantio, uma madeira caiu sobre sua cabeça. Sua esposa estava no resguardo da quinta criança, vendo o esposo naquele estado, entrou em depressão e morreu dois meses depois.

A dor da viuvez não havia sarado, a filhinha menor faleceu. Sua

mãe o ajudou a cuidar dos seus filhos e ensinou a mais velha a fazer os afazeres de casa.

Cinco anos depois da morte da esposa, numa viagem a uma festa de ladainha, conheceu uma órfã chamada Neida Santos. Havia perdido a mãe aos cinco anos de idade e ajudado a cuidar da irmã mais nova; começaram os namoricos e ela fugiu com ele. Ela era bem novinha, com apenas dezesseis anos e Ele com trinta e dois. Ao completar seus dezessete, deu a luz a Inácia, aos sete meses de gestação.

“Inácia era miudinha! Tomava leite no algodão. Todo mundo dizia que ela não ia criar. Doente, com a pele cheia de enfermidade, fiz promessa pra Nossa Senhora (tira o chapéu da cabeça), pra ela não morrer! Não demorou e ela melhorou. No dia do batizado, com nove meses andou!” Crispim.

Quando Inácia completou um ano e seis meses, nascia sua irmã Lia, que recebeu esse nome em homenagem à avó paterna de Crispim, que se chamava Lia Bastos de Souza, mãe de Luís Monteiro de Souza, seu pai. A família ia crescendo, o Crispim sendo ainda mais discriminado por parentes, conhecidos e certos compadres. A cada decepção, afundava-se nos vícios — alcoolismo e fumo. Tentava desabafar sua dor e chegava a agredir sua mulher e seus filhos violentamente.

“Quando bebia, papai parecia outra pessoa! Arrastava a mamãe da cama grávida, no resguardo, doente ou não e batia na nossa frente. Vizinhos que ajudavam a tirá-la de suas garras. Eu só chorava e tentava sem êxito tomar ela de suas garras. Ele quebrava as coisas e no outro dia não se lembrava de nada! Ele parecia que (sic) estava com alguma entidade ruim!” Inácia).

As terras que os Crispim possuíram foram conquistadas com muita luta e sofrimento. Um rapaz que estava noivo de sua cunhada o alertou que as terras que ele iria morar com a ex-noiva eram devolutas. Ele ia requerer do Estado, mas não o fez, pois desmanchava o noivado. Ele deu a Crispim a chance de comprar do Estado o direito àquelas terras.

Ainda casado com a primeira esposa, requereu do Estado vinte e dois alqueires de terra, após ter vendido os porcos que lhe pertenciam.

Ele sempre cuidadoso e honesto; fez tudo calado, mas como precisaram medir, algumas pessoas descobriram e começaram os boatos:

– “Crispim ta melhorando! O nuelo (nota 4) começou a ter! Agora que vai ser metido a besta!” (desabafo do próprio Crispim)

“Quando as pessoas que me viram ter as minhas coisas começaram a aparecer despacho! Era um atrás do outro! As crianças adoeciam, a mulher ficou complicada no parto, eu derrubando as madeiras da terra pra plantar, aconteceu àquela tragédia horrorosa. Graças a Deus (levantando o chapéu), minha mãe, compadre Francisco Rosendo e Conceição minha cunhada, que ajudaram eu me levantar, depois de quebrar minha cabeça, perder mulher e filha e ver os outros filhos doentes. Minha irmã Amélia me acompanhou até a farmácia para ser tratado.” Crispim.

Após sua união com Crispim Neida, começou a organizar as terras, pois ele não tinha a escritura das terras, só o recibo de compra e venda da Delegacia de Terras de Vitória – ES. Mas, os constantes problemas de saúde da esposa e da filha Inácia o atrapalhavam de cumprir sua tarefa. E em seguida, a gravidez precoce da esposa o fez mudar os planos.

“Passei aperto! Mas o Cristo me socorreu! A outra filha veio com saúde e a nossa vida começou a melhorar (sic); dei o nome da mãe do meu pai que era índia pega no laço na mata virgem, à minha filha. Meu pai era filho de italianos e morava em Minas Gerais. “Fez mal” a uma moça e fugiu para cá! Conheceu Lia e casou e teve meu pai e mais outros” Crispim.

Entre os que nasceram vivos e os que morreram antes e depois do nascimento, tiveram quinze filhos. Ele já tinha cinco antes de se casar com Neida, quatro do primeiro casamento, um fruto de uma “pulada de cerca” *.

Chegou o tempo dos filhos estudarem, ele não queria matricular os filhos, alegando que os mais velhos não aprenderam nada e que os outros poderiam não aprender também.

Houve uma ameaça da justiça, que se os pais não matriculassem os filhos iriam presos. Ele tratou logo de matricular Inácia, Lia e Carlos na “Escola Singular Palhal” (nota 6).

Eles andavam uma hora e meia para chegarem à escola. Enfrentavam

bois, carros da Aracruz, Reflorestadora e segundo as narrativas da Inácia, eles chegavam molhados de sereno na escola.

Crispim e Neida trabalhavam na roça e faziam farinhada (nota 7) para vender em São Mateus e Conceição da Barra. E com esse dinheiro pagavam a escritura da terra e a medição. O seu registro no INCRA teria que ser o primeiro passo a ser tomado, pois não era aceito fazer a escritura sem registrar as terras no INCRA. Era caro e cada saco de farinha era como se fosse um troféu conquistado num jogo bem difícil.

Neida adoeceu. Crispim contratou umas forneiras. As filhas, uma com dez e outra com nove anos, tiveram que começar a faltar às aulas. Com apenas três meses, Inácia que estudava aprendeu a ler e a escrever. Mas teve que pegar no cabo de um rodo e torrar farinha com a Lia, pois as forneiras (nota 8) não cumpriram com o trato.

Ainda muito pequenas, experimentavam a dureza da vida.

“Eu sentia vontade de fugir dali! De Estudar. Os colegas davam recados da professora e eu chorava calada! Lia as cartas que meu pai recebia e ele ficava contente, mas eu queria que ele me liberasse pra estudar!” Inácia.

Numa conversa um pouco tensa entre Inácia e seu pai, pôde-se perceber que Inácia não havia superado a dor de ter faltado tantas aulas. E ele, a dor de não ter feito mais esforço pra que ela estudasse.

Mesmo faltando muito, ela não reprovava. Entrou com dez anos e aos quatorze estava concluindo a quarta série do Ensino Fundamental (antigo primeiro grau). Seus irmãos não tinham o mesmo pique, mas foram para o mesmo horizonte.

Conseguiu os documentos da terra; havia perdido um de seus filhos, o Sebastião (filho dele e da primeira esposa), com apenas vinte anos, vítima de um acidente de jipe. Agora com a Maria (a mais velha) e o Mateus – filhos dele e da falecida, e seus outros filhos do segundo casamento, sentiu a necessidade de entregar aos filhos “mais velhos” a herança. Vendeu uma parte para a Aracruz, deu a herança de Maria e ficou com o restante.

Maria era agora casada e o esposo mandava em tudo. Era submissa ao esposo e dizia “sim” sempre.

O Mateus gostava de ter boa presença diante das garotas e dos amigos. Gastou o dinheiro nas farras, com mulheres, roupas caras, passeios. Trabalhava quando achava que era necessário.

Maria trabalhava como louca e o esposo gastava nas farras com as cortesãs e seu próprio interesse.

Crispim sentia que os filhos mais novos iriam fazer a mesma coisa e dizia:

“Antes de morrer vou dar cabo de tudo que é meu! Não quero vocês brigando pelo que é meu”. Crispim.

Certo dia, apareceram uns brancos metidos a maior e tentaram invadir as terras de Crispim. Ele tratou logo de armar a mulher, os filhos e cercaram a terra. Segundo o que a sua filha Inácia falou, eram constantes as perseguições. Desde quando ela tinha uns dez anos, via os tenentes expulsos do Exército ameaçar e “comprar” na marra (nota 9) as terras dos negros. E ouvia seu pai dizer: “Se eles chegarem aqui, vou morrer, mas levo um comigo pras profundezas dos infernos”.

“Ensinei todo mundo a atirar! Inácia não quis. Tem medo de arma!” Crispim.

Diante desta posição do Crispim, pôde-se perceber a sua atitude guerreira e a sua maneira de fazer justiça. Sabia que a lei existia, mas para um negro que morava na zona rural, analfabeto e que não era dotado de informações, só havia uma forma de reagir: a força violenta. Na verdade, ele estava disposto a escrever com o seu sangue a demarcação e a posse daquela terra que há muito tempo lutava pela regularização.

Com esta forma de adquirir terras (comprando do Estado), muitos negros que só tinham a posse foram expulsos impiedosamente; tiveram suas casas queimadas e suas lavouras e sonhos destruídos pela Aracruz Celulose.

O tenente Merson não intimidou Crispim. Alguns dos seus parentes e conhecidos falavam:

“Crispim, Crispim! Os brancos é quem manda! Nós pretos temos que calar porque eles são poderosos! Ele é da polícia! A polícia é o poder! A polícia é o poder!”

Mas, ele, com apenas um metro e meio de altura, olhos firmes, musculoso e magro, pele rosada e cabelos mestiços, sapatinho Vulcabrás, calça social brim, camisa de casimira (nota 10) e chapéu de baeta montada no seu burro “Presta Assunto” (nota 11), saía pras bandas de São Mateus (ES) pra se corresponder com seu Rodrigues, um senhor branco, gordo e agrimensor, que estava cuidando dos assuntos de sua terra. Ele mandava cartas que sua filha, com apenas doze anos, já escrevia cursando a terceira série do ensino fundamental e era elogiada por ter uma bela caligrafia e um bom linguajar.

Crispim e os filhos trataram de cercar as terras com arame farpado. Inácia com treze anos e Lia com doze trabalhavam como grandes. Após terminar a cerca, caíram doentes; chegando a cuspirem sangue. Tiveram que tomar sumo de ervas (arnica, Maria preta e malva) e serem benzidas por benzedeira, pois estavam com espinhela caída e peito aberto (nota 12).

Alguns vizinhos com inveja se uniram com os invasores para perturbar o juízo da família de Crispim. Todos os dias, eles saíam pra roça e deixavam Inácia com os menores, e os invasores se reunindo para falar mal da vida do Crispim.

Certo dia, Inácia ficou irritada e sem poder reagir de forma violenta ou repreensiva, combinou com os irmãos Lia e Carlos que iria inventar que recebeu entidade da mesa de Santa Maria, tiraria um ponto e benzeria Crispim. Eles (seus irmãos) aceitaram a proposta e pusera o plano em prática.

Inácia vestiu uma saia da mãe (Neida era médium da Mesa de Santa Maria, seu pai o cambone — nota 13), acendeu uma candeia (nota 14), amarrou um lenço branco na cabeça e saiu rezando no quintal de sua casa. Estendeu um lençol branco no chão e colocou umas imagens e pedras de Santa Bárbara sobre o lençol e iniciou o suposto ritual, fingindo estar incorporada.

“Salve os pretos velhos! Salve minha mãe Santa Maria! Salve meu

pai Santo Antônio! E que Deus todo poderoso me dê a licença deste trabalho! E que Deus tenha pena desse pobre irmão que sofre na língua dos invejosos! Vou tirar meu ponto:

- Você falou de mim na Devoção você me paga! Você falou de mim na Devoção você me paga!...

Cantando e rodando com a candeia acesa nas mãos e benzendo o quintal! A irmã, imitando o avô, perguntou ao suposto guia: quem é você meu irmão?

Inácia respondeu cantando:

- Estava na minha mata, solando minha perecata, pra quê que você me chama! Caboclo Sultão da Mata!”

Os linguarudos não aguentaram e saíram pra fora da casa, onde planejavam as maldades, remoçados e intrigados com a maneira da Inácia dirigir tão bem um trabalho. Tinha um falso macumbeiro entre eles e nem sequer percebeu que Inácia estava fingindo. Quando tentaram se aproximar ela fingiu:

- “Meus irmãos! Tenho que arretirar porque meu cavalo é criança e só vim porque o negócio pro pai dela está feio! Defuma a casa com saco-saco, amésca e alho roxo que é pra tirar maus espíritos, banha todo mundo com sal grosso pra tirar os maus olhados. E fiquem com Deus! Salve as palavras de Nosso Senhor que são benditas!” Deu um grito e se jogou ao chão, mas foi amparada por seus irmãos.

Os curiosos queriam levar a Inácia pra casa deles, mas ela esperta, não aceitou.

“Fiquei com o corpo doído um bom tempo. Parecia que foi um castigo por ter brincado com coisa séria, mas também, pararam de perturbar meu pai! E por um bom tempo tivemos paz. Papai comprou gado, carro, roupas melhores, celas melhores, cavalos de raça, muitos porcos, perus,

galinhas angolas; a roça ficou linda, parou de aparecer despachos de macumba na nossa casa. Eu que não tenho o dom de trabalhar com espíritos, brinquei com a verdade e tive resultado (risos).” Inácia.

Ela preferiu seguir um outro caminho. Não aceitou as suas origens da cabula. Sua genealogia traz um caminho profundo seguido por seus antepassados na Mesa de Santa Maria. Ela, trineta da maior mestra da Mesa de Santa Maria, neta de cambone (que por sua vez é neto da maior mestre e Cambone da Mesa de Santa Maria), filha de uma médium, não aceitou continuar a trajetória.

“Mamãe falava que sua bisavó, tinha uma maneira bonita de tratar os doentes. Benzia o lugar da dor e transformava a dor em insetos e os queimava no camucito e a pessoa ficava curada.” Inácia.

O Crispim não era de falar muito da sua religiosidade. Mas, ele fazia parte da Mesa de Santa Maria. Seu orientador foi a Francisco Rosendo. Seu compadre e amigo. Ele ensinou os segredos místicos como: estancar sangue, curar alguém picado por cobra, tratar de hemorragia nasal, infecção em feridas, dor de cabeça e muitos outros.

Quando as coisas começaram a melhorar na família de Crispim, apareceu um despacho horroroso na porteira do curral. Os bois não entravam e ficavam estacados. Os perus passaram a engolir carço de dendê (depois que encontraram um despacho amarrado num filhote de peru) e morriam. Todos os perus morreram, as galinhas pulavam pra cima e caíam mortas, os porcos morreram gordos e bonitos, as angolas fugiam e morriam. Os filhos adoeceram, Crispim ficou desorientado e bebeu muito. Chegou em casa agressivo, bateu na família e caiu no sono. Vendeu o gado, o carro e alguns cavalos para pagar dívidas.

Mas, não vendeu as terras, de que já havia conseguido regularizar os documentos.

As brigas em casa eram constantes. As meninas agora eram mocinhas. Inácia tinha quinze anos e Lia quatorze. Participavam da Igreja de São Francisco de Assis (nota 14). Eram negras bonitas, mas não tinham liberdade pra saírem sozinhas.

Lia era mais esperta e namorava escondido, dançava nos bailes, enquanto Inácia ficava nos cantos olhando de lados os pares na contra dança.

Na verdade, havia um pretendente para a Inácia, o Guilherme, mas ela não correspondeu e se tornaram amigos.

Crispim sentado no cantinho do salão, bêbado e dormindo, era olhado e observado pela esposa, que temia que ele acordasse e visse a Lia dançando ou a Inácia conversando com o Guilherme e vez ou outra dançando escondida.

A vida naquela casa estava se tornando cada vez mais difícil. Crispim agredia esposa e filhos verbalmente e fisicamente. Neida não aguentou e foi embora pra casa do seu velho pai; pediu aconchego. Três dias depois Crispim foi buscá-la.

Não demorou uma semana e o inferno começou tudo novamente. Proibiu Inácia de rezar dentro de casa e a ameaçou: “Se você rezar, te mato, corto em cinco postas e jogo fora. E os outros corto em quatro postas e jogo fora também”.

Mesmo assim, Inácia continuou a ler a Bíblia Sagrada e a rezar escondido.

Neida estava grávida há oito meses; Crispim chegou bêbado em casa e a esposa estava sentada penteando seus longos cabelos pretos, quando foi abordada por seu esposo com um facão; tentou cortar sua cabeça, mas impediu colocando a mão no lugar da cabeça. O facão cortou entre o polegar e o indicador da mão direita de Neida, que caiu ensanguentada na sala. Foi socorrida pelas filhas que choravam e falaram mal, limpando aquela imensidão de sangue e tentavam estancar aquele sangue que não parava de sair. O bebê pulava na barriga de Neida como se ele queria sair dali.

Depois de ter estancado o sangue, dormia desolada. As filhas choramingavam pelo canto. Crispim chegou perto da esposa e abriu a atadura de sua mão e puxou seus dedos para o lado provocando mais uma hemorragia. As filhas reagiram:

- “Saia seu joio! Isso não é pai! É um monstro! Vou sair daqui! Vou embora

desse inferno!” (gritavam).

- “Eu não pensava que tu foste um bicho! Vou arrumar uma maneira de ir embora daqui! Já falei pra mamãe te denunciar, ela não quer! Vai morrer! Está com besteira!”.

Ele retrucou:

- “Vai! Já vai tarde! E calem a boca suas ordinárias!” Bateu nas duas com o facão.

Segundo Inácia, elas sentiram gosto de sangue na boca quando apanharam.

No outro dia, ele perguntou o que aconteceu naquela tarde. Segundo ele, não se lembrava de nada.

Inácia, que já estava trocando olhares com o Leonel Pereira Telles, irmão de Guilherme, pensou: “vou fugir para Conceição da Barra, pra trabalhar na casa de família e estudar”. Sonho em estudar e ser uma professora e enfermeira.

Arrumou as malas e mentiu pros pais que iria pra casa de sua irmã, que morava em Conceição da Barra – ES.

No ponto de ônibus, o padre que rezava a missa na Igreja de São Francisco, a conhecia e lhe ofereceu uma carona. Estranhando as malas, perguntou:

- Pra onde você vai menina!

- Menti pros meus pais que vou pra casa de minha irmã. Mas vou tentar empregar na casa de alguém e estudar a noite! (respondeu Inácia).

- Minha filha! Volte pra casa! Esse povo vai abusar de você, não vai deixar você estudar, quando você contrair uma doença venérea ou uma gravidez, jogará você na sarjeta como se fosse um nada! (aconselhou o padre).

Inácia ouvia os conselhos do padre e resmungava no pensamento:

- “Pra quê que eu peguei carona com esse homem?!”.

Mas, chegando à cidade, foi para a casa da irmã, deparou com uma crise conjugal horrorosa e voltou pra casa dos pais com uma tese:

- Vou aceitar o namoro com Leonel. Depois fujo com ele! Estudar não pode! Paz na minha casa, não tem.

Um belo dia, Inácia falou para os seus pais do seu namoro com o Leonel. Era bem conhecido. Filho de um dos compadres do Crispim, que passou também por muito sofrimento para conseguir regularizar suas terras e havia morrido há três anos, deixando duas fazendas e uma viúva ainda jovem e cinco filhos.

A princípio, Crispim ficou bravo e culpou a esposa por Inácia estar namorando. Depois gostou da ideia. Leonel, que não era bobo, aproximou-se da família e fez amizade com todos. Neida não aprovava o namoro. Não ia muito com a cara dele.

Quando Inácia completou dezesseis anos e onze meses, fugiu para a casa do Leonel. Ainda virgem, pensando que havia perdido sua virgindade quando beijou o namorado. Isso foi o que o pai havia dito: “que se o home beijar uma moça ela já é uma mulher dele!”

Neida continuou na mesma vida de idas e vindas pra casa do seu pai. Engravidou duas vezes seguida e todas as duas gravidezes foram um tormento e as meninas morreram em consequência de um tétano neonatal. “Ela não podia fazer o pré-natal, pois estava mostrando o corpo para outro homem”.

Uma das meninas que morreuera um pouco mais nova (uns meses) que a filha mais velha da Inácia, que havia dado à luz a Flávia.

Com o nascimento de Flávia, as coisas melhoraram na casa de Crispim.

O nascimento da primeira neta de Neida que tinha apenas trinta e cinco anos foi uma festa naquela casa.

Crispim e Neida festejaram três dias o nascimento da neta. Compraram camisola e vestidos para Inácia e umas lindas mantas para a pequena Flávia. Os tios pegavam aquela criança nos braços e diziam: “Será que vai criar? É muito doente e fraca!”

Os avós fizeram festa e oração; correntes de oração à Nossa Senhora da Penha, para que a Flávia vivesse.

“A Flávia nasceu no dia de Santos Reis! Seis de janeiro! Eu a avó dela estava na Barra festejando Santos reis na praia com as titias da Bahia. Ela nasceu trazendo fartura, paz e união! Janeiro é quente! Mas no ano que ela nasceu, foi chuvoso” Crispim.

Todo o ano, Crispim dizia a mesma coisa a cada aniversário de Flávia. Inácia passou o resguardo na casa dos pais. Papai velho (avô de Inácia) foi conhecer a bisneta, a primeira bisneta dele e da saudosa Carmem (mãe de Neida), ficou orgulhoso e apelidou aquela pequena de “delicada”.

Quando passou o resguardo, Inácia voltou pra casa da sogra. E três meses depois foi à casa de Conceição, avó de Neida, levar a trineta pra ela conhecer. Segundo Inácia, sua bisavó Conceição era uma senhora bonita e carinhosa, cabelos longos, pele macia. Pegou Flávia, abençoou, beijou e disse:

– “Que bebê bonito! Parabéns minha filha! Pena que minha filha morreu nova e nem conheceu você, nem Neida! Mas Deus sabe o que faz”.

Passado algum tempo, a Conceição faleceu. Mas, conheceu a primeira trineta.

Crispim voltou a prosperar e possuiu outro carro. Fez uma casa de estuque nova. Fez piso e rebocou. Comprou móveis, vasilhas novas, roupas de cama, roupas e calçados para os filhos.

Mais um dia, a doença da neta o fez temer que ela morresse. Leonel e Inácia não tinham casa própria e ficavam na casa dos pais dela e da mãe dele. Pra lá e pra cá. A constante crise de doenças que abatiam Flávia fazia com que os planos daquele jovem casal de construir a casa desmoronassem.

Foi aí que contra a vontade de Inácia, os seus pais levaram a Inácia e a filha num terreiro de **cabula**. Pediram ajuda para aquela criança que já não tinham mais o que gastar com médicos e ninguém descobria a doença.

Eva (prima de Inácia e sobrinha de Crispim) foi convidada para celebrar o ritual de batismo em casa da pequena Flávia. Ela é mestre de umbanda e foi apontada por Crispim e Neida para ser madrinha de Flávia b, a Inácia exigiu que fosse feito o ritual católico e não o do umbanda (que é bem diferente). Choveu muito e o padrinho não pode sair de casa. Foi uma chuva repentina. Como o ritual não podia seguir sem padrinho, Eva invocou ogum para ser padrinho da criança. Mesmo num ritual católico, ela batizou a criança com um padrinho espiritual e por um milagre a Flávia sarou. Cresceu muito inteligente e alegre.

Dois anos depois, Inácia deu a luz ao segundo filho, no dia seis de janeiro de 1981, na mesma data que teve Flávia em 1979.

Crispim e Neida brigaram e se separaram, porque Lia foi embora de casa. Foi trabalhar nas casas de família. Neida teve outra menina e a mesma doença (tétano neonatal) fez com que a menina morresse. Em seguida, engravidou e teve uma outra menina. Mas, Deus pôs a sua mão e ela sobreviveu, por isso lhe deram o nome de Deusa.

Dois anos depois, Neida engravidou e deu a luz ao Levítico. E a filha Inácia deu à luz uns cinco meses antes da mãe ao terceiro filho, no dia primeiro de janeiro de 1983; sua irmã Lia deu à luz ao primogênito, em agosto de 1983.

A casa de Crispim encheu-se de alegria novamente. Um neto novo, aliás, mais um neto na família. Celso não foi reconhecido pelo pai, mas o Crispim assumiu a responsabilidade de pai.

Neida, Inácia, Lia e Berenice (uma irmã mais nova da Inácia e Lia), que se casou com quinze anos e foi morar na cidade, todas grávidas. Neida não teve sorte. Seu esposo chegou bêbado e atirou no teto. Com o susto, ela perdeu o bebê, no sétimo mês de gestação. Era um menino.

Proibiu ela ir ao medico fazer curetagem. Neida apodrecia na cama. Inácia foi visitá-la e chorou muito. Falou com Leonel e ele chamou seu irmão, que trabalhava na prefeitura, para ajudá-lo. Levaram-na para

o Hospital de Conceição da Barra-ES e o médico falou para o Leonel que se eles não tivessem levado a Neida para o atendimento naquele dia, ela amanheceria morta sangrando por todos os poros.

A partir daí, Neida ficou de repouso e passou a ser esperta. Passando o período de repouso (um ano e oito meses), passou a trabalhar e juntar dinheiro. Papai velho resolveu vender suas terras e ir para Rondônia. Chamou a filha para dar-lhe sua herança, mas ela não quis. Preferiu ir com o pai. As filhas deram à luz aos filhos. Inácia no dia três de março de 1986 deu à luz ao caçula. Berenice no dia nove de março do mesmo ano, deu à luz ao Gabriel. Em maio do mesmo ano, no dia doze, Lia deu à luz a Marcela.

Crispim, contente com os netos, mas não sabendo que sua esposa estava planejando ir embora. Os filhos menores estavam com o Crispim, quando foi para a casa de Papai velho. Quando ele ficou sabendo que o sogro iria para Rondônia, ficou louco. Procurou a Cabula pra tentar trazer Neida de volta, mas Lucia, irmã caçula de Neida, procurou por um parente que era mestre de terreiro de Cabula, mas estava doente. Indicou sua irmã, que também era da Cabula, mestre de terreiro, e desfez os encantos de Crispim contra Neida. Inácia tinha vinte e cinco anos, quatro filhos, um com seis meses (o caçula), e a mais velha com sete anos.

Chorou amargamente quando despediu de seu querido avô Papai Velho, de sua tia Lucia e do Tio Chico. Sentiu que jamais voltaria a, ver aquele avô querido. Sua mãe, com nove filhos pequenos, foi para Rondônia e nunca mais quis voltar. Inácia, Berenice, Carlos, Lia e Natanael tiveram que aceitar a ausência da mãe. Alguns anos depois, o papai velho morreu em Rondônia e foi a maior choradeira. Quanto ao Crispim, ficou louco. Vendeu tudo o que tinha, comprou uma casa no Sayonara (nota 15), em Conceição da Barra – Espírito Santo. Trocou essa casa por um fogão. Ficou sem nada! Gritava que Neida iria voltar. Os filhos vendo eles jogado, até então Natanael e Carlos moravam na casa de Inácia e Leonel, Lia morava com a sogra e a única casa que pode acolher o Crispim foi a de Inácia.

Ele fazia barulho à noite, fazia xixi dentro de casa, brigava, dizia coisas absurdas. Os médicos passaram antidepressivos para ele dormir e voltar a ter controle mental. Fez o tratamento e melhorou. Foi morar com a Lia (que já tinha a sua casa). E Carlos foi para a casa de Berenice.

Nesse período de loucuras, Inácia engravidou pela quinta vez, perdendo o bebe. Fez laqueadura com vinte e sete anos. Crispim, morando na casa de Lia, foi visitar Inácia e discutiram muito. Ela ainda não aceitava o fato, não queria ter se distanciado da mãe e acreditava que ele era o culpado.

Natanael passou a beber, com apenas 18 anos. As irmãs o aconselharam e ele obedeceu. Inácia passou por tratamento com antidepressivos, passados por psicólogos e superou a dor. Depois de um tempo, voltou a ser carinhosa com o pai. Ele morou dez anos com a Lia e resolveu ir embora para Conceição da Barra. Acabou perambulando nas ruas, bebendo sem parar. Era um alcoólatra compulsivo. Nesse período, Carlos adquiriu leucemia e tuberculose, não resistindo ao tratamento, faleceu chamando pela mãe, que sofreu muito por não ter assistido o enterro do filho.

Crispim foi morar na casa do Natanael em Conceição da Barra, mas fumava muito. Seu filho pediu que não fumasse dentro de casa, Crispim saiu de casa com raiva e foi morar na rua. Acabou adoecendo e Natanael conseguiu trazê-lo de volta. Ficou internado, estava com cirrose hepática. Inácia o levou para sua casa e passou a cuidar dele. Flavia reservou um pé de coco para tirar coco verde e restabelecer a saúde do avô.

Acabou melhorando! Os netos sempre foram a prioridade dele. Plantou roça. Era aposentado. Não aceitava que alguém o acompanhasse no dia do pagamento. Bebia uma semana sem parar, mas primeiro honrava os compromissos. Ajudou a preparar Flavia para se casar. Ela foi a neta mais amada e invejada.

Na verdade, ele presenteava todos os netos com carinho e muito afeto, seus filhos sentiam que ele estava querendo ser carinhoso com os netos, para absolver-se da culpa que carregava, por não ter sido legal com os filhos. Mesmo idoso, frágil e cansado de trabalhar a vida inteira, Crispim ainda cultivava mandioca e abóboras e dizia:

“To plantando pros netos comer! Gosto de ver comer, estragar não! É besta”! (risos Crispim)

Nasceram os bisnetos. Outras alegrias. Ele mimava-os como se fossem celebridades. Enchia-os de carinho e amor. Nesse intervalo, ele

morou dez anos na casa de Inácia. Vivia muito bem com a filha, netos e netas. Quando estava embriagado, levavam-no para casa.

Mas, um dia o mundo caiu:

“To perto de morrer! Vou fazer uma festa de aniversário pros bisnetos comer bem e depois de algum tempo vou fazer uma viagem” (Crispim)

Foi a sua primeira festa de aniversário aos setenta e sete anos. Reuniu toda a sua família (os que moravam longe não puderam ir), e fizeram os festejos na casa de Inácia e Leonel. No dia seguinte, reuniu os filhos, netos, bisnetos e disse:

“Meus filhos! Estou perto de morrer! A senhora (nota 16) me avisou que está perto de eu morrer! Fiquem direitinho. Natanael, viva com sua esposa direito! Perdi a minha família por causa de minha ignorância (chorou), não conheço minha gente mais! Seria bonito se todos tivessem aqui comigo!” Crispim.

Os filhos choraram muito! Flávia chorou muito e saiu para o seu quarto.

Cinco meses depois, ele “sumiu”. Saiu alterado como se tivesse dominado por uma espécie de magia maligna. Dizia ver onça, outras vezes via um homem querendo matá-lo. Olhava para Flávia e dizia estar vendo a dona Josefa, sua mãe. Logo depois, aparentemente, melhorou o estado psicológico.

No dia 15 de fevereiro de 2008, por volta das 14 horas, saiu alegando que iria comprar fumo. Estava com R\$ 600,00 no seu poder. Flávia pediu para ir um outro dia. Ele não aceitou a proposta e foi contra a vontade da neta, em destino a um boteco, situado há dois quilômetros da casa onde morava. Todas as pessoas que passaram pela estrada nesse horário não viram o Crispim. Só um rapaz recém chegado que viu o Crispim perto de umas canas da Disa.

A comunidade o procurou por dois meses. Sem êxito, terminaram as buscas e esperavam que Deus fizesse a sua parte. No dia quinze de abril de 2008, foram encontrados seus ossos num matagal, no encontro do Córrego dos Negros e Córrego São Domingos; na mesma localidade

onde ele nasceu.

A polícia foi acionada desde o dia em que completara três dias do seu desaparecimento, mas não fez nada. O perito da polícia foi ao local do crime e fez a perícia. Encontrou o rapaz suspeito próximo aos ossos sendo que ninguém havia dito a ele onde estavam os restos mortais de Crispim.

O rapaz agrediu os peritos com palavrões e isso fez dele um suspeito. Foi constatado que Crispim foi assassinado e que torceram seu pescoço. E há quinze dias, o seu corpo jogado naquele pântano escuro e imundo.

A família estava desequilibrada. Inácia e seus filhos mais velhos, foram ameaçados de morte pelo rapaz. Foi um tormento para todos, quando ele foi intimado a depor. As ameaças triplicaram. Enquanto isso, o juiz não expediu a certidão de óbito e Crispim, perante a “lei”, ele estava vivo.

Até então, rolam boatos de que o suspeito de assassinato fala que vai matar a Inácia e seus filhos mais velhos, porque chamaram por justiça. Mas, eles estavam tranquilos, porque tinham certeza de que não acusaram em nenhum momento o rapaz de ter assassinado o Crispim.

Restou-se a dor e a tristeza, a saudade e a ilusão de que um dia a justiça seja feita. Crispim era um quilombola, um sabedor de todas as histórias do seu povo, que foram trazidos da África. Um ancião na comunidade quilombola é o membro mais importante, é a parte central de todos os conceitos morais. Conhecia todos os limites das antigas terras que pertenceram aos antepassados. Era sabedor das ciências ocultas, das magias curandeiras, das rezas bantas trazidas na memória dos africanos e de seus avós. Da curas das raízes das árvores.

Fica bem claro que a sua história é bem triste. Cheia de altos e baixos, violências, mas tudo tem o seu por quê. Não cabe mais a ninguém julgá-lo, só o senhor supremo! Que com toda a certeza já se encontrou com ele no céu. Os nomes dos personagens são fictícios para preservar a identidade da família.

NOTAS

1 Região hoje habitada por eucaliptos, próximo a Conceição da Barra (ES). Próximo ao Córrego São Domingos e o Córrego do Serra.

2 Na divisão de bens, quase houve morte entre alguns dos irmãos.

3 No ditado popular, “filho das ervas” são aqueles que foram feitos nos matos, às escondidas, filhos que não tem pai.

4 “Nuelo” é o nome que geralmente é usado para discriminar pessoas que não possuem bens, não tem onde morar, sem posses.

5 “Fazer mal” é uma expressão usada para explicar que um rapaz tirou a virgindade de uma moça fora do casamento.

* “pulada de cerca”: relação fora do casamento.

6 Esta escola está desativada e está situada às margens da BR 101, na entrada de Conceição da Barra – ES.

7 “Farinhada” é uma expressão usada pelos negros para se referir a muitos dias fazendo farinha.

8 “Forneira” se refere neste caso a mulheres que torram farinha.

9 “Na marra” significa obrigado, sem querer, de forma ilegal.

10 Os trajes citados eram usados na época quando um negro resolvia seus negócios, ou se apresentava na sociedade.

11 Todos os animais do Crispim tinham nomes engraçados, mas na verdade eram de escárnio.

12 Espinhela caída e peito aberto é uma doença adquirida quando pega-se peso além do permitido e suportado pelo corpo. É uma dilatação do abdômen, que pode até matar ou infeccionar os pulmões e intestino.

13 Cambone é aquele que cuida do terreiro, que conversa com os espíritos incorporados e tem a licença pra comandar o ritual junto aos caboclos.

14 Candeia é uma lamparina feita de lata movida a querosene, óleo diesel ou azeite de baba (mamona), usada para iluminar.

14- Situada às margens da BR 101 – sentido São Mateus à Pedro Canário, próximo à entrada de Conceição da Barra – ES, fundada na década de 1960 por Francisco Malacarne e os negros da região, inclusive Crispim.

15 Sayonara – um patrimônio onde está localizada a Usina de Destilaria de Álcool e Açúcar – Disa. Município de Conceição da Barra. Próximo em Angelim II.

16 É um tipo de ritual, que feito durante sete anos, com jejum rigoroso, chama-se “Sonho de Senhora”. “Segundo a história, Nossa Senhora avisa a pessoa que o dia da morte está próximo”.

Milho Verde, 17 de janeiro de 2009

CORRE AS MINHAS LÁGRIMAS

QUILOMBOLA: IVO SILVÉRIO DA ROCHA

[DIGITADO E REVISADO PELA PESQUISADORA ANA RIBEIRO BARBOSA – FAFIDIA/
UEMG]¹

Em decorrer do passado da minha adolescência, logo comecei a gostar de segredos de vários idosos que sabe dizer palavras diferentes e assim foi que eu comecei a gostar de ficar sempre perguntando para aquelas pessoas em que linguagem falava que eu não entendia. Foi difícil eu adquirir algumas coisas que eu ouvia dizer ou cantar, momentos em que a gravação era só na memória, pois era comum os Mestres Cantadores do grupo de Catopé e os Mestres Vissungueiros, os que eu conheci na região, não saber ler e nem escrever. O importante é que eles era da memória boa, de muita inteligência, igual na época em que nós vivemos. Aprendizagem na inteligência de suas raízes, suas descendência de cada País, de cada Estado e o orgulho de obter seus seguimentos determinado por Deus.

O meu conhecimento de vida é baseado no passado, digo palavra é cultura, trabalho é cultura, cantar é cultura, ler e escrever é cultura, por isso devemos obter amigos, para que possamos ser reconhecido em vários aspectos. A cultura predomina cada um de nós. Mas hoje não basta dizer: eu sou de família, sou de geração, é preciso ter compreensão

¹ Optou-se por manter a marca da oralidade no texto do Quilombola, temendo-se que uma revisão baseada na Norma Padrão da Língua Portuguesa causasse uma descaracterização do texto. De tal forma, fez-se estritamente uma revisão ortográfica, bem como da pontuação do mesmo, alterando por vezes algumas palavras que prejudicavam a coerência.

e seremos todos iguais. Só que existem coisas que acontecem e que nunca acabarão em festas, em qualquer trabalho, em diversos momentos do dia-a-dia: o racismo e o preconceito. Por isso está cada dia mais difícil em dar seguimento com a cultura por causa da existência de diferença social na vivência de cada um. Vivemos sem direitos, oprimidos em nossos valores adquiridos e determinados por Deus.

Minha função dentro do grupo de Catopé é uma determinação, assim como o Chefe tem de ensaiar nas vésperas da Festa do Rosário para que os dançantes esforcem para aprender um pouco. Eu como Chefe insisto muito com a cultura, mas está cada dia mais difícil com as crianças. Eu comecei a dançar com idade de 18 anos, estou completando quase 50 anos de dança.

Sou um pouco conhecedor dos Vissungos, mas estamos em decadência, em extinção. Está tudo difícil de ensinar e aprender, já sinto tudo perdido, assim eu deixo este registro de coração. Sempre quis aprimorar mais o meu conhecimento na cultura. Mas sempre fomos lesados porque a vida passa, enfim, perdemos um grande valor que é a cultura que está espalhada pelo Brasil inteiro. Para mim é incalculável esta perda.

Sou Chefe de mais um grupo que se chama Guarda Romana há 14 anos. É um ótimo grupo e saímos na Semana Santa. Ainda faço parte da Folia de Reis. Sou folião junto ao grupo há 14 anos.

Assim como Deus me deu a memória de gostar de ser feliz porque aprendi um pouco da linguagem africana, um dialeto raro que foi enraizado aqui no Brasil, para mim é uma honra ser um dos Mestres dos Vissungos, Mestre do Catopé e Mestre da Guarda Romana. Para mim é uma benção de Deus por eu gostar de ter aprendido um pouco do passado.

Trabalho um pouco fazendo bonecos e vários tipos de bichos – sou modelador desta cultura em vários aspectos, Graças a Deus. O que mais afeta a mim é minha saúde. Sou deficiente de uma perna e fui operado da outra no dia 23 de novembro de 2008. Mas sou agradecido por ter o que Deus determinou pra mim.

/1º/

Chorar é igual sorrir.

Choro por amor,

Choro porque sinto,

Choro porque tenho minhas dor.

/2º/

Nações que vieram da África.

Na África ficaram os desejos

De vir para o Brasil

E sofrer com seus companheiros.

/3º/

As minha ascendência vieram

Da África também.

Vieram para trabalhar

E sofreram com seus patrões.

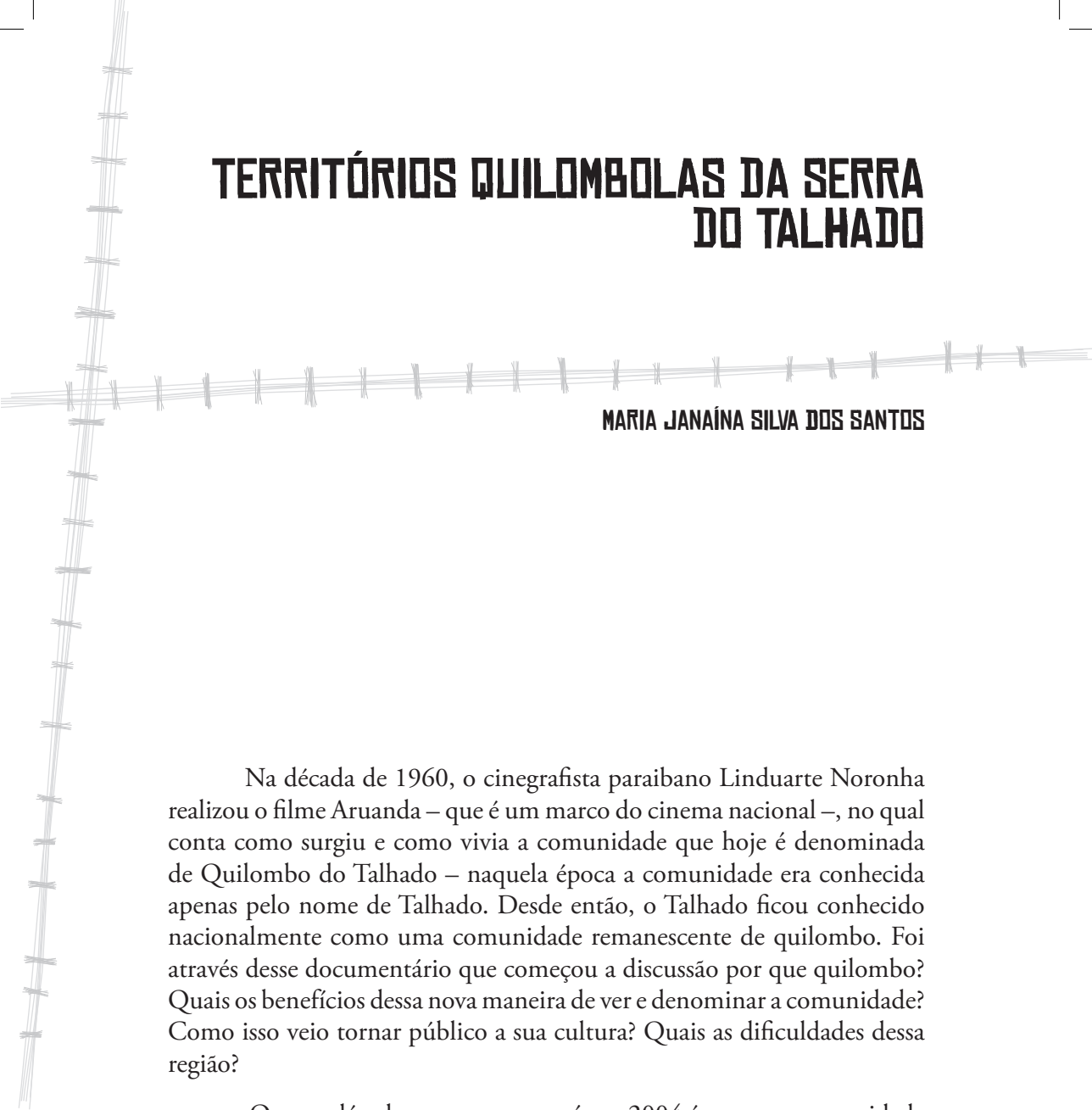
/4º/

Os senhores foram carrascos,

Os Nêgos sofria para trabalhar:

Cantava noite e dia

E não podia descansar.



TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS DA SERRA DO TALHADO

MARIA JANAÍNA SILVA DOS SANTOS

Na década de 1960, o cinegrafista paraibano Linduarte Noronha realizou o filme *Aruanda* – que é um marco do cinema nacional –, no qual conta como surgiu e como vivia a comunidade que hoje é denominada de Quilombo do Talhado – naquela época a comunidade era conhecida apenas pelo nome de Talhado. Desde então, o Talhado ficou conhecido nacionalmente como uma comunidade remanescente de quilombo. Foi através desse documentário que começou a discussão por que quilombo? Quais os benefícios dessa nova maneira de ver e denominar a comunidade? Como isso veio tornar público a sua cultura? Quais as dificuldades dessa região?

Quatro décadas se passaram e só em 2004 é que essa comunidade foi reconhecida por lei como Quilombo do Talhado. Nesse ano, foi dado ao meu avô, Sebastião Braz, o líder da comunidade, a certidão de reconhecimento de remanescente; nesse dia, houve uma grande festa, onde outras comunidades, inclusive da Bahia e do Rio Grande do Sul, vieram à festa de reconhecimento.

Com isso, muitos discursos vêm sendo feitos a respeito do Talhado, principalmente sobre a identidade dos seus moradores. Descendentes de

escravos? De escravos livres ou fugidos? Quilombo ou comunidade rural negra? Fomos nós que nos dissemos quilombolas ou outros é que vieram nos impor essa denominação?

Ser do Talhado é um desafio, por sofrermos preconceito, por quererem nos mostrar que somos inferiores a qualquer outra comunidade e isso apagou a memória dos mais velhos, que contam como aconteceu, que realmente sabem, mas é como se não conseguissem mais lembrar do que realmente aconteceu. Assim, eles contam apenas o que ainda lembram, para que os mais novos venham valorizar sua origem e cultura, que permanece viva até hoje com seu artesanato, seus artistas; contam como essa resistência se manteve quietinha e depois veio a se expandir, gerando o quilombo urbano, no qual reside, hoje, uma grande parte das famílias que desceram a serra e lutam pelos direitos da terra.

Os mais velhos querem que permaneça vivo o artesanato, os artistas, a morada no Talhado. Por que essa preocupação com relação ao artesanato? Porque era uma coisa que ia passando de geração pra geração, onde a mãe ia ensinando e a filha ia continuando a tradição; os mais novos, assim como eu, não se interessam por artesanato por acharmos que não tem futuro e ser pouco valorizado.

Se formos analisar de uma forma direta, os artistas de Santa Luzia saíram do Talhado. Uns são músicos, outros cantores (podemos citar como exemplo Deda, o vocalista dos Três do Nordeste), outros dançarinos; e eu tenho um exemplo bem próximo a mim, meu pai é sanfoneiro e gostaria que meus irmãos seguissem essa arte, mas eles não se interessam. Como eu falei no início, a cultura vai se acabando e por falta de recurso ou oportunidade, o medo é de que venha a ficar só na memória de quem vivenciou. Isso é o que a gente tá achando agora, não sabemos se de fato vai acabar, quem sabe se um dia venha ressurgir, ou modificar-se. Afinal, muitas coisas estão começando a mudar em nossas comunidades.

Uma das coisas que está mudando é a nossa organização. Antes, não tínhamos uma associação onde pudéssemos falar sobre nós. Atualmente, existem duas comunidades quilombolas do Talhado, uma rural e outra urbana. A urbana se formou a partir da migração, no final da década de 1960, dos moradores da área rural para área urbana da cidade de Santa Luzia, no sertão paraibano; assim, as duas comunidades estão localizadas nesse município.

Em relação à liderança das comunidades, existem muitas opiniões formadas a respeito desse assunto. Com relação ao quilombo rural, o meu avô paterno, Sebastião Braz, é o líder da comunidade por ser o mais velho, todos os que vão à comunidade pedem sempre informações a ele. Mas, existe, atualmente, uma associação de moradores, que é constituída de presidente, vice-presidente, secretário e tesoureiro, que se reúnem uma vez por mês no grupo escolar da comunidade (já que a associação não tem a sede própria), para falar sobre o que acontece aqui, seus problemas, seus recursos e projetos, na tentativa de organizar melhor e buscar benefícios para a comunidade.

Mas, existe também o quilombo urbano, onde a liderança é representada por minha bisavó Dona Rita Preta e pela Associação das Louceiras. Embora minha bisavó não tenha sido a presidente da associação, sua neta Céu, que é a presidente, vem dando continuidade ao trabalho da minha bisavó, no que diz respeito ao trabalho das louceiras, uma vez que minha bisavó já é uma senhora de idade. Também, nessa associação existe presidente, vice-presidente, secretária, e tesoureira.

Quando vêm recursos para as comunidades, tanto urbana, quanto rural, elas se unem e analisam o que é melhor pra comunidade. Mesmo com esta união dos dois Talhados, o urbano e o rural, ocorrem divergências entre elas por se tratarem de dois líderes de associações diferentes. Nada que não se possa resolver entre eles e, assim, continuarem juntos para brigarem por uma só causa, a melhoria das duas comunidades.

Uma das questões que precisamos resolver é a respeito de nossos territórios; principalmente o território do Talhado urbano. Depois de quatro anos, nos quais se deram muitas discussões a respeito do nosso território, vêm sendo feitos alguns levantamentos e estudos em relação às terras quilombolas, embora não se tenha chegado a conclusões e soluções, pois o tema é muito complexo.

No quilombo rural, não há disputas ou até mesmo desentendimentos como ocorrem no quilombo urbano, pois lá em cima a comunidade sempre foi homogênea, só moravam lá os membros da comunidade; não havia brigas por terras entre as pessoas de lá. Aqui embaixo é diferente. O quilombo urbano se originou pela migração para cidade de muitos dos moradores do quilombo rural, tendo em vista a dificuldade de se continuar com a fabricação de louça na serra do Talhado

e, também, de sobreviver da pequena agricultura e criação. Vindo para a cidade, os membros do Talhado passaram a viver lado a lado com os moradores de Santa Luzia.

Depois do reconhecimento da Serra do Talhado como quilombo, viu-se a necessidade de também reconhecer o bairro São José como quilombo urbano, devido ao grande número de pessoas que tinham saído daquele em direção à cidade e que fizeram deste e de outros bairros da cidade o seu lugar de moradia, de sobrevivência, de criação de seus filhos, a ponto de as novas gerações não se considerarem mais como pertencentes ao quilombo rural – tanto que muitos nem conhecem o lugar de onde vieram seus pais.

Esse reconhecimento se deu no dia 12/07/2005 e essa área ficou conhecida como território quilombola. Com o passar dos anos, originou-se a briga por essas terras na cidade, já a área do quilombo urbano não foi delimitada. Começaram a ter brigas com os posseiros que invadiram e construíram suas casas em meio ao território da comunidade, onde moram aí até hoje e a comunidade espera que algo seja feito, para que possam construir suas moradias.

Muito tem que ser feito, para que este sonho possa se tornar realidade. É o sonho daquelas pessoas que migraram do quilombo rural para o quilombo urbano, em busca de melhoria de vida; é preciso fazer alguma coisa para que possam de fato encontrar aquilo que vieram buscar cá na cidade. Eu, por exemplo, sou do quilombo rural, mas vim morar no quilombo urbano, para poder estudar e poder ter uma vida melhor, digna, mas meus pais ainda continuam lá, já que são funcionários públicos e exercem suas funções lá em cima. Minha mãe mandou que eu viesse morar com minha avó materna, para que eu pudesse ter melhores condições de estudo e poder ser alguém na vida.

Mesmo com muitas dificuldades, minha família tem conseguido me proporcionar uma vida um pouco melhor que meus pais tiveram, mas no geral, as condições de vida aqui não são as melhores, temos poucas oportunidades, mas temos esperanças que com o autorreconhecimento, tudo mude para melhor; isso é o que muitos esperam. Não sabemos como, mas pensamos que agora as coisas podem melhorar.

Não sabemos ao certo se foi com o reconhecimento de

remanescente, mas depois desse reconhecimento, vieram alguns benefícios, como as cisternas d'água para cada um dos moradores; depois, um colégio particular da capital da Paraíba fez uma doação de livros para a escola, que era muito carente, houve também a doação da biblioteca Arca das Letras, outros benefícios foram: uma TV com DVD para os alunos, os banheiros para cada casa e o restante da energia que não tinha em todas as residências, também foram comprados instrumentos para os músicos das comunidades. Além desses benefícios, também fomos contemplados com as cestas básicas para as pessoas carentes da comunidade, mas mesmo com tudo isso, ainda precisa melhorar muito.

Disseram-nos que com o autorreconhecimento, teríamos mais desenvolvimento social; muitos não acreditaram, acharam que seria apenas mais uma promessa. Outros acharam mais uma forma de nos explorar. Muitos estão ainda esperando esse desenvolvimento e continuam achando a mesma coisa. Aqueles que se organizaram e passaram a participar das associações viram alguma mudança; e até mesmo alguns que não acreditavam já admitem que um pouco, mas apenas um pouco, mudou.

A verdade é que o Talhado era mesmo muito esquecido e discriminado, hoje ele já é visto com outros olhos, está mais valorizado e algumas coisas boas começam a acontecer. A comunidade Quilombo do Talhado, esquecida por todos, deparou-se, sempre, com a necessidade de buscar, sozinha, sua sobrevivência. A busca constante por igualdade social é um marco da comunidade, com o passar do tempo, mesmo que em passos curtos, vem tendo uma mudança visível na comunidade; vejamos alguns exemplos.

A educação é um desses exemplos. Quando foi feito o filme de Linduarte Noronha, não existia escola na comunidade; com o passar do tempo, foi criado o Mobral, pelo qual foram alfabetizadas várias pessoas da comunidade. Merece destaque a história de meu pai. Ele começou seus estudos lá em cima, mas depois teve a oportunidade de continuar os estudos na cidade, pois naquela época, meu bisavô era um dos que tinha melhores condições financeiras, por isso pagou uma casa, onde ele ficou morando para poder estudar na cidade. Com isso, ele concluiu o supletivo e ficou habilitado a ensinar no Mobral. Dias depois de ele se formar no supletivo, meu bisavô veio a falecer e, assim, ele sendo o neto mais velho foi o único dos onze irmãos que conseguiu ter uma formação

básica. Naquela época, outro acontecimento foi que o antigo professor adoeceu e teve de se afastar. Meu pai sendo o mais preparado daquela época substituiu-o. Meu pai foi professor da minha mãe por um longo tempo; depois de casados, ele parou de ensinar e ela passou a ensinar no lugar dele. Mesmo com três filhos e passando por muitas dificuldades, ela conseguiu se formar em pedagogia em uma universidade localizada na vizinha cidade de Patos. Hoje, quem é professora da Escola Municipal Aruanda, no Talhado rural, é minha mãe. Mas, o ensino no Talhado ainda deixa muito a desejar, mesmo com alguns recursos que vieram a longo prazo, como a melhoria da merenda, a implantação do PETI, a biblioteca, a TV com DVD para os alunos poderem melhorar seu aprendizado. Também foi implantado o transporte dos estudantes para cidade, já que no grupo escolar só há até a quarta série do ensino fundamental. Outra coisa que deixa a desejar é o ambiente escolar, onde só existem duas salas de aula, uma cantina e uma despensa, e uma área que dá acesso a esses ambientes; só há uma professora para suprir essas necessidades, tendo aulas pelo processo multisseriado, apesar desses recursos, ainda precisa muito para dar uma aprendizagem adequada aos alunos da comunidade.

Mas, se tem transporte para os estudantes, ainda falta transporte para os outros moradores da área rural. Isso sem falar no péssimo estado das estradas. Dois pequenos trechos da subida da serra foram calçados, mas mesmo assim, na época de inverno, qualquer chuva deixa a estrada intransitável por semanas. E o deslocamento das pessoas, principalmente os doentes, ainda é muito difícil.

Outro exemplo é a questão da saúde. Por muito tempo, o sonho de se ter um posto de saúde não saiu do papel. Algumas pessoas, quando adoeciam ou até mesmo morriam, eram trazidas de rede para a cidade. Essa era uma forma de transportar as pessoas, onde cada um pegava em uma das pontas de um grosso pedaço de pau, no qual se pendurava uma rede e traziam até a cidade com muita dificuldade, afinal são 26 km de distância; os casos menos graves são tratados em casa. Mas, com o passar do tempo, isso foi mudando. Foi construído um posto de saúde, houve a contratação de uma agente de saúde, que mora na comunidade; uma vez por mês uma médica vai até o posto de saúde e leva consigo remédio para atender a comunidade; também uma vez por mês sobe um consultório móvel odontológico para atender a comunidade, mas ainda há muito a ser feito.

Quanto ao emprego, isso não mudou quase nada, principalmente no Talhado rural, tanto que as pessoas lá em cima têm pouca ou nenhuma perspectiva de trabalho, porque a agricultura continua se acabando, então, a solução é sair de lá e vir para a cidade, ver se consegue algum trabalho. Já no Talhado urbano, a única fonte segura de renda é como louceira, mas para os homens, a solução é conseguir algum bico. Portanto, na questão da geração de renda, ainda somos muito carentes.

O Quilombo do Talhado é uma comunidade que foi formada, em meados do século XIX, por um casal de escravos que fugiram da escravidão e que nele fixaram residência. Os ancestrais desse casal são desconhecidos. Ele se chamava Zé Bento, ela era mais conhecida por todos por Cizia e tinha a habilidade em fazer artesanato, como painéis, potes e outros utensílios de barro. Seu esposo lidava com a agricultura. Um século e meio depois, essas tradições ainda continuam. As mulheres dessas comunidades, muitas das quais hoje moram no quilombo urbano, ainda continuam com a prática de fazer artesanato, essa é a principal fonte de renda daquela comunidade; não se vive mais da agricultura propriamente dita, pois ela serve apenas como uma renda extra, isto porque o clima e solo não ajudam muito.

Nas duas comunidades, alguns vivem da aposentadoria como trabalhadores rurais; outros trabalham no grupo escolar; outros, ainda, fazem alguns bicos para sobreviver. Embora o artesanato seja uma característica marcante da comunidade, ele não se constitui como sua principal fonte de renda e muitas pessoas da minha geração não pensam em seguir essa tradição, apesar de ser, talvez, a característica cultural mais marcante dos Talhados, pois essa nossa arte é conhecida não só na Paraíba, como é, também, em vários lugares do Brasil.

Uma questão muito importante para a sobrevivência do Talhado rural são os recursos hídricos, ou melhor, a falta desses. O quilombo, principalmente sua área rural, é um local que sofre com a época da seca, pois seus açudes secam e o que fornece água à comunidade é uma barragem, cujas águas só servem pra serviços domésticos. A água para beber é fornecida através de carros pipas, que vêm uma vez por semana, então essa água é depositada em um tanque que fica na propriedade de meu avô, mas todos da comunidade se beneficiam. Existe uma quantidade específica diária para cada família, eu não sei ao certo quanto. Quando a estiagem chega forte e os açudes secam, a comunidade para de retirar

água da barragem e dos tanques, são carregadas em jumentos, que é um dos transportes da comunidade. Uma das medidas para atender às nossas necessidades de água foi a construção de cisternas na grande maioria dos sítios. Isso melhorou um pouco, mas a falta de água ainda continua, principalmente para a plantação e para o gado.

Enfim, poucas coisas estão melhorando, mas muito se espera que melhorem com o nosso autorreconhecimento como comunidade quilombola. Afinal, somos uma comunidade que tem muito do que se orgulhar e cada vez mais, aprendemos que temos valor, que temos coisas para mostrar para as outras comunidades quilombolas e também para a sociedade.

Ainda é um marco na comunidade a questão de festas e diversões, por se tratar de uma comunidade rica em artistas de um modo geral. Podemos destacar a música como uma delas. Por isso é que todo e qualquer acontecimento que se dá na comunidade é comemorado com forró pé-de-serra tocado pelos trios regionais, como por exemplo: Titico do acordeom, Trio Aruanda, Valcí do Acordeom, entre outros que fazem a diversão de todos na comunidade. Essa é uma tradição que vem desde minha tataravô. Com relação ao casamento, ainda é costume que os noivos casem na igreja da cidade e depois voltem para o sítio e os convidados seguem de carro junto com eles, como se estivessem em procissão, até o sítio onde a festa e o forró começam e todos se divertem. Conta o meu avô, Damião Januário, que antigamente o forró era à luz de lampião e animado com um fole.

Aqui também se pratica esportes. Na comunidade, existem dois times de futebol e a cada último domingo do mês, tem o campeonato ou pelada, como é conhecido esse evento, com outros times de outras comunidades vizinhas.

Antigamente, existia missa uma vez por mês na comunidade, essa era realizada na residência do meu avô, Sebastião Braz, por ser uma das maiores casas da comunidade. Mas, a minha tia, que é uma devota de São José e moradora da comunidade, pôs-se a frente da luta para a construção de uma capela na comunidade. A luta foi grande, muitos obstáculos foram vencidos. Para se fazer a capela, foram precisas muitas doações de anônimos e até campanha para tal; foram nove meses até que se conseguiram verbas, então meu bisavô, Sebastião Braz, doou um terreno

para a construção da capela, neste ano de 2008, mais precisamente no mês de abril, foi inaugurada a capela e o padroeiro escolhido foi São José Operário; nela, continua a tradição de realizar-se a missa comunitária uma vez por mês. O padre vem da cidade de Santa Luzia para celebrar essa missa.

Os momentos religiosos acontecem com o novenário, sejam eles para São José Operário ou para a padroeira da cidade, que é Santa Luzia. As novenas são dedicadas a esses dois santos. Não se sabe por que essa devoção a São José Operário, só se sabe que é passada de pai para filho, pois as minhas bisavós por parte de pai e de mãe são devotas deles, da mesma forma, seus filhos e netos seguem essa tradição. No dia 10 de janeiro de 2009, realizar-se-á o primeiro casamento na capela da comunidade, mas sem perder a tradição dos anteriores. Nós esperamos que seja o primeiro dos muitos que venham a se realizar na comunidade.

Entre os lugares – que já fazem parte de nossa história e são até pontos turísticos – mais conhecidos da comunidade, está a casa do meu avô Sebastião Braz, por ser a mais procurada pelos visitantes que querem saber a respeito da história do lugar.

Outro ponto que é atração é a sua serra muito alta e considerada perigosa por alguns, onde no seu topo temos a vista de toda a cidade de Santa Luzia.

Um outro ponto que se pode citar é a cachoeira do Camoengo, denominação essa que não se sabe se é de origem indígena ou africana, que é uma linda queda d'água, pela qual todos os visitantes ficam apaixonados.

Há, também, o local onde dizem que foi construída a casa de Zé Bento e sua família, o fundador da comunidade, em meados do século XIX.

Um privilégio do Talhado é que de nossas terras vemos outras cidades além de Santa Luzia. Do alto da Serra do Talhado, temos uma visão parcial de São Mamede, de Patos e da Serra de Teixeira, considerada uma das mais altas e perigosas da Paraíba. Mas, isso só é possível de se ver se você for a alguns lugares específicos do Quilombo do Talhado. Outro ponto bem marcante e aconchegante na comunidade é o antigo Mobral, um prédio escolar que está desativado, no qual, hoje, é o lugar onde acontecem os forrós da comunidade, está um pouco acabado, mas no próximo ano, ele passará por reformas.

Finalmente, quero dizer que vivemos em uma sociedade que ainda não aceita que o negro tenha direitos iguais, eu me sinto intimidada nessa sociedade, que a todo instante mostra uma cara branca. Com toda essa minha experiência dentro da comunidade do Talhado, tendo que mostrar a cada instante a minha capacidade, posso dizer que a comunidade tem muito a crescer e eu tenho muito a aprender e a contribuir com esse crescimento... E citando a minha tia Céu, que é da comunidade do quilombo urbano, ela diz que “devemos se orgulhar do que somos para que a cara branca da sociedade possa nos aceitar como tal”. Tanto o meu avô, Sebastião Braz, e minha mãe Gilvaneide, que é a atual professora, acreditam muito na comunidade, e seguram a tese de que devemos valorizar a nossa origem.

Comparando o antes da época dos meus avós e pais, em relação aos dias de hoje, a comunidade cresceu muito e valorizou-se muito a aceitação da sua cultura. Na época dos meus avós e pais, era muito difícil o acesso à comunidade, os transportes que eram na maioria das vezes a pé ou de jumento, pois carro era pra poucos, a dificuldade era muito grande.

Agora tudo ficou mais fácil em alguns aspectos após a visibilidade que ganhamos com o filme *Aruanda* de Linduarte Noronha de 1960, o Talhado passou a ser visto com outros olhos – hoje ele é símbolo da resistência dos negros contra a opressão dos brancos que sempre nos consideraram menos do que eles.

Muita coisa se tem a fazer e eu quero contribuir de forma direta para essa melhoria, apesar da minha pouca experiência. Mas, alguma coisa eu venho fazendo e espero fazer mais e também motivar os jovens para vermos a comunidade crescer e se desenvolver. Minhas atuais experiências dentro da comunidade têm sido ajudar alguns universitários, que vêm aqui pesquisar, a fazer essas suas pesquisas sobre o Talhado. Isso me fez ver que posso contribuir muito para minha comunidade. Outra foi ter participado da produção de um novo documentário, que mostra nossas comunidades atualmente – como vivemos, o que pensamos e nossas perspectivas – e será exibido em rede nacional a partir de 2009; foram essas experiências que me mostraram que a comunidade tem muito valor, tem muito a crescer, que somos nós, os seus membros, que conferimos a ele o seu valor, a sua força, e eu sei que sou parte de seu valor e posso contribuir com esse crescimento.

HISTÓRIA DA VIDA DO QUILOMBOLA DO BAIRRO SÃO PEDRO/GALVÃO

JOVITA FURQUIM DE FRANÇA.

A cultura dos negros fez com que eu aprendesse muita coisa boa. Eu sempre soube que meu bisavô Bernardo Furquim, o africano que fundou o nosso quilombo, sempre foi um guerreiro em cima do seu povo, no ritual da senzala. Desde criança, mesmo que a gente não soubesse que era quilombola, a nossa origem era muito forte. Eu e minhas colegas de infância, nós brincávamos de boneca de pano todo dia, à tarde, até o esconder do sol. Aí, nós recolhíamos as bonecas e nos reuníamos, nós meninas e meninos, para bater peteca de palha de milho no terreiro em volta de casa, que era reservado para nossas brincadeiras. Depois do jantar, os jovens iam tocar viola e cantar moda sertaneja e nós voltávamos a brincar de roda e dançar em volta da fogueira acesa com muita lenha. Aí, terminava com uma oração, todos iam dormir.

Na quaresma, os mais velhos não deixavam a gente brincar. Era proibido dançar, cantar, assoviar, tocar viola, falar palavrão. Nem podia brigar com ninguém, era tempo de reza mais forte. Nós tínhamos que rezar toda noite para ir dormir. Na quarta e na sexta-feira, era celebrada a recomendação das almas nas casas, à noite, sete casas por vez. Todo o povo tinha que acompanhar até quarta-feira santa. Sexta-feira santa era comemorada a morte de Cristo. Em silêncio, meia noite todos acordavam.

Um ia no quintal arrancar três pés de guiné, três dentes de alho e três folhas de arruda para colocar na pinga. Quando o galo cantava, todos se benziavam e bebiam um cálice da pinga, para afastar o diabo dos pés da gente. Nas crianças que não bebiam, era feita uma cruz na testa com a mesma pinga.

Em vinte e cinco de março era celebrada a Saudação Angélica. Na floresta, debaixo de uma árvore, todo o povo reunido rezava de joelhos cem Pais Nossos e cem Ave Marias, beijava o chão cem vezes e se benzia. Nesse dia, era proibido pegar em arma de fogo, isso era em sinal de respeito a Maria Santíssima e ao menino Jesus, que ia nascer. Isso era proteção contra violência. Se alguém apontasse a espingarda para atirar no outro, ela escorria água pelo cano e não saía o tiro. Assim, eles terminavam fazendo as pazes.

Terminava a quaresma, eles voltavam na atividade de alegria. No Sábado de Aleluias, era o fim da abstinência de comer carne de quarta-feira à sexta-feira, e de tudo o que eles respeitavam na quaresma. Nesse dia, Sábado de Aleluias, começava o rodízio de mutirão por um senhor que já estava com a roça preparada para receber até duzentas pessoas, entre homem, mulher e criança. Às cinco da manhã, já estava tomando café com paçoca de amendoim e logo seguia o caminho da roça, e os filhos de sete anos para cima, todos acompanhavam os pais para o trabalho. Ali, só ficavam a dona da casa e os cozinheiros: quatro mulheres e dois homens para fazer o serviço pesado. A mistura do almoço era carne de cabrito cevado. No jantar, carne de porco. O almoço era levado na roça. E precisava de homens de força para carregar os tambores de arroz, feijão e carne. No cavalo, ia um cargueiro de dois cestos de cipó cheios de carga: farinha, prato, colher e pinga. Ali, o patrão pegava pinga, servia para todo homem e mulher. Só não bebiam os jovens e as crianças, tinha vinho para eles. Iam terminando de comer, já voltavam para o serviço, dizendo uns aos outros: “Vamos que vamos”.

Assim, as cozinheiras já voltavam para casa para preparar o jantar. A noite chegava, todos jantavam acompanhando o patrão, quer dizer, o dono do mutirão. Ele pedia a colaboração de todos os pais de família, para que liberassem suas mulheres e suas filhas para dançar. Aí começava o forró. Os adultos dançavam, fazendo uma roda para que as crianças pudessem dançar por dentro da roda, no meio do salão. À Meia-noite parava o forró, entrava o fandango. Três horas depois, voltava ao forró e

a todas as outras danças tradicionais: mão esquerda, passo adiante, joguei nas costas, xote, barroso. Ao nascer do sol, eles dançavam uma Graciana, só os jovens dizendo versos uns para os outros, e continuavam com o forró. E terminava com uma dança chamada cobrinha, que era dançando com todos, demorava até duas horas.

Bom, nem todos tinham condição de fazer mutirão, plantava pouquinho, só para o uso da família. Assim, eles trabalhavam para essas pessoas que tinham condições de pegar camarada até o fim da colheita de arroz e café. Depois que terminava toda a colheita, eles secavam o café, colocavam no monjolo para socar. O monjolo funcionava dia e noite. Só parava para tirar aquele que estava pronto e colocava outro, até terminar tudo o que era para limpar, para vender, embalar na saca de 60 quilos. Assim também era o arroz limpadado e embalado na saca de 60 quilos. Tudo pronto, eles transportavam no cavalo até na Barra de São Pedro, onde transportavam de canoa no rio Pilões e passavam no rio Ribeira de Iguape. Transportavam até Xiririca, que hoje se chama Eldorado Paulista. Ali, era vendido tudo o que eles tinham para vender. Todo ano era assim. Mas, não era só café e arroz, havia outros produtos: milho, rapadura, melado, doce de laranja, porco, farinha de milho, farinha de mandioca, ouro e tábua. Eles transportavam para Registro e Iguape. É por isso que a Vila de São Pedro é chamada Lavrinha, porque lá era a serraria braçal de Bernardo Furquim e seus companheiros. Barra de São Pedro, que hoje se chama Galvão, era lugar de fazer carvão, que transportavam junto com o ouro e era coordenado por Francisco Pupo, que tinha por apelido Chico do Morro e era casado com Maria de Sene Furquim, filha de Bernardo Furquim e de sua mulher, Coadi.



figura 1. Roças de arroz no Galvão.

Depois que Bernardo faleceu, e muitos de seus companheiros também, chegou um homem chamado Remardo Gonçalves de Oliveira, que tinha fugido da casa dos pais com idade de 12 anos, em Minas Gerais. Ficou um tempo em São Paulo e depois chegou em São Pedro. Possuiu duas mulheres, a mais velha chamava Mafalda, a mais nova era Gertrude Furquim, neta de Bernardo Furquim. Esse mineiro foi histórico na comunidade. Esse mineiro lutou muito pela cultura, para não acabar, lutou por justiça, contra a discriminação das jovens de 20 anos, que não tinham direito de se casar, tinham de morar sozinhas. Ele ajudava o povo com muita alegria, era violeiro, era mestre de fandango e de São Gonçalo. Tinha muita alegria e animação com o povo. De repente, sua mulher, Mafalda, começou a ficar doente. Andava de joelhos e as mãos no chão, arrastando-se. Ela saía pelo campo, pastava capim, grama, como se fosse um animal. Depois de muito sofrimento, ela veio a falecer. Ele ficou com Gertrudes e seus três filhos. Pedro Gonçalves de Oliveira era dele com Mafalda. Arpídio Gonçalves de Oliveira e Benedito Gonçalves de Oliveira eram dele com Gertrude Furquim. Ele também logo faleceu. O povo sentiu falta dele como sentiu falta de Bernardo e de outros companheiros e companheiras que lutavam de braço forte aqui neste sertão, vivendo na alegria, sem pensar no que podia vir um dia.

De repente, uma praga de pombas nas roças acabou com a safra de arroz. Em seguida, uma peste suína e de aves acabou com porcos, cabritos e aves de toda qualidade. Em seguida, outra praga de gafanhotos acabou com as plantas, os cereais, até a mata ficou sem folhas. Depois, atacou uma febre muito forte nas duas comunidades, bairros de São Pedro e Pilões, que levou à morte muita gente, adulto e criança. Chegava ao número de três pessoas da mesma família, falecerem no mesmo dia. Em alguma família, não sobreviveu ninguém. Principalmente na comunidade Pilões, só ficaram dois homens, que não sofreram a doença, mas tiveram que sofrer para sepultar todos os que faleceram. Da Barra do São Pedro até o sertão do São Pedro, foi a mesma história, todos foram ficando doentes e falecendo. Os que estavam bons iam sepultando no cemitério de Ivaporunduva, mas algum já voltava doente.

Foi aí que uma mulher chamada Maria Portela, que tinha chegado havia pouco tempo aqui no Vale do Ribeira, morava vizinha com a barra do São Pedro, no sítio chamado Barra do Rio Pilões, ela vendo passar, no dia,

até três defuntos para sepultar, mais era criança, ela tomou uma decisão. Disse a seu filho: “Portela, vou fazer um remédio caseiro e vou levar de casa em casa antes que eles morram tudo, eles não são meus parentes, mas são meus irmãos, temos que lutar pela vida. À noite, eu preparo o remédio; madrugada, você prepara os cavalos”. Assim combinado, ela juntou várias ervas do campo e colocou para cozinhar. Fez um chá e colocou em uma jarra de 5 litros. E de manhã cedinho, eles partiram para a luta. Chegava na casa, abria a porta, visitava os doentes, dava um gole do remédio a cada um deles e seguia em frente. Assim, ela e seu filho caminharam 25 quilômetros de picadão até chegarem nos últimos moradores, que moravam no sítio chamado Vargem. Ali, moravam 22 famílias; ali, eles passaram a noite na casa de José Furquim. Quando ela viu que o remédio estava abaixando a febre, ela resolveu cozinhar o que ela levou na bolsa e colocou na jarra. O dia clareou, ela saiu, visitou todas as famílias dali e viu que estavam melhor. E repetiu o remédio para todos os doentes dali. Despediram de seu José, montaram nos cavalos e fizeram o retorno, visitando todas as famílias novamente e repetindo o remédio. Mas, já se encontravam bem melhor. Assim, eles chegaram em casa cansados, mas ficaram observando se passava mais defunto.

Dois dias depois, apareceu um senhor, que foi informar que todo o povo já tinha recuperado a saúde: “Mas agora é a fome que desde que os gafanhotos devoraram as nossas lavouras, nós todos caçamos bicho do mato para nos alimentarmos, mas ainda não estamos com coragem de caçar e nem de pescar”. Ela, com muita alegria, respondeu: “Não desanimem, para tudo Deus dá um jeito. Vamos comigo até a casa de José Julio e dona Maria Madalena”. Seguiram em frente, chegaram lá, ela deu o recado e contou o que já tinha feito dois dias atrás. Explicou que eles precisavam, agora, era de alimentação, até poderem voltar à sua atividade. Madalena ficou triste, porque esse povo era todo consumidor da loja deles havia oito anos e fazia 15 dias que eles não apareciam para comprar nada. Ela sabia que eles estavam doentes e muitos já tinham falecido.

Mas, seu marido, José Julio, fazia dias que ele estava em São Paulo acertando suas contas e fazendo compra do ano para todas as comunidades que negociavam com eles. Ela disse ao senhor que estava ali: “Volte para casa. Amanhã eu vou resolver esse problema”. E ela pediu ajuda a Maria Portela e seu filho, para ajudar seus empregados e camaradas a embalar as sacas de alimento. No outro dia, cedo, eles colocaram a carga nos burros,

montaram no cavalo e seguiram a viagem, levando de casa em casa um pouquinho de alimento. Eles já estavam bem melhor quando José Julio chegou da viagem. Ele ficou muito aborrecido, porque esse povo gostava de se reunir algum fim de semana no salão da casa deles, para cantar e dançar e cantar as músicas sertanejas. Mas, ficou contente de saber que a esposa fez alguma coisa por eles. O povo começou a trabalhar de novo, fazer roça e plantar arroz, milho e feijão, etc. Mas, não colhiam nada, tudo o que plantavam não nascia e o que nascia, depois secava. Continuaram na carência, alimentando-se com bicho do mato e peixe.

De repente, começou aparecer uma visão. À noite, gritava no caminho e na floresta, ia gritando até o cemitério de Ivaporunduva toda noite. Todos ficaram com medo. Assim, eles tomaram uma decisão. Foram na casa de um curandor por nome João Pedro, que morava em Maria Rosa, bem longe da Vila da Comunidade dos Pilões. Ele era muito reconhecido do povo, era famoso na medicina, curava as doenças comuns e também a magia negra. Eles chegaram lá, saudaram-no, deram o seu recado e contaram tudo o que estava acontecendo com eles. João Pedro ouviu com muita atenção e disse: “Aguardem, eu vou atender vocês”. E pegou uma garrafa branca, colocou água, chacoalhou três vezes e colocou em cima da mesa. E esperou trinta minutos. Depois, foi conversar com eles e disse: “Sinto muito dizer o que é, mas é a verdade. Vocês precisam de fazer urgente uma capela e uma cruz de cedro. Façam a capela no meio do bairro, no sítio Lavrinha, para que pertença à geração de Bernardo Furquim. No dia 30 de abril, eu estarei lá para ajudar a colocar a cruz na igreja”. Assim, eles ouviram o conselho dele e retornaram. Chegando na comunidade, eles reuniram o povo e explicaram tudo o que o benzedor pediu que eles fizessem. Eles levantaram a cabeça e foram à luta em mutirão. Cada grupo assumiu uma tarefa. Assim, eles construíram a capela de madeira, cobriram o telhado de sapê. Ficou pronta e ficaram à espera de João Pedro. No dia marcado, ele chegou. Ficou dois dias de observação pelo bairro todo. E no dia 3 de maio de 1930, eles colocaram a cruz e reuniu-se todo o povo da Barra de São Pedro até o centro do São Pedro, ainda existiam 300 famílias. E rezaram o terço e cantaram ladainha em latim em honra de Santa Cruz. A primeira vez, dirigido por João Pedro.

No dia seguinte, ele escolheu os homens mais idosos e disse: “Agora vamos andar na floresta”. Eles acompanharam, mas não sabiam o porquê.

Ele foi vigiando muito silêncio. De repente, ele parou em um lugar e começou observar. E viu que ali tinha defunto sepultado na floresta. Ele perguntou: “Foram vocês que fizeram isso”? Eles responderam: “Sim, foi no tempo que a febre matou muita gente há dois anos atrás. Enquanto tivemos força, levamos no cemitério, mas quando fomos ficando doentes, nós sepultamos aqui mesmo vários falecidos, entre adultos e crianças. Ele disse: “Tudo bem, mas agora vocês têm que retirar tudo os ossos dos falecidos”. Mas, encontraram os ossos de uma criança, cuja mão estava viva. Ele mandou fazer sete fogueiras com muita lenha, dividiu os ossos em sete partes e colocaram nas fogueiras. Em uma delas, foi a mão da criança. Todos os ossos queimaram, mas a mão da criança não queimou, só se mexia, mas não queimava. Eles ficaram com muito medo e começaram a chorar. João Pedro, olhando para eles, disse: “Fiquem calmos e tenham muita fé, o pior já está passando”. E tirou a mão do fogo e disse: “Eu vou levar comigo para ajudar no meu trabalho”. Isto foi dia 20 de maio. Dia 21, ele fez uma reunião com o povo e disse: “Com a graça de Deus e a intervenção da Santa Cruz, os seus problemas estão resolvidos. Mas recomendo, nunca abandonem esta igreja, ela vai ser a proteção da geração de Bernardo Furquim. Vocês viram a mão da criança que o fogo não destruiu. De hoje até amanhã, vão nascer duas crianças, um menino e uma menina. Vou visitar antes de ir embora”. Nessa noite, nasceu Francisco Rodrigues dos Santos. Dia seguinte, 22, nasceu Helena Furquim. Ele cumpriu sua missão e foi embora. E acabou o fantasma que atormentava o povo do Bairro São Pedro e da Barra de São Pedro/Galvão. Esta história, Jamar de Paula Souza, neto de Bernardo Furquim, copiou do livro histórico de Antonio Julio, que herdou de seu pai, José Julio, que anotava todos os acontecimentos das comunidades.

Em 1938, o tio Jamar foi escolhido para ser o primeiro coordenador da igreja padroeira Santa Cruz. Todo ano, em 3 de maio era celebrada a festa tradicional. Sábado à noite, tinha leilão e muita prenda: frango caipira assado na fôrnalha de barro, pernil e costela de porco, doce era pão-de-ló. Domingo continuava até meio dia. Todos almoçavam e iam preparar o mastro, a bandeira, o andor da Santa Cruz. Às três horas, começava a procissão. Jamar era o único que sabia ler. Precisava de ajuda dos outros coordenadores das comunidades. Do Ivaporunduva, eram o senhor Abidias e a dona Olímpia. Do Castelhana, era José Rodrigues da Silva. Dos Pilões, era Benedito Viana e José Izidoro. Assim, eles rezavam o terço e todo o povo rezava junto à Bíblia, que era emprestada de tio

Antonio Bugre, do Castelhana. Essa Bíblia ficou com tio Jamar por trinta anos. Ele coordenou e evangelizou o povo do bairro São Pedro, trinta e cinco anos de missão. Ele e sua mulher, Celestrina Rodrigues dos Santos, nunca tiveram filho natural, mas tiveram dois adotados, José França e Jabor Nolasco de França.



figura 2: Jamar e a esposa Celestrina; verso da mesma foto com a letra de Jamar e, abaixo, letra de Jairo, um dos filhos de Jovita e Jabor (Jairo é a criança no colo de Celestrina).



figura 3: Jabor, filho adotivo de Jamar e Celestrina, cozinhando no paiol de sua roça, e com a esposa Jovita

Eu, também, desde a idade de 12 anos, trabalhei muito para eles, por mês e por semana. Eles me ensinaram só coisas boas. Consideravam-me como se fosse uma filha. Eles me contaram tantas histórias do povo de Bernardo Furquim. Algumas, eu escrevi; outras, eu guardei na memória, como a história de José Julio da Silva e Maria Madalena, e de Maria Portela e seu filho Portela. Eles não eram brasileiros, eram paraguaios, fugiram do Paraguai, atravessaram a fronteira, vieram para o Vale do Ribeira e se acamparam no bairro Pilões por algum tempo. Depois, eles se mudaram para a Barra do Pilões, divisa com a Barra do São Pedro, que agora é Galvão. Ali, José Julio construiu sua casa e uma loja para negociar com o povo. Comprava as suas safras e transportava para o comércio. Tinha na sua loja tudo o que eles precisavam. Assim, o povo conviveu muito bem com eles. A seita deles era batista, mas não prejudicavam os católicos e sabiam respeitar a religião um do outro.

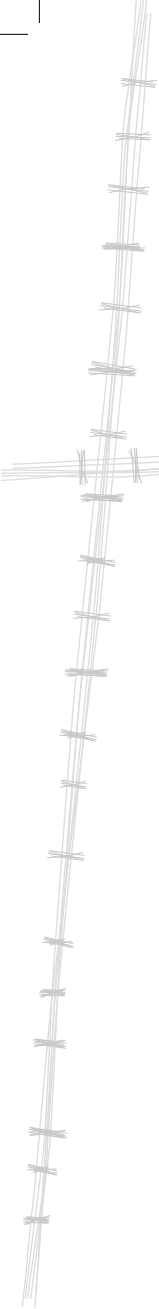
De repente, José Julio faleceu. Ficou dona Maria Madalena. Ela deu a continuação, atendendo o povo do mesmo jeito que o marido fazia. Dois filhos ficaram ajudando ela. Antonio Julio da Silva era o mais velho e Ismael Julio da Silva era o mais moço. Eles ajudaram a mãe a lutar pelo transporte e pelo negócio, comprar e vender, coordenar os camaradas para trabalhar na roça, o tempo de recolher as safras das comunidades, coordenar os tropeiros para organizar os burros de trabalho, que eram 15, para transportar a safra de vários lugares. Alguns lugares, era o dia todo na trilha para chegar no local. Outro dia de volta, mas chegavam à noite na casa dos patrões. Ali desciam a carga e guardavam num apartamento que era próprio para a sementeira, junho e julho. Mês de agosto era embalado tudo, arroz, milho, café, e transportavam de canoa para vender em Eldorado. Maria Madalena era uma mulher de muita honra ao povo. Mesmo com a perda de seu marido, ela não deixava passar falta. Quando ela faleceu, o povo sentiu muito por terem perdido uma guerreira. Aqui no Vale do Ribeira, meu pai, Vitorino Furquim, foi camarada dela desde jovem. Não cansava de elogiá-la.

O tempo passou. Seus dois filhos, Antonio Julio e Ismael Julio, separaram a loja, cada um fez a sua e ficaram atendendo o povo do mesmo jeito, um pouco diferente. Mas, o povo de Bernardo Furquim já tinha perdido várias atividades, como fábrica de farinha de mandioca e de milho, fábrica de pinga, fábrica de carvão, serraria braçal, pesquisa de ouro e o transporte, que era por conta deles. Esse transporte de canoa

durou até 1964. A construção da estrada de Iporanga até Eldorado foi em 1964. A construção da balsa de São Pedro foi em 1986. Antonio Julio da Silva faleceu em 1969. Ismael Julio da Silva negociou até 1988. Ainda tem uma casa de José Julio, onde os camaradas dormiam, e tem o muro construído de pedra em volta da casa grande de Ismael Julio. Ainda existem a casa e o muro. Ele faleceu há pouco tempo, com a idade de 98 anos.



figura 4: antiga balsa na travessia do Ribeira de Iguape.



MINHA HISTÓRIA

JULIANA DIAS DOS SANTOS

Chamo-me Juliana Dias dos Santos. O sobrenome “Dias” vem da família da minha mãe e o “dos Santos” vem da família do meu pai. Sou fruto de uma mistura de raças. Meu pai não é quilombola. Mineiro do município de Matozinho, sua bisavó era uma índia muito brava que foi pega no laço. Caçula da família, vivendo num estado de penúria, aos 21 anos, mudou-se para São Paulo para trabalhar em uma firma de perfuração de poços. As dificuldades encontradas aqui complicaram o seu retorno e, com o passar do tempo, perdeu contato com a família. Nunca mais voltou para seu município e acredita que não tenha mais nenhum irmão no local, pois o povo era muito sofrido e escravizado pelos grandes fazendeiros da região.

Depois de alguns anos em São Paulo, meu pai veio para a cidade de Pariqueira – Açu, casou-se e teve dois filhos; com o passar dos anos, sofreu um acidente no trabalho, o caso se agravou e ele não pode mais retornar ao trabalho na firma. A situação também foi se complicando em casa, o casamento já não andava bem, ele recebia apenas uma pequena ajuda (auxílio doença); e por vários outros motivos, ele decidiu se separar, a sua esposa foi embora levando os dois filhos, o mais velho já estava com oito anos e o meu pai, mais uma vez sozinho e sem família, veio morar no município de Eldorado (Vale do Ribeira/ Estado de São Paulo) – o município no qual a família “Dias” vivia. A família da minha mãe era

uma das mais antigas do bairro de “Pedro Cubas de Cima”.

No começo da década de 80, Pedro Cubas de Cima foi invadido pelo posseiro Abel. Acompanhado de capangas, queimavam casas, destruíam plantações, matavam os animais, despejavam famílias, ameaçavam e até assassinavam aqueles que resistiam. Com medo, muitos venderam ou abandonaram suas terras e saíram do bairro. Assim, minha bisavó, minha avó, meu avô e seus quatro filhos foram para o bairro Areadinho (também em Eldorado). Minha bisavó morreu em 2003, aos 105 anos.

No final dos anos 80, muitos moradores, decididos a não deixar suas terras em mãos de grileiros, retornaram a Pedro Cubas. Confrontos ocorreram, mas os antigos moradores de Pedro Cubas ganharam na Justiça o direito de permanecer em suas terras. Os moradores organizaram-se numa associação de amigos do bairro para fortalecerem-se e reivindicar seus direitos. No entanto, a família da minha mãe continuou em Areadinho, pois meu avô arrumou um emprego e meus tios casaram-se.

Percorrendo o município de Eldorado em busca de um novo trabalho, meu pai conheceu uma linda quilombola de 13 anos de idade – minha mãe. Nessa época, as mulheres casavam-se muito cedo. Os meninos e as meninas brincavam separados. As meninas aprendiam a ser donas de casa e os meninos a ajudar o pai na roça. Segundo meu pai, minha avó trocou a minha mãe por um garrafão de 5 litros de pinga. De fato, a família da minha mãe bebia muito. O fogo e a lenha eram feitos no chão e, uma vez, quando a minha avó estava bêbada, meu tio Cláudio, que dormia perto do fogo, rolou da cama e caiu na cinza quente. Ele quase morreu. Ele foi levado a vários benzedores e tomou vários remédios com ervas. Ele também foi ao médico e amputou um pé, um braço, metade da mão esquerda e seu corpo ficaram todo cheio de marcas. Isso não o impediu de andar de bicicleta e trabalhar.

Minha mãe foi morar com meu pai em um sítio próximo à casa da minha avó e logo ficou grávida do meu irmão Francisco. Em seguida, eu nasci. Quando eu tinha nove meses, meus pais separaram-se. Meu pai conta que a minha mãe fugiu de casa. Eles estavam indo para a cidade e no caminho, depois de me dar de mamar, ela me entregou para ele e sumiu. Ele ficou cuidando de mim com a ajuda da minha tia. Como eu mamava no peito, eu desejei. Deram-me muito chá de hortelã, poejo, fizeram muitos benzimentos e, enfim, eu resisti.

Eu não era uma criança sadia. Peguei uma febre muito forte, peguei catapora e apanhava muito do meu pai, porque eu era muito pirracenta. Meu pai tinha que ir longe buscar banana para os porcos e levava-me, juntamente com o meu irmão. No meio do caminho, eu cansava e começava a chorar e a andar bem devagar. Então, meu pai começava a contar história de fazer medo e falava que tinha um homem barbudo que não gostava de criança que chorava, que as pegava e colocava num saco.

Eu apanhava de varinha quando fazia pirraça em casa. Meu pai saía para trabalhar e deixava-nos em casa com a minha tia. Meu irmão se aproveitava para me judiar. Depois de algum tempo, meu pai vendeu o sítio e fomos morar no bairro Batatal. Ele não conhecia ninguém no bairro e o nosso sofrimento aumentou. Ele saía de casa cedo para trabalhar em uma fazenda de banana distante e deixava-nos trancados. Uma vizinha ficou com dó da gente e pediu pra ele a deixar servir-nos o almoço no horário certo.

A vizinhança começou a achar que ele era louco, pois não tinha como cuidar de duas crianças. Eu não sei se naquele tempo existia conselho tutelar. Eu era muito pequena, mas lembro-me de um senhor que sempre aparecia na minha casa para pedir que o meu pai me entregasse para ele e sua esposa. No entanto, meu pai não queria nos abandonar.

O meu pai começou a ter problemas de saúde e estava ficando cada vez mais difícil cuidar de dois filhos sem ajuda de uma esposa. Então, um amigo dele chamado Zacarias indicou um orfanato administrado pela Igreja Batista, localizado no município de Apiaí. O Seu Zacarias tinha um conhecido que trabalhava no orfanato, o qual arranjou duas vagas para o meu pai. Assim, eu, com três anos, e meu irmão fomos para lá. Meu pai não nos abandonou e uma vez por mês nos visitava. Eu ficava toda feliz, pois meu pai sempre me prometia que me buscaria assim que a situação melhorasse. Meu irmão agia de forma diferente e corria e se escondia quando o meu pai chegava. Acho que meu irmão tinha raiva do meu pai, porque ele apanhava muito por ser muito perverso.

Dessa época do orfanato, eu me lembro que eu gostava do chocolate que eu comia todo dia. E também me lembro de comer pinhão. Lembro-me de um vestidinho vermelho e um chinelinho azul, que eu trouxe quando eu saí de lá. Lembro-me também do quanto sofri nas mãos

das funcionárias. Elas me beliscavam e quando eu chorava me mandavam calar a boca. Toda noite acordavam-nos pra fazer xixi. Em uma das noites, eu não queria me levantar, então, comecei a chorar. Uma funcionária arrastou-me da cama e, como eu não parei de chorar, ela me empurrou. Eu escorreguei no tapete e quebrei os meus 2 dentes da frente. Passei o resto da noite com muita dor. No outro dia bem cedo, ela levou-me ao dentista e disse que era para eu falar que tinha escorregado, senão ela ia me bater.

Passavam-se os anos e a minha mãe não aparecia. Quando eu estava com 5 anos, o orfanato estava falindo e, se os nossos pais não nos buscassem, seríamos doados. Tanto meu pai quanto minha mãe apareceram. Meu pai tinha arrumado uma nova mulher e a minha mãe também tinha se casado de novo. Ambos nos queriam de volta. Não me lembro como foi a decisão, mas eu fui embora com o meu pai e o meu irmão foi com a minha mãe. Assim, fomos criados separados. Só nos reencontramos quando eu já estava com 14 anos e ele apareceu na minha casa para visitar o meu pai. Quanto à minha mãe, eu a reencontrei em 2003. Eu estava na escola quando uma prima me chamou e falou que aquela mulher era a minha mãe. Naquele momento, não senti nada, pois fui criada ouvindo do meu pai que a minha mãe tinha me abandonado.

Quando saí do orfanato, meu pai estava morando em um pequeno sítio em Pedro Cubas. Fui criada pela minha madrastra. Agradeço por tudo que ela me ensinou. Desde os 7 anos, ela me fazia lavar minhas roupas e limpar a casa. Ela me levava para a pré-escola. Ela tinha uma filha e, às vezes, nós brigávamos. Cresci ajudando nos serviços de roça. A gente carpia, plantava e carregava lenha todos os dias. Meu pai sempre gostou de criar porcos e gastava muita lenha cozinhando banana para misturar na ração. Pois só ração não dava pra sustentar os porcos o mês todo, o dinheiro era pouco e então era necessário adicionar mais coisas na ração. A gordura do porco servia para fazer comida. Na minha casa tinha uma engenhoca feita de madeira e eu ajudava minha madrastra a moer cana para fazer café. Para que o café rendesse e durasse até o mês seguinte, minha madrastra torrava semente do fedegoso e misturava com o pó de café comprado. Todo começo de mês, meu pai ia de ônibus até a cidade e com o pequeno auxílio que recebia desde os tempos que trabalhava na firma, fazia compras para passar o mês. Uma vez, meu pai perdeu toda a compra do mês no ônibus. Era mês de janeiro, mês de muita chuva e

enchentes e não tinha nenhum porco para vender. Nós passamos o mês inteiro comendo banana cozida com feijão, abóbora com feijão, taioba e, quando o rio baixava, a gente pescava. Nunca passamos fome. Quem tem terra para plantar passa por dificuldade, mas, graças a Deus, acha muita coisa pra comer.

A minha madrastra teve um filho com o meu pai. O bebê adoeceu na época que estava começando a falar. Segundo os médicos, ele estava com pneumonia e foi aplicada uma injeção. Segundo minha madrastra, logo após esse episódio, ao dar banho nele, viu que ele estava com o pescoço duro e virando para traz. Ele foi socorrido e mandado para o hospital regional do município vizinho – Pariquera-Açu. Depois de se recuperar, meu irmão voltou para casa e ficou um ano sem andar. Morando longe da cidade, não recebeu nenhum tratamento médico. Cresceu sem poder ouvir nem falar e não teve a oportunidade de estudar numa escola especial para aprender a se comunicar.

Nossa família sempre foi muito atuante. Envolvia-se com os mutirões da roça e também com os trabalhos da Igreja Católica na comunidade. A partir de 1990, começaram a ser realizadas muitas pesquisas no bairro. As famílias tinham muitas histórias de lutas e resistência, mas não tinha conhecimento do que era ser uma comunidade quilombola. Dessa data em diante, a associação de amigos de bairro começou a batalhar pelos direitos das comunidades quilombolas. Ocorreram muitos conflitos com os fazendeiros, que ocupavam metade da área da comunidade. Muitos moradores que trabalhavam para esses fazendeiros perderam seus empregos após se assumirem como quilombolas.

A associação de amigos de bairro transformou-se em associação de remanescentes de quilombo. Mais organizada e fortalecida, em 1998, foi oficialmente reconhecida pelo Estado de São Paulo como uma comunidade remanescente de quilombo. Com o reconhecimento como comunidade quilombola, a tendência é aumentar a geração de renda, o desenvolvimento sustentável e a qualidade de vida da comunidade, levando-se em considerações nossos costumes e tradições.

Quando eu estudava, tinha uma escola no Bairro Batatal que ensinava até a oitava série. Uma perua Kombi percorria 10 km e levava os alunos do Pedro Cubas até essa escola. A gente levava o material num saquinho de arroz. Quando estava frio, eu chorava de dor no pé. Parecia

que meu pé congelava. Além da caminhada de 15 minutos até o ponto, sem chinelo e sem estrada, eu tinha que lavar o pé no rio para tirar a lama. Eu saía de casa às quatro e meia da manhã. Quando estava muito escuro e não estava chovendo, meu pai fazia tocha de bambu. Fazia tanta fumaça que íamos pra escola cheirando a diesel. Não tínhamos energia em casa. A gente também não tinha muita roupa pra sair. Nosso colchão era feito com palha de banana (folha seca). Tomávamos banho com sabão de pedra e, muitas vezes, eu passava carvão nos dentes no meio do dia para deixar a pasta para escovar os dentes de manhã.

Eu parei de estudar quando terminei a oitava série. Para continuar os estudos, eu teria que sair da comunidade e morar na cidade, mas meu pai não deixaria. Nos anos seguintes, surgiram outros adolescentes no bairro na mesma situação e, então, a prefeitura melhorou a estrada e colocou um ônibus escolar. No entanto, meu pai não me deixou estudar, porque eu teria que ir a escola no período da noite. Eu já estava com 14 anos e queria estudar e trabalhar para poder ajudar em casa e ter uma roupa melhor. Nessa época, com essa idade, a gente já frequentava as festas do bairro com os nossos pais.

Comecei a gostar de um moço 8 anos mais velho do que eu. Ele era muito trabalhador e educado. Eu jogava futebol na vila do bairro aos sábados e frequentava a igreja aos domingos. Sempre o encontrava no caminho, mas eu ficava com muita vergonha. Um dia, ele disse que ia me pedir em namoro para o meu pai. Eu me lembro que, ao voltar para casa, após participar da missa no dia de Nossa Senhora Aparecida, eu o encontrei no quintal da minha casa, conversando com o meu pai. Eu imaginei que apanharia muito, depois que ele fosse embora. Mas, isso não aconteceu. Meu pai o fez tomar dois copos de caipirinha e disse que ele teria que esperar um pouco, porque eu era muito nova. Depois, ele resolveu aceitar, mas disse que tinha que namorar como antigamente e casar quando eu completasse 18 anos. Não podia nem pegar um na mão do outro. Ele disse que se soubesse de qualquer conversa, ele cortaria o nosso pescoço. A gente sentava em um banquinho na sala e ele ficava na porta do quarto cuidando. Quando ele saía, mandava o meu irmão vigiar. A gente prometia balas para o meu irmão e, assim, ele ajudava. Dávamos uns beijinhos, mas não podíamos brigar com o meu irmão, porque ele ameaçava contar para o meu pai. Namoramos desse jeito por um bom tempo.

Em casa, as brigas com a minha madrastra aumentavam. Eu não aceitava que ela comprasse coisas para a filha dela e não me desse, nem que ela me batesse. Um dia, eu respondi para ela e ela contou para o meu pai. Eu apanhei muito e prometi sair de casa. Ele me deu outra surra e me mandou sair. Saí de casa com as minhas pernas doendo e com o meu nariz sangrando. Fui à casa do vizinho e perguntei se ele não sabia de nenhum serviço. Ele me indicou uma família que estava precisando de uma babá. Eu estava com quase dezoito anos e teria que casar sem vontade. Então, voltei para casa e disse para o meu pai que eu queria trabalhar e ir embora. Ele disse que se eu achava que não estava bom continuar lá, que eu saísse e nunca mais voltasse.

Sofri muito no meu primeiro trabalho. Eu não sabia limpar bem uma casa, pois eu nunca tive uma boa casa. Fui muito explorada, mas aprendi a fazer tudo direitinho. Depois, mudei de emprego e também sofri. Tive que morar na casa dos outros e até tive que trabalhar vendendo bebida em um bar. Nessas horas, aparece de tudo e eu poderia ter seguido vários caminhos. Eu não tinha ninguém para me dar um bom conselho e não tinha nenhuma experiência de vida. Tudo que eu aprendi foi na escola e com o mundo. Nunca tive uma mãe para conversar e nem carinho. Na verdade, nem tive uma família. A única coisa que ainda me dava esperança era o meu namorado. Mesmo longe, continuávamos juntos, mas ele também não queria casar no momento.

Em dezembro de 2001, casei e voltei a morar na comunidade. Minha casa de dois cômodos foi feita de barro por mim e o meu marido. Eu participava dos mutirões, das reuniões internas e me espelhava muito na minha tia Diva que era uma forte liderança. Ela começou a me chamar pra participar de mais reuniões e para acompanhá-la nas viagens. Eu comecei a assumir responsabilidades e a comprometer-me com trabalhos relacionados ao desenvolvimento da comunidade.

Nos anos que eu passei trabalhando fora da comunidade, eu aproveitei para terminar o ensino médio. Talvez pelas dificuldades, eu não tenha aprendido muito. Era muita coisa para pensar, mas eu venci. Havia muito preconceito do pessoal da cidade contra o pessoal da zona rural. Os dois grupos não se misturavam. O pessoal da cidade reclamava que chegávamos atrasados quando chovia e que sujávamos a sala com os pés cheios de terra. Diziam que éramos burros e cheirávamos fumaça. Consideram-nos inferiores e, por isso, muitos jovens tinham vergonha de dizer que eram do quilombo.

Sem perspectiva de vida, os jovens estavam indo embora da comunidade. Em busca de trabalho, os homens se empregavam em fazendas e as mulheres como empregadas doméstica. Então, jovens da nossa comunidade e das comunidades do entorno se uniram e passaram a se reunir uma vez por mês no prédio da Secretaria de Justiça e Defesa da Cidadania, em São Paulo. Passamos a entrar em contato com lideranças de outras regiões do Estado e com o movimento negro. Discutíamos sobre políticas públicas diferenciadas para o jovem negro, que garantissem a sua inclusão social, além de direitos e oportunidades de acesso e permanência nas universidades.

Com o tempo, surgiu a idéia de montarmos um grupo de estudo, pois os jovens quilombolas precisavam de conhecimento científico. A necessidade de aprender para mudar estava em cada um de nós, pois sempre éramos explorados por pesquisadores e ong's. Como quilombo estava na moda, sempre alguém ou alguma instituição promovia-se às nossas custas. No entanto, continuávamos pobres e sofridos. Nosso primeiro grupo de estudo ficava no Quilombo de Ivaporunduva. Tinham 29 estudantes. Eu e mais uns companheiros fazíamos parte da coordenação. Conseguimos algumas apostilas do curso pré-vestibular "Educafro" e o apoio de alguns professores voluntários. Eu saía de casa às cinco e meia da manhã para chegar a pé até a pista. O ônibus da prefeitura passava para levar-nos até Ivaporunduva. Às vezes, faltava coragem pra andar 10 quilômetros a pé, mas eu sempre me lembrava do esforço que o senhor Antonio Jorge fazia para estudar. Ele era de idade, mas nunca desistia. Ele falava que não importava sua idade avançada e que um dia se graduaria em direito. Ele dizia que devíamos ter sonhos e nunca desistir.

Eu tinha uma amiga que também estudava e, às vezes, a gente conseguia carona com o meu tio. Ele trabalhava num projeto de horta comunitária com mais 22 pessoas e era o responsável por levar os produtos orgânicos para vender na feira, que era realizada aos sábados na cidade. Às vezes, na volta, ele esperava-nos para dar uma carona, mas geralmente voltávamos a pé.

Com todo esse esforço e determinação, comecei a ser apontada como uma forte liderança jovem. No entanto, por ser mulher e ser casada, eu era discriminada. Os homens achavam que tínhamos que cuidar da casa e dos filhos, mas eu não pensava dessa forma. Eu era muito polêmica, queria que todas as mulheres abrissem a mente, tivessem mais autoestima, fossem independentes e ocupassem cargos dentro e fora da comunidade.

Além disso, eu não queria dar para os meus filhos uma vida igual a que eu tive. Nem queria passar pelos mesmos sofrimentos do meu pai. Ele queria cuidar bem dos filhos, mas não tinha condição. Eu também me preocupava com a juventude. Achava que não adiantava sair da comunidade pra ser apenas um empregado. Achava que precisávamos buscar informações e compartilhar. Precisávamos aproveitar as oportunidades para estudar, pois sem estudo as coisas pioram e, mais cedo ou mais tarde, o quilombola retorna para a comunidade sem perspectiva e sem emprego. Perde seus costumes e os saberes tradicionais no trato com a terra e, assim, dificulta seu sustento.

Trabalhar na terra está cada dia mais difícil, também, por causa das limitações impostas pelas leis ambientais. Enquanto os quilombolas são impedidos de fazer suas roças, os fazendeiros desmatam, utilizam as várzeas para plantar arroz, contaminam os rios com fertilizantes e agrotóxicos, desviam o seu curso e causam o seu assoreamento. Como consequência, os peixes estão morrendo e a água tornou-se imprópria para o consumo. Lutamos pela preservação do rio Pedro Cubas e pela nossa história.

Pedro Cubas foi um escravo que veio para essa região e permaneceu nas cabeceiras do rio, que atualmente carrega o seu nome. Em meados do século XIX, o escravo Gregório Marinho fugiu de uma das maiores fazendas da região – Caiacanga – e estabeleceu-se na região. Outros escravos fugiram de outras fazendas e juntaram-se a Gregório Marinho. Além disso, o agrupamento também contou com escravos que foram abandonados pelos seus senhores com a crise na mineração e transformaram-se em pequenos agricultores.

Apesar do nosso povo negro não estar totalmente liberto, fora da comunidade corremos o risco de sermos escravizados no trabalho e de perdermos os jovens para o crime e para a prostituição. Em 2005, eu e mais dois amigos quilombolas, com o apoio de uma ONG que atua nas comunidades do Vale do Ribeira, fomos a Noruega participar de uma campanha nacional sobre o “Tráfico de Seres Humanos”, organizada por estudantes noruegueses. Anteriormente, já discutíamos esse tema na comunidade, pois a população negra, principalmente as mulheres, era a mais vulnerável. Além de nós três, dezesseis outros jovens brasileiros participaram dessa campanha. Rodamos os quatro cantos da Noruega, dando palestras em escolas, contando os problemas e as maravilhas

que temos no Brasil. Nós, quilombolas, falávamos sobre a escravidão, o tráfico de negros e a nossa difícil situação atual. Alguns noruegueses foram insensíveis a nossa situação e fizeram piadas. Alguns perguntaram se nossos pais tinham nos vendido. Alguns homens pensavam que nós éramos prostitutas e nos ofereciam dinheiro. As mulheres negras num país de primeiro mundo são vistas como mercadoria e vendidas como um produto qualquer. Com o tempo, as mulheres que passam por isso adoecem e morrem. Essa situação é muito triste.

Essa experiência foi muita rica. Ficou claro que a escravidão ainda existia e que precisávamos nos unir. Conseguimos recursos com essa viagem para financiar projetos na comunidade na área de educação, inclusão digital e geração de renda (aperfeiçoamento do artesanato com a fibra de bananeira).

Ao retornar da Noruega, prestei vestibular para uma faculdade particular da região. Eu sempre quis cursar agronomia, mas como não tinha esse curso, eu optei por gestão ambiental. Com a ajuda de lideranças da comunidade, eu consegui um estágio no órgão do Estado de São Paulo que trabalha com as comunidades quilombolas. Eu tive que pensar mais em mim e me afastar um pouco da comunidade. Deixei meu marido. Deixei meu pai. Eu tinha que trabalhar muito para poder concluir o curso. Foi muito difícil. Muitas vezes, eu tinha vontade de desistir.

Eu sofri por não estar preparada para uma universidade. Quando eu cursava o ensino médio, tinha que trabalhar e, então, às vezes, eu ficava tão cansada que não prestava muita atenção. Hoje, esse conhecimento me faz muita falta. Se eu pudesse, voltaria para o último ano do ensino médio para aprender melhor matemática. Eu me lembro que, no primeiro semestre da faculdade, eu sofri com uma das disciplinas – estatística. Meus companheiros de trabalho ajudavam-me, tirando minhas dúvidas. Um dia, eu estava com muita dificuldade e pedi ajuda para um colega que era agrônomo. Ele perdeu a paciência comigo. Ele disse que se no começo do semestre eu já estava completamente perdida, no segundo semestre a situação seria ainda pior. Ele disse que eu deveria ter uma base melhor em matemática e me aconselhou a ler a apostila antes de resolver o exercício. Naquele momento, eu fiquei sem palavras. Abaixei a cabeça e me segurei para não chorar. Fiquei abalada e uma colega tentou me consolar. Depois, eu fui para casa. Pensei muito nessa situação e, então, falei para Deus e prometi pra mim que eu ia aprender. Mesmo não sendo

boa em matemática, eu tenho capacidade. Eu fiz como fui aconselhada – estudei a apostila inteira. No outro dia, fui para a faculdade e fiz a prova. Alcancei uma nota muito boa para quem não sabia quase nada um dia antes. Nas horas difíceis, meu pai, meus amigos e a minha comunidade davam-me muita força.

Graças a Deus, consegui concluir o curso de gestão ambiental. Sou a primeira pessoa da comunidade que concluiu um curso superior. Atualmente, três pessoas da comunidade cursam uma faculdade. A partir do nosso grupo de estudos, de nosso esforço, das discussões sobre políticas de incentivo aos jovens, tem aumentado o número de jovens das comunidades da região que ingressaram em universidades. No entanto, ainda falta muita vontade política. Tem de haver uma reforma na educação. Nós queremos uma escola diferenciada para os quilombolas.

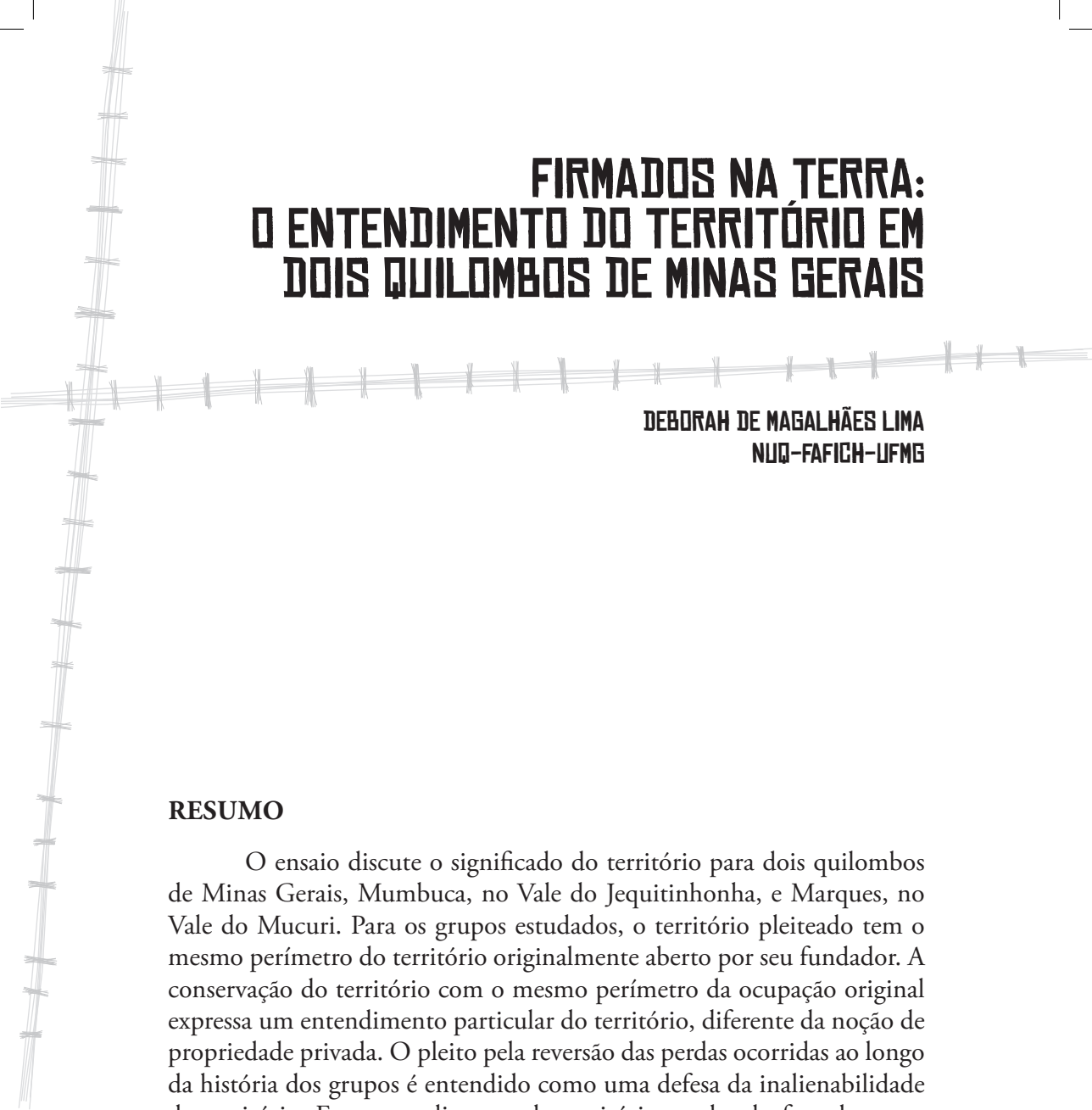
Temos de nos fortalecer cada vez mais. Precisamos preparar os nossos jovens e aprender a tomar decisões. Participamos de manifestações e, em muitas situações, somos oprimidos e tratados com violência. A última mobilização que eu participei foi contra o projeto do grupo Votorantin de construção de barragens ao longo do rio Ribeira de Iguape. Assim, fomos a São Paulo protestar contra as barragens e, também, contra o aumento do preço dos alimentos e da energia. De repente, a tropa de choque da polícia militar apareceu, jogando gás lacrimogêneo e batendo em todo mundo, inclusive em pessoas mais velhas e mulheres grávidas. Eu chorei por causa do gás lacrimogêneo e pela covardia que é bater em pessoas decentes, que tem uma família para cuidar, que sustentam a cidade com o seu trabalho na lavoura e que foram feridas apenas por participar de uma manifestação pacífica.

Atualmente, tenho 26 anos, concluí curso superior, mas não tenho emprego. A comunidade espera o nosso retorno, mas precisamos pensar sobre isso. Precisamos de uma ajuda inicial. Precisamos crescer profissionalmente para alavancar o desenvolvimento da comunidade. Não adianta se formar e ficar apenas frequentando reuniões sem nenhum resultado prático. Eu sempre digo para os jovens que nós precisamos aprender a pescar, ter prioridades e batalhar.

Hoje, Pedro Cubas é formado por 79 famílias, totalizando 300 pessoas. Quase metade da população tem até 15 anos. A grande maioria cursou até o ensino fundamental. O acesso ao ensino médio continua

difícil por causa da distância. A esperança das pessoas é a ajuda daqueles que tem um pouco mais de formação. E nós temos muita vontade de contribuir.

Mesmo sem muita experiência na área ambiental, juntamente com a comunidade, percebi a importância de dar um destino final ao lixo gerado no bairro. O retorno de muitas famílias ao bairro e a construção de 40 casas muitas próximas, construídas pelo CDHU, geraram uma maior quantidade de lixo. No entanto, a prefeitura não realiza coleta de lixo no bairro. Assim, surgiu a necessidade de buscar alternativas para solucionar o problema. Como gestora ambiental, juntamente com a associação, eu escrevi um pequeno projeto de coleta seletiva e de educação ambiental. Essa é uma forma de eu poder trabalhar com os jovens, com as crianças e com toda a população do bairro. É uma experiência onde estarei aperfeiçoando meus conhecimentos sem precisar no momento sair da comunidade. Não tem necessidade de contratar técnicos de fora. Temos de valorizar e dar oportunidade para nós mesmos. Dessa forma, garantiremos o nosso bem estar e o nosso futuro. E faremos um trabalho voltado ao que vivemos no nosso dia a dia, elaborado e executado por pessoas que vivem a realidade local.



FIRMADOS NA TERRA: O ENTENDIMENTO DO TERRITÓRIO EM DOIS QUILOMBOS DE MINAS GERAIS

DEBORAH DE MAGALHÃES LIMA
NUQ-FAFICH-UFMG

RESUMO

O ensaio discute o significado do território para dois quilombos de Minas Gerais, Mumbuca, no Vale do Jequitinhonha, e Marques, no Vale do Mucuri. Para os grupos estudados, o território pleiteado tem o mesmo perímetro do território originalmente aberto por seu fundador. A conservação do território com o mesmo perímetro da ocupação original expressa um entendimento particular do território, diferente da noção de propriedade privada. O pleito pela reversão das perdas ocorridas ao longo da história dos grupos é entendido como uma defesa da inalienabilidade do território. Esse entendimento do território resulta do fato de que a inalienabilidade oferece uma base efetiva para afirmar, e firmar, uma identidade coletiva. A identidade do grupo quilombola está firmada na terra originalmente aberta pelo fundador. Para perdurar, não pode prescindir do território definido no ato da ocupação original. Ao lado desse entendimento do pleito ao território, o direito quilombola à terra institui a condição perene de inalienabilidade e estabelece definitivamente o território como coletivo. A associação dos quilombolas, para quem o

título de propriedade do território é conferido, abdica definitivamente da possibilidade de alienação da terra. A conexão entre o pleito ao território original e a concordância do grupo em afirmar o território como coletivo representa uma defesa da inalienabilidade da terra. Garante que o fundamento do direito à herança não seja ameaçado pela fragmentação e perda do território por alienação. Esta análise acompanha a história dos dois grupos quilombolas.

Durante a realização dos laudos antropológicos para os quilombos de Mumbuca, no Vale do Jequitinhonha, e Marques, no Vale do Mucuri, em Minas Gerais, acompanhei o modo como os quilombolas definiram o perímetro dos seus territórios.¹ Nos dois casos, o pleito incidiu não na terra estritamente ocupada por eles, mas no território definido com os mesmos limites da área aberta pelo fundador do grupo. Para os dois grupos, o território abrange a sua ocupação histórica: o território é o território formado no momento da origem do grupo. No entanto, na história das duas terras, houve alienações de parcelas de terra para fazendeiros vizinhos. Todas as vendas foram informais. A maioria foi claramente de má fé, envolvendo o que no Jequitinhonha chamam de enroladas, mas outras não parecem, a princípio, serem enganosas. O fato de os dois grupos requererem o território com o desenho original suscitou uma oposição local. Apesar da garantia de ressarcimento por acerto de indenização e do amparo legal que assegura este direito quilombola, o requerimento foi entendido como um pleito que vai contra o Estado de Direito, pois implica na reversão de vendas de terras.

Em que se baseia o entendimento dos quilombolas de Mumbuca e de Marques, que consideram legítimo reaver o território da ocupação original, mesmo a custa de conflitos diretos, seja com fazendeiros ou, no caso de Marques, também com parentes, que defendem a alienação da terra como fundamento definitivo do direito à propriedade? A conclusão a que cheguei aponta precisamente para a inalienabilidade como base da definição mútua do território e da coletividade quilombola. A ocupação original do território é a história da origem do grupo e a condição de sua existência coletiva. Embora, individualmente, herdeiros do fundador

1 Os dois Relatórios Antropológicos foram feitos por equipes do Núcleo de Estudos de Populações Quilombolas e Tradicionais (NuQ) da UFMG e coordenadas por mim. Participaram da pesquisa de campo e da redação do Relatório de Mumbuca, Carlos Eduardo Marques, Fernanda de Oliveira, Ana Tereza Faria, e Rafael Barbi. No trabalho de Marques, novamente Carlos Eduardo Marques e Ana Tereza Faria, e também Évelin Nascimento e Lara Cyreno. Agradeço a eles e aos moradores dos dois quilombos pela disposição e entusiasmo para desenvolver este trabalho coletivo, e a Ronaldo de Noronha pelos comentários ao texto.

possam ter alienado parcelas de herança, essas vendas são contrárias à existência da coletividade, pois o grupo se define pelo pertencimento a linhagens de descendentes de um fundador que possuem direito à terra que ele abriu. Se a descendência confere o direito à terra, a existência do grupo depende da permanência do território como inalienável. Dizer que a inalienabilidade da terra é condição para a existência do grupo quilombola não é trivial e corre o risco de gerar controvérsia. A proposta deste ensaio é oferecer uma explicação para essa afirmação, partindo do entendimento do território feito pelos próprios quilombolas.

Não se trata, portanto, de uma discussão da legislação quilombola. Entretanto, o entendimento do território como inalienável está corroborado pelo direito quilombola. Como se sabe, a titulação de terras de quilombo foi regulamentada como “inalienável, impenhorável, imprescritível, coletiva e pró-indivisa” (Decreto Presidencial 4.887/2003). Isso implica na instituição de uma noção especial de território, distinta da propriedade particular da terra. A terra quilombola difere também da terra indígena pelo fato de o coletivo quilombola receber a propriedade da terra. No caso dos índios, cabe somente o usufruto exclusivo, sendo a propriedade mantida pela União.² Em ambos os casos, de terras indígenas e quilombolas, a terra titulada é excluída da esfera de trocas mercantis. Para o caso dos quilombolas, mais do que para os índios, o cancelamento da opção de alienação tem feito alguns grupos, mesmo se autorreconhecendo como quilombolas, recusarem a titulação.³

Vê-se a importância de entender o significado do território para os grupos que fazem a opção pela titulação coletiva, pois, do ponto de vista da lógica do mercado, abdicam de liberdades individuais. A questão é especialmente relevante para o Estado de Minas Gerais, onde a titulação de um grande número de quilombos incide em terras privadas (e não em públicas, como no Estado do Pará). Minas Gerais possui atualmente 437 grupos pré-identificados como quilombolas (Cedefes, 2008). Entre esses, 101 possuem certidões de autoidentificação emitidas pela Fundação Cultural Palmares e 98 têm processos abertos no INCRA de Minas Gerais para a titulação de suas terras.

2 A Constituição reconhece aos índios o direito originário às suas terras tradicionalmente ocupadas. O mesmo direito não é aplicado às comunidades quilombolas, por não serem populações originais. No entanto, nem por isso podem ser equiparadas às populações européias, pois perderam o direito de ocupação original que exerciam na África, quando foram escravizadas e trazidas à força para o Brasil.

3 Ver, por exemplo, Cavignac et al. 2006. Para um caso de opção pela posse individual em um grupo indígena, ver a história da facção dos posseiros Xakriabá em Santos, 1997.

Neste ensaio apresento as duas questões, o significado do território coletivo e o pleito ao território original, de modo conexo. A titulação coletiva e a devolução das terras subtraídas do território original são analisadas a partir do entendimento do pleito como uma defesa da inalienabilidade do território coletivo, no sentido de assegurar o futuro do grupo e de constituir o fundamento do direito à herança da terra, defendido pelas linhagens de descendentes do fundador. A principal referência para a discussão da noção de inalienabilidade é Weiner (1992), que mostra como a inalienabilidade de bens é a base de toda identidade coletiva.

O SIGNIFICADO DA INALIENABILIDADE DO TERRITÓRIO

Em primeiro lugar, é preciso esclarecer que a condição de inalienabilidade não é defendida explicitamente por nenhum dos dois grupos estudados. Trata-se de uma inferência lógica feita aqui com base na reflexão sobre esses dois casos.

A apropriação inicial da terra, feita pelos fundadores, deu-se por compra, no caso de Mumbuca, e por posse, no caso de Marques, como explico depois. As apropriações secundárias, feitas pelas linhagens de descendentes dos fundadores, deram-se por transmissão, via herança. A inalienabilidade se contrapõe, obviamente, à alienabilidade, ao desmembramento e circulação de coisas, no caso, a terra, liberadas dos seus donos, isto é, as pessoas a quem estiveram ligadas. A apropriação por herança significa que o direito de propriedade não termina com a morte do dono original, mas é transferida aos seus descendentes. Para se efetivar, a herança depende da inalienabilidade, ao menos por uma geração. Dado que os requerimentos para a titulação do território quilombola foram encaminhados pelo conjunto de herdeiros do fundador que permaneceram na terra, como explico abaixo, é de se esperar que convivam com a noção de inalienabilidade como pré-requisito para a efetividade de sua condição de herdeiros.

Em segundo lugar, é preciso considerar o uso que esses quilombolas fazem da terra, notando que, como produtores familiares de orientação camponesa, para eles a produção na terra está ligada diretamente à produção de pessoas, e não de mercadorias. A produção para a venda é meio para realizar a finalidade principal de gerar e nutrir descendentes.

A troca dos produtos cultivados na terra por mercadorias é destinada à geração e reprodução de pessoas, ambas garantidas pelo próprio trabalho. Como o investimento do trabalho na terra é voltado para a reprodução simples e não a acumulação, a tendência principal é das terras serem fracionadas pelas heranças. O patrimônio herdado pelos descendentes do fundador é dividido pelas famílias a cada geração, enquanto houver terra disponível.

Em contraposição, as fazendas tendem a se expandir, independentemente das necessidades imediatas de terra e da capacidade de trabalho da família. As fazendas crescem por meio de compras de parcelas de terras vizinhas, em geral de camponeses que veem sua condição de produtores familiares ser gradualmente inviabilizada pela redução da área de terra disponível para cultivo. No Jequitinhonha e no Mucuri, o trabalho nas fazendas é feito por contratos de agregamento ou de trabalhadores autônomos, pagos com diárias ou salários. O produto da terra se destina à venda. A produção dessas mercadorias gera uma renda que inclui a mais-valia, proveniente da exploração do trabalho dos agregados e trabalhadores rurais da vizinhança, em geral produtores familiares com pouca terra.

Com essa descrição sucinta da diferenciação entre os usos da terra das duas principais classes de produtores rurais nessas regiões (os pequenos produtores familiares e os fazendeiros), podemos entender o contexto da transferência de terras de herdeiros dos fundadores dos territórios quilombolas para fazendeiros vizinhos. A direção da doação de trabalho e a transferência de terra de herdeiros-camponeses para fazendeiros fazem parte de um mesmo sistema de prestações, caracterizado por uma desigualdade hierárquica que ordena as classes sociais.

As terras de quilombos pertencem a um regime consuetudinário de propriedade da terra praticado por populações rurais brasileiras, mas não plenamente contemplado pela legislação. Trata-se do regime das terras tradicionalmente ocupadas.⁴ A noção de tradição tem aqui o sentido literal de entrega, transmissão (traditio). A transmissão da terra entre as gerações, como a de outras heranças recebidas de ancestrais e legadas a descendentes, segue um modelo de herança instituído localmente. O mais comum é a herança cognática, transmitida pelas duas linhagens de

⁴ Sobre este regime de terras, ver a importante discussão de A. W. Almeida, 2006 *Terras de Quilombo, Terras Indígenas, "Babaçuais Livres", "Castanheais do Povo", Faxinais e Fundos de Pasto: Tradicionalmente Ocupadas*.

ascendentes, a paterna e a materna. Nesse regime de ocupação da terra, os herdeiros recebem parcelas do pai e da mãe, configurando linhagens de transmissão por onde se sucedem as parcelas de terra e as gerações de pessoas. A imbricação entre parentes e o território é evidente, ainda mais sendo a terra a fonte de sobrevivência direta dessas populações rurais.

No contexto mineiro, onde predomina a propriedade particular da terra, o regime de ocupação de terras tradicionalmente ocupadas, regulado por normas de herança e uso comum de recursos naturais, está sempre ameaçado pelo rompimento de cadeias sucessórias pela alienação de parcelas de herança. Nos casos dos quilombos de Mumbuca e Marques, como descrito abaixo, o território foi requerido por um grupo formado por linhagens que permaneceram na terra e foram prejudicadas pelas vendas, e por descendentes que foram diretamente excluídos de seu direito de herança. O território definido pela ocupação original, no entanto, permanece em seu cotidiano como parte de sua paisagem vivida e é referência coletiva para a identidade do grupo. A ocupação histórica também permanece como referência de vida para os herdeiros sem terra que continuam morando na terra sob o regime do agrego, e mesmo para os que estão fora dela, mas têm acesso aos recursos naturais nas terras dos fazendeiros para quem as transferências foram feitas.

A sua convicção do direito à reaquisição deve ser entendida como relacionada à lógica dessa forma coletiva de transmissão da terra e não como manobra oportunista. A noção de alienabilidade da terra corresponde a uma noção de propriedade privada, individual, que foi particularmente desenvolvida pela civilização ocidental na era moderna, mas, como mostram os estudos rurais, seu desenvolvimento não extinguiu por completo outros regimes de propriedade.

Em seu estudo sobre o direito antigo, H. Maine (1861) apresenta uma análise histórica da noção de propriedade, enfatizando a distinção quase universal entre bens móveis e imóveis e a diferença das leis relativas a cada um. Na antiga lei romana, a transferência de direitos de propriedade seguia essa diferenciação, definindo uma circulação mais fácil para os bens móveis, dispensados da formalidade ritual envolvida na alienação de bens classificados como imóveis: o *res mancipi* (coisas que requerem *mancipi*, uma transferência solene de propriedade), principalmente a terra, mas também coisas ligadas a ela como escravos e alguns animais quadrúpedes.

Weiner (1992) recupera essa discussão, substituindo a distinção ocidental moderna entre bens móveis e imóveis por bens alienáveis e inalienáveis, de modo a ampliar o referencial etnográfico e afirmar que “o que torna uma propriedade inalienável é a sua identidade exclusiva e cumulativa a uma série de donos particulares ao longo do tempo” (Weiner 1992: 33). A autora faz referência à observação de G. Simmel (1978: 240-241) de que na Idade Média o valor da propriedade era expresso por sua inalienabilidade. Na Europa medieval, os domínios eram protegidos por extensa legislação que decretava que parentes consanguíneos tinham o direito de readquirir a terra que havia sido passada pela linha hereditária (Weiner 1992: 33).⁵ O costume medieval do *laudatio parentum* é também mencionado como exemplo da associação entre o direito coletivo da propriedade da terra e sua inalienabilidade.⁶ Pela norma do *laudatio parentum*, as operações de alienação da terra eram obrigadas a ter o consentimento de todos os parentes da linhagem de herdeiros. Esse costume prevaleceu na França do século XI, sendo relacionado à transferência de porções de propriedades inalienáveis dos nobres para o clero em consagração a santos de devoção. Ao passar para o domínio de mosteiros e conventos, a propriedade dessas terras se tornava eterna e incontestável. O *laudatio parentum* era assinado por todos os parentes que renunciavam ao direito de reclamar a terra. Ao consentir a doação de sua terra ancestral, os parentes afirmavam a identidade e a coesão da família.

Desse modo, podemos entender que o fundamento do requerimento quilombola, em consonância com a noção de terras tradicionalmente ocupadas que buscam preservar um patrimônio coletivo e garantir a preservação de sistemas de herança em meio à convivência com regimes de propriedade privada, apresenta uma base lógica e já esteve presente na história do direito ocidental. A pergunta feita ao grupo: “qual é o seu território?” teve como resposta nem mais nem menos que o perímetro original da sua fundação, a despeito das alienações particulares feitas por herdeiros do fundador que cortaram a transmissão da terra pela descendência. A concepção nativa do território como sendo o perímetro original estabelecido pelo fundador encontra

5 Do mesmo modo, o direito germânico antigo proibia a alienação da terra sem o consentimento da família ou ao menos dos filhos do vendedor. No direito comum inglês (*English Common Law*), a venda da terra dependia do consentimento não só da família como da vila; e a alienação da terra não era mais fácil do que em outras sociedades antigas.

6 A. Weiner se baseia no estudo de Stephen D. White, *Custom, Kinship, and Gifts to Saints: The Laudatio Parentum in Western France, 1050-1150*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill & London, 1988.

correspondência na legislação que regulamenta a titulação do território quilombola como inalienável.

A vinculação da identidade do grupo a um território concebido como inalienável não é um fenômeno restrito — está presente em todos os contextos em que objetos estão associados às suas contrapartidas sociais. Nas terras tradicionalmente ocupadas, a inalienabilidade guarda a relação entre a substância dos descendentes e o substrato da terra. A dádiva da terra são seus descendentes. O fundador é o criador do território e de sua linhagem. Desde M. Mauss,⁷ as obrigações presentes na circulação da dádiva são entendidas como derivadas do fato de que o objeto doado guarda a substância do doador.⁸ Essa retenção implica na impossibilidade de emancipação do doador da coisa doada. O caráter inalienável de um dom como a terra recebida por herança determina que sua circulação esteja ligada aos relacionamentos que o próprio sistema de linhagens encerra. A transmissão da terra por herança estabelece a ligação entre pessoas através de suas relações com a terra. O fundamento da coletividade está, desse modo, demarcado espacialmente na fundação do território indiviso.

A autoatribuição da identidade quilombola parte desse sentido de território para fundamentar sua decisão de aderir a um projeto político que implica na definição de uma situação fundiária precisa: inalienável, impenhorável, imprescritível, coletiva e pró-indivisa. A adesão a essa condição específica e restritiva implica na definição de um futuro em comum, garantido pelo compartilhamento de um passado coletivo que associa o grupo ao território pleiteado. A história do grupo está firmada na própria terra. As fronteiras do grupo estão imbricadas na fronteira do seu território e os dois formam a base, no presente, para a elaboração coletiva de seu passado. As expressões identitárias mais fortes do grupo estão ligadas à vivência de uma paisagem comum: a que está inscrita em seu território.

Tanto em Mumbuca como em Marques, a recuperação desse território da memória foi objetivada a partir do momento em que se apresentaram como quilombolas (marcado ritualmente pela publicação

7 M. Mauss, 1974 [1923-24], *Ensaio sobre a Dádiva*.

8 Em seu extenso comentário sobre o Ensaio da Dádiva, M. Godelier diz, a respeito das trocas tradicionais na Melanésia: “É esta presença indelével do proprietário da coisa na coisa que ele dá que é pensada nessas sociedades como a presença permanente da pessoa na coisa. Em uma sociedade em que todas as relações são, em última análise, relações pessoais, em que não há contratos escritos e em que todos os compromissos são públicos, a propriedade se apresenta necessariamente como um atributo das próprias pessoas e as relações de propriedade como relações diretas ou indiretas de pessoa a pessoa”. Godelier, 2001: 141.

no Diário Oficial das certidões de autorreconhecimento da Palmares) e encaminharam o pleito territorial ao INCRA. Nesse momento, a fixação das fronteiras da coletividade e do território passou a ser objeto de reflexão, para eles próprios e para nós, que estávamos envolvidos na formalização de seu pleito. De imediato, as fronteiras do território mostram-se mais objetivas, embora no caso de Marques não tivessem sido consensuais. Mas, uma vez definidas, a condição de inalienabilidade foi assentida e a fronteira do território assumida como permanente.

Em contraste, a demarcação precisa das fronteiras do grupo, o “cadastro das famílias quilombolas”, não tem caráter definitivo nem é imediato. Se no primeiro momento a caracterização das relações étnicas que definem a fronteira de um grupo quilombola é objeto de reflexão antropológica e de argumentação nos laudos,⁹ a explicitação dos critérios de pertencimento ao grupo não costuma ser tratada nos relatórios antropológicos, mas deixada a cargo da associação quilombola. As especificações sobre o pertencimento a essas coletividades — para além da imbricação no território, conferida pela ocupação histórica de linhagens de descendentes do fundador —, são indefinidas a priori. A tendência é das fronteiras dos grupos serem abertas, principalmente devido a uma dinâmica reprodutiva caracterizada pela ausência de regras que restrinjam casamento e residência. O pertencimento ao grupo é definido com base em uma combinação entre parentesco e residência. Sendo o parentesco bilateral, a tendência das fronteiras do grupo é se expandir com o crescimento e inclusão de novos membros. Além disso, como o exemplo de Mumbuca mostra, em situações de abundância de terras, novos ocupantes podem ser aceitos, dando início a outras cadeias sucessórias.

O pleito de titulação do território quilombola institui, portanto, uma questão política para os grupos: a formalização de suas fronteiras territoriais e de pertencimento étnico. A história do território, por contraste, mostra a convivência com uma ameaça constante de fragmentação, não apenas pelas vendas feitas por herdeiros a fazendeiros, mas principalmente pelas manobras de expropriação, como o alargamento do perímetro das terras compradas, uma prática conhecida no Jequitinhonha como a “escritura do abraço” (Moura, 1978: 140). Desde a fundação, os

9 A respeito da fundamentação teórica da definição de comunidades negras como grupos étnicos, ver Almeida 2002, O'Dwyer 2002, Arruti 2006.

descendentes tiveram à sua frente duas opções: negociar a terra de herança, rompendo a sequência de transmissão entre as gerações, ou assegurar a sucessão de ocupação, reproduzindo a condição de inalienabilidade da terra herdada, como fizeram as gerações que os antecederam.

A requisição do território original pode ser entendida como a reversão de um bem coletivo do qual o grupo nunca se separou porque sua existência depende desse domínio: tem firmamento na terra, está firmada no chão. A expressão, que dá título ao trabalho, é tirada da fala de uma moradora de Mumbuca.¹⁰ Uma existência firmada, ou ter firmamento na terra, tem o sentido duplo de fixação e também de um modo de fazer a própria assinatura.

Ilustrando o modo como identidades coletivas estão fundamentadas na posse de uma terra, Weiner (1992: 39) escreve que é a inalienabilidade, e não a troca, que afirma e diferencia coletivos. Diz “a terra deve ser inalienável para poder produzir identidades sociais”.¹¹ A menção feita por ela ao fato de que “os antigos atenienses acreditavam que a venda da terra era não só uma ofensa contra a herança dos filhos como também contra os ancestrais, porque os mortos estavam enterrados nessa terra”, corrobora o fundamento moral do requerimento de Mumbuca e Marques ao território original.

BREVE HISTÓRIA DA TERRA EM MUMBUCA E MARQUES

Embora a exposição de textos antropológicos geralmente parta da apresentação etnográfica para então passar à discussão analítica, para o propósito desse ensaio preferi inverter a ordem. A discussão sobre a inalienabilidade do território permite entender a história da terra em Mumbuca e Marques do ponto de vista dos quilombolas, em especial o contexto das transferências de terras de herdeiros para fazendeiros e o pleito à reversão.

Os quilombos de Mumbuca e Marques diferem nos aspectos mais importantes de sua constituição: no modo como foram feitas as

10 Da frase “agora o povo da cidade sabe que os negros da Mumbuca têm firmamento na terra”; dita por Dona Lió, 61 anos, e gravada por Fernanda Oliveira durante o trabalho de campo em Mumbuca.

11 No original “...land must be inalienable if it is to produce social identities” e, a seguir, “... ancient Athenians believed that the sale of land was not only an offense against their children’s inheritance but against their ancestors because the dead were buried on such land”. Weiner 1992: 39.

apropriações originais de suas terras (por compra em Mumbuca, por posse em Marques), nas suas datas de fundação (Mumbuca durante, Marques após a escravidão), e na ordem de grandeza de seus territórios (mais de oito mil hectares em Mumbuca e apenas 350 hectares em Marques). Essas diferenças ilustram a diversidade de trajetórias vividas por afro-descendentes na sua procura por alternativas ao destino da escravidão e, depois da abolição, na sua luta para conseguir uma terra para sobreviver de modo autônomo.

Em comum, ambos podem ser entendidos como Quilombos Legais, por desviarem-se do modelo de quilombo formado por escravos fugitivos. Não são exemplos de núcleos de resistência clandestina, mas de coletivos que buscaram meios de estabelecer ocupações de terra legítimas. Ironicamente, são esses os que, hoje, mais dificuldades enfrentam para serem aceitos como comunidades quilombolas e terem seus pleitos territoriais reconhecidos.¹²

MUMBUCA¹³

Em 1864, o negro José Cláudio de Souza adquiriu a terra de Mumbuca por 250\$000 e, apenas 14 anos após a Lei de Terras, registrou-a em cartório. Com cerca de 8.500 hectares, a propriedade seria hoje classificada como um latifúndio. A história da redução da área original atesta o caráter excepcional de um latifundiário negro, deslocado do padrão fundiário convencional até mesmo nos dias de hoje.

A história de Mumbuca retrata a desigualdade presente na formação agrária do Brasil. Mostra uma situação social que combina a preferência por latifúndios, a negação à ascensão social de negros e o preterimento da ocupação do tipo camponesa. O percurso desse quilombo, no entanto, é especial. É como se, por ser exceção, confirmasse a regra.

A história, que tem início com a compra da terra, desenrola-se em uma trajetória de perdas da condição de proprietários rurais, sofridas pelos descendentes de José Cláudio de Souza. Mais de 80% da propriedade original passaram para o domínio de fazendeiros. Os

12 INCRA, Instrução Normativa nº. 20 de setembro de 2005. Art. 3º *Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autodefinição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.*

13 Essa apresentação resumida da história de Mumbuca é baseada em Lima *et al.* 2007.

descendentes do fundador estão hoje concentrados em menos de 20% do território inicial. A perda de grande área de terras se deu por meio de vendas irregulares, quando não simbólicas, a alguns fazendeiros, como no caso de um pagamento que incluiu “cobertores e requieirão”. No entanto, a alienação das terras não implicou na saída da maioria dos descendentes do território, que permaneceu na terra. Os descendentes de José Cláudio estão concentrados em pequenas parcelas de terra e menos de um terço vive como agregados nas fazendas, quase todas improdutivas.

Os herdeiros de José Cláudio não mantiveram a condição de grandes proprietários porque sua concepção da terra — baseada na idéia de terra necessária — difere daquela em que se baseia um latifúndio. Entre os herdeiros, como para outros camponeses brasileiros, a terra é para o trabalho e o trabalho na terra é feito pela família. Enquanto o latifúndio se baseia na noção de propriedade exclusiva, no ethos camponês a terra pode ter uma concepção inclusiva. Foi comum em Mumbuca a generosidade de aceitar outros moradores, os chamados “chegantes”, recebidos porque havia espaço suficiente para outras famílias morarem e trabalharem. Parecendo a primeira vista um truísmo, terra sem uso não tem utilidade. A acumulação de terra, para além do que pode ser trabalhado, não faz sentido nessa lógica.

Pela mesma razão por que os quilombolas de Mumbuca concederam terra para outros trabalhadores familiares, muitos cederam à pressão de fazendeiros interessados em adquirir terras. Em troca da venda de suas terras de herança, receberam algum dinheiro e puderam em muitos casos permanecer na terra. As vendas por preços baixos e a sujeição voluntária de alguns ao domínio de “um senhor” são compreensíveis se a lógica do uso da terra vivida pelos quilombolas de Mumbuca for levada em consideração.

Nem a alienação levou os herdeiros vendedores necessariamente à migração, nem o direito de descendentes ficarem na terra foi, em todos os casos, violado. Há vários casos de “herança de agregamento”, em que a condição de agregado foi passada de pais para filhos. O caráter naturalizado da relação de agregado decorre da aceitação, pelos próprios herdeiros do fundador José Cláudio, da desigualdade inerente à estrutura fundiária tradicional. A submissão voluntária a um fazendeiro — a passagem da condição de dono de terra a agregado —, reflete a face trágica da história da formação rural brasileira, em que a desigualdade é aceita como natural.

A coletividade de Mumbuca é hoje formada principalmente por descendentes de quinta e sexta gerações do fundador José Cláudio. Passados 144 anos desde a compra da terra, as 81 famílias que moram no território estão distribuídas em três situações de ocupação de terra: menos de um terço são agregados das fazendas, morando ou na mesma terra que era de propriedade de sua própria família, ou em terras de outra família de herdeiros; uma porção menor são herdeiros donos de terra ou particulares¹⁴, que permaneceram nas suas terras, resistindo às pressões para vendê-las para os fazendeiros; e a maioria das famílias mora em duas terras coletivas, a Terra da Santa e a Terra dos Herdeiros. No primeiro caso, as famílias, significativamente chamadas Agregadas da Santa, estão concentradas em uma pequena parcela de terra, insustentável e desgastada por anos de cultivo intensivo; no segundo caso, ocupam uma terra que pertence a alguns herdeiros que não fizeram a partilha de suas terras e permitem que outros ocupem a área.

Na segunda metade do século XX, o mercado de terras no Jequitinhonha estava consolidado e a pressão de fazendeiros ameaçava o domínio dos mumbuqueiros sobre o território original. A fragmentação da propriedade dos herdeiros e a expansão das fazendas interrompiam o percurso tradicional de transferência de terras aos descendentes. A extensão da ocupação das fazendas levou os mumbuqueiros a reagirem à perda do seu domínio sobre a terra. Sua resposta foi a constituição de uma terra coletiva, a Terra da Santa, com aproximadamente 130 hectares. A área coletiva foi formada no início da década de 1980 a partir da doação voluntária das parcelas de herança de descendentes do fundador que ainda eram donos de terra. Atualmente, moram e cultivam nessa área cerca de 40% de todas as famílias de mumbuqueiros. A intenção foi garantir a inalienabilidade de uma área de terra para prover moradia e área de cultivo para aqueles descendentes cujos ancestrais romperam a cadeia sucessória de acesso à terra por herança e os deixaram na situação de “herdeiros sem terra”.

A criação dessa área contou com a assessoria da Igreja Católica. Nove moradores transferiram a posse de suas terras de herança para a igreja, em nome da santa padroeira de Mumbuca, Nossa Senhora do Rosário, de quem José Cláudio, o fundador, era devoto. Com a transferência

¹⁴ No léxico fundiário local, *particular* identifica aqueles que ocupam terras próprias, em contraste com agregados, e a denominação *proprietário* refere-se aos que têm a terra regulamentada. São poucos, apenas quatro.

para a igreja, a Terra da Santa deixou de correr o risco de se perder, pois passou a pertencer a todos os seus associados (doadores ou não das terras). Com isso, nenhum dos herdeiros, motivado por alguma necessidade ou interesse pessoal, poderia aceder à opção de vender a terra. Passados 25 anos após sua criação, a Terra da Santa está consolidada como uma área inalienável e de usufruto comum dos moradores de Laranjeiras, uma das cinco comunidades do território de Mumbuca.

Além da Terra da Santa, há também a terra coletiva chamada Terra dos Herdeiros. Esta terra foi criada de modo informal e seu uso não segue o padrão de organização da Terra da Santa. Era uma terra de herança que estava, para os padrões locais, subutilizada. Por uma decisão voluntária do seu proprietário, um herdeiro de 4ª geração do fundador José Cláudio, a terra passou a ser dividida com moradores necessitados, a maioria parentes seus. Atualmente é usufruída por cerca de 10 famílias. A Terra dos Herdeiros é outra expressão da noção de terra necessária e do espírito coletivo que caracteriza os moradores de Mumbuca.

A mais recente ameaça de expropriação sofrida pelos moradores de Mumbuca se deu com a criação da Reserva Biológica da Mata Escura, em 2003, com 50.890 hectares. A reserva se sobrepôs a 74% do território de Mumbuca (cerca de seis mil hectares do território quilombola), deixando apenas o povoado de Laranjeiras e parte do povoado de Cachoeira de fora.¹⁵ Como uma Unidade de Conservação de Proteção Integral, sua criação implica na desapropriação das áreas particulares em toda sua extensão. Esse processo de expropriação ambiental tem um caráter mais drástico ainda que a expropriação anterior, causada pela pressão de fazendeiros de Jequitinhonha.

Nesse momento de inflexão na história da terra de Mumbuca, e apesar de reconhecer a importância da preservação do meio ambiente, o grupo pleiteia a propriedade do território original de José Cláudio de Souza como defesa contra a ameaça de expropriação definitiva pela Rebio. Autorreconhecido como Comunidade Remanescente de Quilombo, detentor de um direito constitucional e amparado pela convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), o grupo fundamenta seu pleito com base em sua identidade étnica e no uso e ocupação centenária

15 Enquanto a reserva sobrepõe-se a grande parte do território tradicional dos mumbuqueiros, em relação à área total da Rebio, o território quilombola representa apenas 12%. Os 88% restantes incidem em três assentamentos de reforma agrária (Craúno, Para-Terra e Brejão), várias comunidades rurais, pequenas propriedades e fazendas, e em áreas produtivas muito próximas da cidade de Jequitinhonha.

daquelas terras. Os quilombolas da Mumbuca manifestaram, no caso dessa ameaça, seu ethos coletivo com mais força. Poderiam ter aceitado a promessa de indenização, se houvesse interesse em obter recursos financeiros para sair da terra, migrar para outro lugar ou para a cidade. Ao contrário, manifestaram sua resistência coletiva com mais força do que no momento da formação da Terra da Santa. Certamente há um contexto político mais favorável do que o daquela época, mas o fundamento da resistência é caracterizado pelas principais lideranças como o “amor à terra”.

Ao encaminharem seu pedido de titulação da terra de herdeiros como um território quilombola, abrem mão do direito particular de propriedade e aceitam a definição de uma propriedade inalienável e coletiva, a ser concedida à Associação Comunitária de Remanescente de Quilombo de Mumbuca, fundada em julho de 2007. Esse movimento de re-elaboração da titularidade significa uma decisão definitiva em favor da ocupação coletiva — uma noção implícita, como visto, em outras manifestações de seu ethos fundiário, mas sempre em tensão e resistindo contra a noção de terra como mercadoria. A ameaça de expropriação pela Rebio Mata Escura acelerou o processo de definição da fronteira étnica fundamentada na relação do grupo com o território. Ao provocar a reação de várias instituições de apoio ao reconhecimento dos direitos quilombolas, o modo autoritário como a Rebio foi criada levou a um fortalecimento político do grupo.

A pressão sobre a terra, o cercamento por fazendas e a ameaça de expropriação pela Rebio Mata Escura instituíram nos mumbuqueiros a clareza de sua fronteira étnica estar firmada no território. Tanto a memória da formação desse território, iniciado com a compra feita pelo fundador José Cláudio, como o uso que os moradores dão à terra fundamentam a existência do grupo. Suas características étnicas não são entendidas, nem por eles e nem por outros, apenas em termos das referências presentes no discurso racial (na sua origem africana e na escravidão). Os negros da Mumbuca, hoje quilombolas da Mumbuca, são reconhecidos principalmente por sua relação com o território e são essas fronteiras que lhes demarcam mais fortemente como grupo. A coletividade que resiste hoje à expropriação foi originada pelo mesmo ato de fundação do território ao qual ela se liga e que lhe dá a sua identidade.

MARQUES¹⁶

A história da terra em Marques mostra um percurso de transferências de terras para fazendeiros vizinhos, com os quais o grupo mantém relações de trabalho, semelhante à de Mumbuca. A redução do território original também resultou na formação de uma terra coletiva, embora de proporções muito menores. Assemelha-se principalmente por estar também ameaçada de desapropriação, neste caso pela construção de uma pequena central hidrelétrica, a PCH-Mucuri. Em outros aspectos, como observado, os dois quilombos são muito diferentes. A principal diferença está na divisão dos descendentes do fundador em relação ao pleito quilombola. A maioria se alinhou aos fazendeiros e somente uma pequena fração, formada pelos diretamente ameaçados de deslocamento pela PCH, encaminha o requerimento.

O território de Marques foi fundado em 1924, com a abertura de uma posse de 341 hectares em terras livres da região do Córrego São Julião, no Vale do Mucuri. Esse caso exemplifica a situação mais geral enfrentada por coletivos negros que, após a abolição e abandonados à própria sorte, saíram à procura de terras próprias para sobreviver de modo autônomo. Resultou da migração feita pelo ancestral fundador, Marcos de Souza Franco, em busca de terras para possear. Casado e pai de dez filhos, Marcos fez uma viagem a pé de Jequitinhonha (antigo Arraial de São Miguel) ao Vale do Mucuri. A fome provocada por um período de secas severas (são famosas as de 1890 e a de 1930), a expansão das fazendas e expulsão de agregados haviam gerado um fluxo de migração do Jequitinhonha em direção ao Vale do Mucuri, de onde vinha a notícia da existência de terras livres. A leva de descendentes de escravos que vieram do Jequitinhonha para o Mucuri deu origem a várias comunidades da região do São Julião. Na história comum dessas localidades, seus fundadores deixaram, como um legado, o testemunho de que “vieram correndo da fome e da escravidão”.

O caso do quilombo de Marques é emblemático por um segundo motivo: a história da ocupação da terra na região do São Julião foi baseada no apossamento de terras livres. Uma área de fronteira relativamente recente, o Vale do Mucuri foi ocupado por migrantes que estabeleceram posses regidas por princípios diferenciados. Os protagonistas principais,

¹⁶ Essa é uma síntese da história da terra apresentada no Relatório Antropológico de Caracterização Histórica Econômica e Sócio-Cultural produzido para o Quilombo de Marques, cf. Lima *et al.* 2008.

fazendeiros e camponeses, chegaram juntos à região. Refletir sobre o modo como a desigualdade se constituiu em meio a terras livres permite entender como a diferenciação entre fazendeiros e camponeses se deu: em termos de concepções diferentes sobre modos de vida e usos da terra. No caso de Marcos, a viagem do Jequitinhonha foi feita seguindo o avô do principal fazendeiro vizinho, e da família do irmão de sua mulher, que também estabeleceram posses na região. Mas enquanto a posse do fazendeiro foi aberta com a ajuda de trabalhadores pagos, a posse de Marcos e a de seu cunhado foram abertas com trabalho familiar.

A fundação do território por Marcos estabeleceu uma descontinuidade na trajetória do grupo por ele liderado. A fixação dessa família de descendentes de escravos em uma terra própria, após longa perambulação, definiu um “começo” para a história do grupo. A chegada ao São Julião encerrou o tempo da incerteza e da fome e deu início a um tempo de produção do território. A história do território é a história da coletividade: começa com a abertura da posse, continua com o trabalho de cultivar a terra e alimentar moradores e inclui arranjos para acomodar a descendência em parcelas de herança. A força constitutiva dessa história oblitera a memória sobre a trajetória anterior do grupo. Como aconteceu com a maioria dos escravos após a abolição, o destino dos libertos era marcado pela incerteza. Nas poucas lembranças sobre esse passado, os descendentes de Marcos narram a saga do grupo saindo de Jequitinhonha em direção ao Mucuri. O caminho, feito a pé e com a ajuda de pelo menos um animal para o transporte, é lembrado como tendo sido “aberto na mata”. A procura por um lugar próprio era uma busca por terra para produzir alimentos, saciar a fome e dar o que comer à família.

A história da formação do grupo permite entender um elemento central de sua identidade territorial: a Pedra, uma elevação rochosa localizada no centro do território posseado por Marcos. A Pedra está associada à seca, ao risco da fome e à busca por alimento. Como marcação sólida do território, a Pedra é uma síntese da história do grupo. É no alto da Pedra que os descendentes de Marcos pagam penitência para rogar aos santos que chova. A subida até a Pedra para orar por chuva — dádiva divina para fazer vingar o fruto do trabalho na terra — é uma reprodução ritual da peregrinação em busca de meios para vencer a fome. O significado da Pedra é tal que, na demarcação de uma parcela de terra comprada pelo principal fazendeiro vizinho, os herdeiros de uma das filhas de Marcos

fizeram questão de ficar com a parte onde está a Pedra. Na opinião do fazendeiro, os herdeiros fizeram uma escolha desvantajosa: ao invés de uma terra cultivável, preferiram a rocha estéril. Mas, justamente a Pedra é, para eles, garantia de fertilidade.

Localizada no centro do território, é na Pedra que fazem penitência nos período de maiores secas, quando as plantações ficam prejudicadas. Uma cruz é levada em procissão até o alto. Os penitentes seguem o percurso orando. Enquanto um morador mais velho transporta a cruz, os outros carregam pedras, garrafas e latas de água. A cruz é fincada no alto da Pedra, e ao redor, ascendem velas e derramam a água. Nos dias seguintes, sobem levando mais água e pedras, e rezam ajoelhados. Quando finalmente chove, descem com a cruz e rezam na casa do penitente que a carregou. Além da Pedra, há outros lugares que demarcam a história do grupo e firmam a imbricação entre os moradores e seu território. São os locais de sepultamento dos mortos. Os moradores dão grande importância aos cemitérios e “lugares sagrados”, onde alguém foi enterrado. Para eles, os mortos devem ser enterrados na terra onde nasceram, nunca longe. Alguns dos que migraram instruem seus parentes para serem enterrados no lugar.

Ao todo, a Comunidade de Marques é formada por 33 famílias, descendentes de 3ª e 4ª geração de Marcos de Souza Franco. O grupo que encaminha o requerimento para a titulação do território original é pequeno: formado por apenas nove famílias. A principal razão para a diferença entre os Marques está ligada à trajetória de ocupação do território dos descendentes de dois filhos do fundador, Augusta e José Marco, que tomaram rumos diferentes na sua relação com a terra. O grupo que lidera o movimento ocupa hoje a terra de modo coletivo, enquanto a maioria dos opositores fez a partilha formal de suas terras de herança e, por que isso os levou a perder a autossuficiência, depende do trabalho contratado pelos fazendeiros vizinhos, com quem estão alinhados.

A legislação reconhece o direito de grupos quilombolas à titulação do seu território. Embora seja motivo de conflito, o território original é, de fato, a referência de origem do grupo demandante. Os quilombolas corroboram a posição de seus ascendentes a respeito de um ethos da terra de herança como local de trabalho e sobrevivência autônoma. No caso de Marques, para reaver o território original, os quilombolas vão de encontro à outra concepção, a de propriedade particular e da terra mercadoria, que

une (ou alinha) o segmento de linhagem que rompeu a ligação com o território original, aos fazendeiros locais.

Da área total do território original, restaram apenas em torno de 20 ha (ou 0,6%) em domínio dos quilombolas. Essas são as terras que sobraram da herança de Augusta, filha do fundador. Na área remanescente, moram quatro herdeiros que não venderam nem dividiram suas parcelas de herança e cultivam a terra em comum. O restante do território original passou para o domínio de netos do mesmo fazendeiro que veio do Jequitinhonha acompanhado do fundador. Ao longo dos anos 1960-70, o filho desse fazendeiro adquiriu, diretamente ou de outras mãos, terras herdadas por 20 descendentes do fundador do grupo quilombola. Uma pequena parte do território original está com um fazendeiro mais recente, e o restante é ocupado pelos Marques que moram no Pé-da-Pedra. A redução do território aberto por Marcos começou logo na segunda geração de herdeiros, mas esses permaneceram na região, a maioria como agregados. A maior dispersão se deu na terceira geração. A história da diminuição violenta do território original não foi exclusiva do grupo, mas seguiu um processo de transferência de terras de camponeses-posseiros para fazendeiros, comum à região do São Julião como um todo.

Supondo que a PCH siga o projeto apresentado no Plano de Controle Ambiental, a área de sobreposição da PCH no território (formada pela área de inundação e a de proteção) pode ser estimada em 47 ha, o que representaria 14% do território pleiteado.¹⁷ O mais grave nesse caso é que essas são as melhores terras cultiváveis — os brejos planos em meio à paisagem montanhosa, de elevações rupestres. O solo da roça cultivada de modo coletivo pelas sete famílias está muito desgastado, devido ao uso contínuo. Como resultado da redução do território, a mesma área vem sendo cultivada por cerca de 60 anos.

O conflito instaurado em torno da construção da PCH-Mucuri provocou a reação dos quilombolas atingidos pelo empreendimento e impulsionou um processo difícil de construção de sua identidade política. O autorreconhecimento da identidade quilombola implicou em rupturas diretas com seus próprios pares e com fazendeiros vizinhos, e em rupturas generalizadas, ao serem apontados na região de São Julião como os que “atrasam o progresso da região”. Na região, o pleito quilombola

17

Estimativa baseada no mapa do Plano de Controle Ambiental elaborado pela Construtora.

foi relacionado negativamente à construção da barragem. Como nos foi relatado, posicionar-se a favor de um é como estar contra o outro. Na realidade, entretanto, não há uma oposição simples. Para além do posicionamento a respeito da PCH-Mucuri, a reação dos quilombolas explicitou as relações de classe — os papéis e as posições sociais de cada um, fracos e fortes, pretos e brancos, na hierarquia da ordem social local, e impediu o entendimento do seu pleito.

Ao introduzir, na região do São Julião, Vale do Mucuri, o direito constitucional conferido a coletivos quilombolas, o pleito do grupo de quilombolas de Marques causou reações negativas, não só devido à ignorância da legislação, mas principalmente porque a mobilização do grupo rompeu antigas relações de sujeição. Foram necessárias várias intervenções institucionais e de mediadores para remover o entendimento histórico de quilombo como uma coletividade paralisada no tempo, arredia e fugitiva. A definição de remanescentes de comunidades de quilombos, sujeitos do direito constitucional definido pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, inclui não só os descendentes daquelas comunidades de escravos que formaram núcleos de resistência durante a escravidão, como também os coletivos que buscaram meios de sobreviver após a abolição, estabelecendo, por si mesmo, novas ocupações de terra. Para a maioria dessas comunidades, falta a titulação do território ocupado. Vivendo cada uma delas uma história particular, guardam, associado à memória da fundação do seu território, o percurso genealógico que traça a formação do grupo.

A história da fundação do grupo é a história da constituição do seu território. Para os quilombolas de Marques, como para os de Mumbuca, o grupo está firmado na terra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, A. W. B. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: Quilombos: identidade étnica e territorialidade, O'DWYER, E. C. (org.). Rio de Janeiro: Editora FGV. 2002. p.41-81.

ALMEIDA, A. W. B. Terras de Quilombo, Terras Indígenas, "Babaçuais Livres", "Castanhais do Povo", Faxinais e Fundos de Pasto: Tradicionalmente Ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

ARRUTI, J.M. Mocambo, Antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru: Edusc, Anpocs. 2006.

CAVIGNAC, J. A.; ALMEIDA, C. H. de; e MAUX, A. C.. 2006. "Sou quilombola, mas não quero a demarcação!": identidade étnica e faccionalismo em Sibaúma - RN. Manuscrito. Trabalho apresentado na 25a ABA, Goiânia. 2006.

CEDEFES, Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI. Belo Horizonte: Autêntica/CEDEFES. 2008.

GALIZONI, F. M. Migrações e redes familiares no Alto Jequitinhonha, Minas Gerais. In: XI Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais, 2000, Caxambu. Anais do XI Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais: Brasil, 500 anos - mudanças e continuidade. 2000.

GODELIER, M. O Enigma do Dom. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LIMA, D.M.; OLIVEIRA, F.; MARQUES, C.E.; FARIA, A. T.; BARBI, R. Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-Cultural: O Quilombo de Mumbuca, Baixo Jequitinhonha, MG. INCRA-MG, 2007.

LIMA, D.M.; MARQUES, C.E.; FARIA, A. T.; NASCIMENTO, E.M.; CYRENO, L. Relatório Antropológico de Caracterização Histórica, Econômica e Sócio-Cultural: O Quilombo de Marques, Vale do Mucuri, MG. INCRA-MG, 2008.

MAINE, H. Ancient Law. Londres: John Murray, 1861. Disponível

integralmente em <http://www.efm.bris.ac.uk/het/maine/anclaw.htm>, acesso 20/07/2008.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: M. Mauss. *Sociologia e Antropologia*, v. II. São Paulo: Edusp, 1974 [1923-24].

MOURA, M. M. *Os Deserdados da Terra*. São Paulo: Editora Hucitec. 1978.

O'DWYER, E. C. Introdução, In: *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*, O'DWYER, E. C. (org.). Rio de Janeiro: Editora FGV. 2002, p: 13-41

RIBEIRO, E. M. *Lembranças da terra: história do Mucuri e Jequitinhonha*. Eduardo M. Ribeiro (organizador). Belo Horizonte: CEDEFES. 1998. 235p.

SANTOS, A. F. M. *Do terreno dos caboclos do Sr. João à Terra Indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo, um estudo sobre a construção social de fronteiras*. Brasília: UnB. 304 p. Dissertação de Mestrado. 1997.

SIMMEL, G. *The Philosophy of Money*. London: Routledge & Kegan Paul, [1907] 1978.

WEINER, A. B. *Inalienable Possessions - The Paradox of Keeping-While-Giving*. University of California Press. 1992.

ETNOMAPEAMENTO PARTICIPATIVO NA GESTÃO SUSTENTÁVEL DE RECURSOS NATURAIS EM UNIDADES DE CONSERVAÇÃO: DIMENSÕES PERCEPTIVAS DA TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA COMO SUBSÍDIO À ETNOCONSERVAÇÃO.

LEONARDO CAMPOS

RESUMO

O presente ensaio pretende discutir sobre base teórica e empírica a relevância da utilização do etnomapeamento como subsídio à gestão participativa e ao manejo sustentável de recursos naturais de ambientes possuidores de megadiversidade habitados por populações quilombolas que possuem seus territórios no interior e entorno de unidades de conservação na região Amazônica. A comunidade *Tapagem*, localizada na microrregião do Alto Rio Trombetas — Oriximiná/PA utiliza os recursos de forma diferenciada, embasados em seu etnoconhecimento do meio em que vivem, apropriando-se culturalmente, socialmente e economicamente de forma sustentável, utilizando tecnologias ancestrais de baixo impacto. Ela possui a peculiaridade de ter seu território vivido sobreposto à Floresta Nacional Saracá-Taquera e a Reserva Biológica do Rio Trombetas, observando-se, assim, a sobreposição de territorialidades distintas. O processo de etnomapeamento participativo permite que os próprios quilombolas expressem seus conhecimentos de forma territorializada, evidenciando o caráter indissociável da gestão, conservação e manejo da biodiversidade ao das práticas culturais e simbólicas dos remanescentes de quilombos em favor da sustentabilidade.

INTRODUÇÃO

A extensão da Amazônia brasileira e sul-americana constitui imenso patrimônio de terras e de recursos naturais, suscitando, em alguns casos, disputas pelo uso do território segundo interesses de atores distintos entre si, que delimitam diferentes fronteiras na região (BECKER, 2005). Além de sua reconhecida riqueza natural, a Amazônia abriga expressivo conjunto de povos indígenas e populações tradicionais, que incluem seringueiros, castanheiros, ribeirinhos, babaçueiras, entre outros, o que lhe confere destaque em termos de diversidade cultural (BRASIL, 2002).

Esta diversidade de recursos e culturas amazônicos é vista, muitas vezes, como inesgotável, uma vez que a base de crescimento econômico no Brasil tem sido o patrimônio natural, fundamentando-se na incorporação contínua de terras e recursos naturais percebidos como inesgotáveis, dentro da lógica capitalista de acumulação e desenvolvimento (Boulding, 1966 apud Becker, 2005). Mas, atualmente, a partir da emergência do paradigma da sustentabilidade, diversos setores da sociedade buscam compatibilizar ações de desenvolvimento econômico e conservação ambiental.

No município de Oriximiná-PA, região do Alto Rio Trombetas, encontra-se uma significativa gama de atores sociais: caboclos ribeirinhos, índios, comunidades urbanas e diversas comunidades remanescentes de quilombos, constituídas por descendentes de escravos fugidos no final do século XVII (ACEVEDO & CASTRO, 1998).

A região, coberta predominantemente pela floresta ombrófila densa, é considerada uma área prioritária para a conservação, possuindo duas unidades de conservação (UC's) com aproximadamente 800 mil hectares: a Reserva Biológica (REBIO) do Rio Trombetas e a Floresta Nacional (FLONA) Saracá-Taquera, administradas atualmente pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade — ICMBio. Concomitantemente a isso, observamos a atuação de uma grande multinacional do ramo de mineração com a extração da bauxita no interior da FLONA Saracá-Taquera: A Mineração Rio do Norte S.A (MRN).

Cada grupo social tem como base espacial e territorial de reprodução material e cultural a floresta amazônica, porém suas práticas são diferenciadas, aproximando-se ou afastando de formas de utilização sustentável em bases econômicas e sociais dos recursos naturais do qual

dispõem. Essas divergências sobre o uso e a concepção dos recursos, quando da sobreposição de territórios, geram uma série de situações conflitivas, na qual, a disputa pela legitimação da territorialidade dos atores envolvidos se apresenta com maior enfoque.

Essa situação conflitiva, em última instância, acaba por dificultar o processo de gestão da biodiversidade local de forma participativa, tendo em vista o desconforto causado pela utilização equivocada das políticas públicas da teia intrincada de leis, procedimentos e concepções que tratam da questão dos direitos territoriais quilombola e do sistema de unidades de conservação brasileiro.

No entanto, observando-se a legitimidade das diferentes matrizes culturas de conhecimento, apresentamos o etnoconhecimento quilombola materializado através do mapeamento participativo e do mapa êmico como um instrumento capaz de aproximar distintos conhecimentos em prol de uma gestão participativa da biodiversidade.

Buscamos, através deste ensaio, discutir a relevância da inserção das populações tradicionais — focando especialmente os remanescentes de quilombos — com seus conhecimentos empíricos na elaboração de estratégias e ações conservacionistas, através de métodos participativos que estimulem a produção e a sistematização desses conhecimentos.

Segundo Diegues & Arruda (2001), essas populações apresentam características em comum, utilizando de técnicas de manejo de recursos naturais de baixo impacto, de modos equitativos de organização social, com a presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis, liderança local e traços locais culturais peculiares que são seletivamente reafirmados e reelaborados. Além disso, esses grupos têm em comum o fato de possuírem interesses em manter ou em recuperar o controle sobre o território vivenciado. Mas, acima de tudo, estão dispostos a uma negociação: em troca do controle sobre o território, comprometem-se a prestar serviços ambientais.

A partir desse referencial, realizamos um estudo de caso na comunidade remanescente de quilombo Tapagem, localizada na microrregião do Alto Rio Trombetas, município de Oriximiná, Estado do Pará (Figura 1).

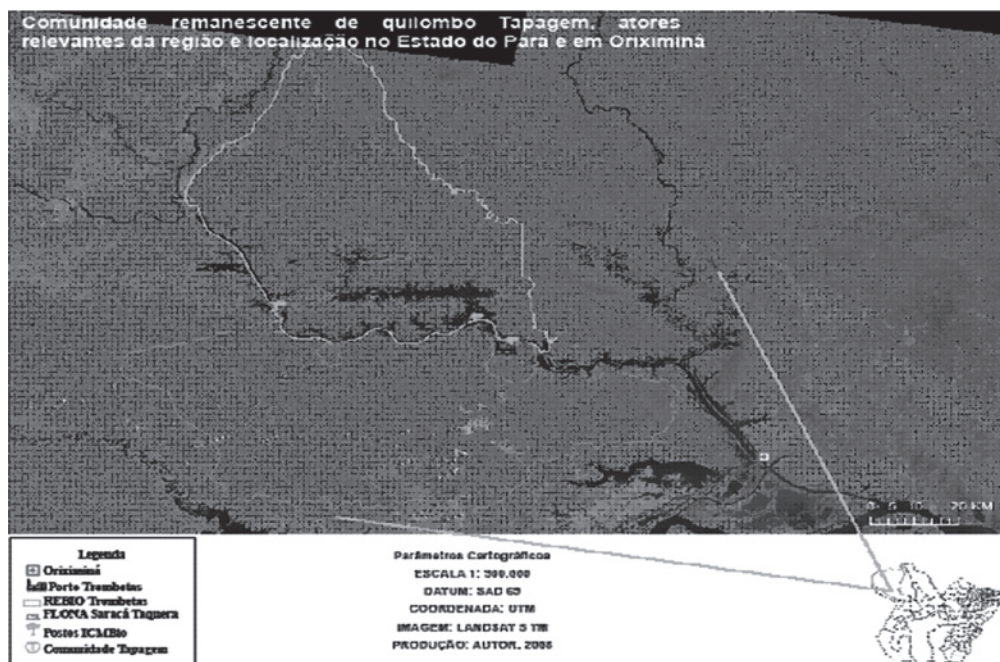


Figura 1: Localização da comunidade remanescente de quilombo Tapagem e sua inserção espacial no Estado do Pará e município de Oriximiná.

ABORDAGENS PARTICIPATIVAS NA GESTÃO DA BIODIVERSIDADE

Os métodos participativos surgem a partir de um posicionamento sociopolítico frente à emergência de um novo paradigma de desenvolvimento: a busca pelo desenvolvimento engendrado em bases sustentáveis nos diversos âmbitos da sociedade contemporânea. O desdobramento desse processo passa pelo aprimoramento da democracia, embasado em mecanismos de fortalecimento das diferentes identidades socioculturais componentes do Brasil como os remanescentes de quilombos, além do fomento à participação popular nas instâncias deliberativas.

A participação da sociedade nos processos de decisão envolvendo o meio ambiente e seus interesses tem sido uma constante nos últimos

anos. Pimbert & Pretty (2000) enfatizam o reconhecimento do papel do envolvimento comunitário nos processos de conservação no âmbito da gestão da biodiversidade, argumentando que, quando as comunidades não são envolvidas, os custos operacionais de manejo e conservação são altíssimos.

Theodoro (2005) entende a participação como mais do que uma ação mecânica de escolha de representante, mas uma tentativa de partilhar um lugar no mapa, criando uma identidade coletiva que, forma-se um tecido que as mantém unidas.

No Brasil, particularmente na Amazônia, muitas áreas destinadas à conservação dos recursos naturais são habitadas por populações indígenas, de seringueiros e castanheiros que dependem e mantêm esses recursos e, por isso, não devem ser excluídos fisicamente do parque e dos processos decisórios inerentes a sua gestão (BROWN, 1998).

Nesse sentido, a participação social na gestão de áreas protegidas se apresenta enquanto elemento fundamental para a sustentabilidade, na conservação da biodiversidade e do patrimônio natural. Essa perspectiva caminha ao encontro da chamada visão democrático-participativa, que enfatiza o potencial democrático e emancipatório da participação de diferentes atores sociais nas instâncias decisórias (IRVING, M *et al*, 2006).

No caso dos remanescentes de quilombos da comunidade Tapagem, observaremos adiante a relevância do fomento à participação dos comunitários na construção de estratégias de conservação e utilização sustentável dos recursos naturais, tendo em vista sua territorialidade construída com base em etnoconhecimentos ancestrais.

MAPAS PARTICIPATIVOS E MAPAS ÊMICOS: INSTRUMENTOS TECNOLÓGICOS PARA O ETNODESENVOLVIMENTO NA AMAZÔNIA

A Amazônia tem servido como objeto de tentativas governamentais — e mais recentemente não governamentais — de mapeamento. Como uma última fronteira (também) cartográfica, por conter grandes áreas formalmente “desconhecidas” ou pouco estudadas, diferentes iniciativas tem procurado registrar informações geográficas,

segundo diversas e muitas vezes conflitantes perspectivas como em áreas de fronteira, de reserva de recursos naturais, áreas de concentração da biodiversidade e de grupos com identidades culturais, étnicas, raciais ou sociais e seus territórios (ACSELRAD, 2008).

Observam-se em diversos países processos análogos, nos quais diversos pesquisadores tomam como objeto de reflexão aspectos que envolvam o mapeamento, focando geralmente em questões éticas e políticas, que conformam as representações cartográficas do território. Nesse sentido, discute-se o uso dos resultados dos mapeamentos pelos diferentes sujeitos políticos em complexas relações de poder, onde a apropriação territorial mostra-se relevante, como também a postura ética dos pesquisadores frente ao conhecimento tradicional espacial das comunidades em questão.

Almeida (2008) nos apresenta de forma mais incisiva a questão do modo de ocupação e utilização dos recursos como eixos norteadores, que nos apontam para a caracterização desses grupos diferenciados. O controle dos recursos básicos é feito geralmente de forma coletiva, através de normas específicas, que combinam o uso comum dos recursos, voltando-se, entre outras formas, para atividades únicas ou combinadas como a agricultura, o extrativismo, a pesca e o pastoreio realizados de maneira autônoma ou com base no trabalho familiar.

Observando sobre o prisma da conservação e reprodução da biodiversidade engendrada através dos conhecimentos tradicionais, podemos nos valer de saberes etnobiológicos e territoriais de forma a compatibilizar conhecimentos técnicos, acadêmicos e locais em busca do planejamento de matriz ecologicamente, culturalmente e economicamente sustentáveis. É nesse contexto de relevância dos conhecimentos espacializados que discutimos a prática de mapeamento participativo e do mapeamento êmico.

Por mapeamento participativo, entende-se um processo de espacialização e registro de conhecimentos provenientes de um determinado grupo acerca de seu ambiente vivido em seus diferentes aspectos constituídos a partir do trabalho coletivo dos atores envolvidos e com o auxílio de instrumentos tecnológicos como imagens de satélites, cartas e mapas.

Utilizando esse instrumento, podemos nos aproximar de práticas conservacionistas mais eficientes, tendo em vista a inclusão dos conhecimentos que os atores locais possuem sobre seu ambiente vivido, trabalhando com informações que refletem efetivamente a complexidade dos ecossistemas, incluindo as prioridades locais nos objetivos dos projetos de gestão da biodiversidade (NELSON & WRIGHT, 1996).

O mapeamento participativo do uso de recursos, por exemplo, vem sendo uma das ferramentas de diagnóstico mais utilizada para determinar elementos como área de uso de uma comunidade tradicional e/ou os recursos extraídos por ela, podendo oferecer melhor aproveitamento dessa interface entre o conhecimento empírico/tradicional, inovações tecnológicas e o conhecimento acadêmico, representando para o pesquisador uma maior confiabilidade nos dados gerados e informações mais complexas acerca dos usos de cada recurso natural (BROWN *et al.*, 1998; SCHMIDT, 2001; FERREIRA, 2004; VERDEJO, 2006; FOLHES, 2007 ; ALMEIDA, 2008).

Os mapas ênicos ou mentais são construídos a partir do conhecimento cognitivo, representados por um conjunto de informações que determinado grupo social possui sobre seu ambiente vivido em forma de desenhos de mapas que evidenciam o poder de conceituação das relações espaciais, que a maioria das populações possui, abstraindo-se de seu mundo natural através de uma linguagem simbólica. A percepção dos homens sobre seus mundos é sustentada pelo conjunto de informações que são proporcionadas pelo ambiente, através de um esforço imaginativo engendrado pelas necessidades momentâneas, sendo uma abstração da realidade (TUAN, 1980).

Desse modo, consideramos o mapa participativo e o mapa ênico como ferramentas metodológicas eficazes para o aprimoramento dos instrumentos de gestão e do banco de dados e informações dos determinados locais, tendo em vista seu potencial em termos de apreensão das percepções das populações tradicionais materializadas através de mapas e construídas de forma coletiva. Nesses termos, a população autora dos mapas tem uma maior facilidade de incorporar o sentimento de pertencimento nas esferas decisórias com seus conhecimentos sistematizados.

COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO TAPAGEM

Dentre as diversas categorias de populações tradicionais no contexto do município de Oriximiná, observamos as populações reconhecidas enquanto remanescentes de quilombos. Nessa região, encontra-se 33 comunidades descendentes de quilombos distribuídas ao longo dos rios Trombetas, Erepecuru, Cuminá e Acapu. Essa população é constituída pelos descendentes de escravos que, no século XVIII e XIX, fugiram dos cacaos, das fazendas de criar e de propriedades dos senhores de Óbidos, Santarém, Alenquer e Belém. Essas comunidades vivenciam o estabelecimento dos conflitos, como as invasões às suas terras a partir da década de 1970, intensificadas e representadas principalmente, no âmbito dos empreendimentos empresariais e estatais, com a instalação da MRN — que ocupou parte do território —, a criação da REBIO do Rio Trombetas e da FLONA Saracá-Taquera — impediu o acesso aos principais castanhais e implantou uma série de restrições —, a edificação pela Eletronorte de uma vila para a implantação da Hidroelétrica de Cachoeira Porteira, assim como a evolução da pecuária extensiva (ARQMO, 2005). De acordo com Acevedo & Castro:

“O quilombo enquanto categoria histórica detém um significado relevante e na atualidade é objeto de uma reinterpretção jurídica quando empregado para legitimar reivindicações pelo território dos ancestrais por parte dos denominados remanescentes de quilombos. As ações políticas movidas por esses camponeses na Amazônia, centradas na reivindicação de permanência na terra, têm destaque. Para esses grupos rurais a continuidade no território encontra-se ameaçada por frequentes invasões e expropriações por parte de empresas e do poder público. O território é condição de existência, de sobrevivência física para esses grupos negros do Trombetas que compartilham da mesma origem e elaboram uma unidade: de ser remanescentes de quilombos, com a qual estão identificados e são identificáveis por outros” (ACEVEDO & CASTRO, 1998: 10-11).

Uma das primeiras comunidades de remanescentes de quilombos a se estabelecer abaixo de Cachoeira Porteira, na microrregião do Alto Rio Trombetas, foi a comunidade reconhecida como Tapagem. A comunidade é formada por negros provenientes, em sua maioria, da descendência de

negros foragidos entre o final do século XVII e o século XIX no Alto Rio Trombetas, além de caboclos ribeirinhos da região do Região do Vale do Rio Trombetas (Gráfico 1).

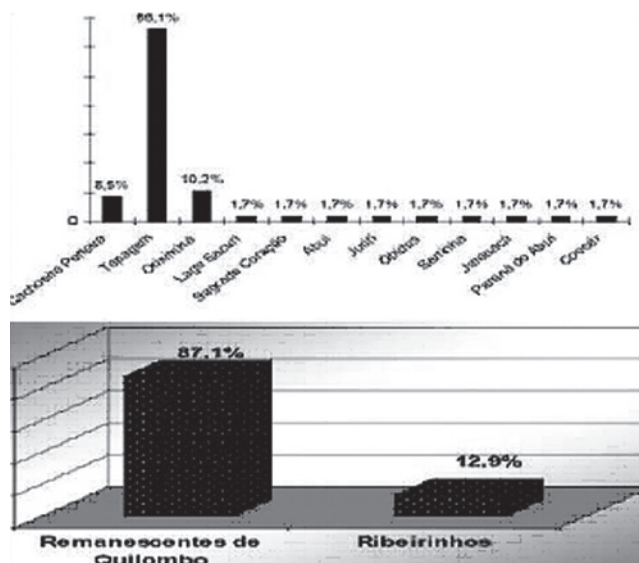


Gráfico 1: Porcentagem das localidades de origem dos comunitários da Tapagem e da autoidentificação étnica por parte dos comunitários. FONTE: BRASIL, 2006.

Na margem direita do Rio Trombetas, encontramos o Lago da Tapaginha e o Lago Grande da Tapagem, onde se observa uma ilha que comporta o barracão e a cozinha comunitária, a igreja, o campo de futebol, a base de comunicação intercomunitária via radiofrequência e o único telefone público via satélite. Atualmente, sua população é de 316 pessoas, subdivididas em 55 famílias, sendo 14 na Ilha Central e 41 dispersas.

Sua situação fundiária é bastante complexa, pois atualmente possui seu território¹ de uso e ocupação parte pertencente à REBIO do

¹ A região ocupada pelo núcleo da comunidade da Tapagem pertence oficialmente a FLONA Saracá-Taquera. A partir da localidade um pouco acima da Ilha Central, a contar da saída do Lago Grande Tapagem, no sentido montante do Trombetas, indo para o Lago do Comprido e do Redondo, inicia a área titulada com “Reconhecimento de Domínio Coletivo”, sob a posse da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos Mãe Domingas da Região do “Alto Trombetas I” (Abui, Paraná do Abui, Tapagem, Sagrado Coração de Jesus e Mãe Cué). Todas essas comunidades possuem o direito de uso da região, porém cada comunidade tem sua área de atuação específica de acordo com sua localização, observando-se ainda algumas áreas de uso comum dos recursos naturais como o Lago do Jacaré e o Lago do Farias.

Rio Trombetas² e a FLONA Saracá-Taquera³ e parte com reconhecimento de domínio do Governo do Estado do Pará⁴.

A partir da década de 1980, com as demandas advindas das pressões sobre seus territórios tradicionalmente ocupados, criam a Associação de remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná (ARQMO) e mais adiante, sua subdivisão para a microrregião do Alto Rio Trombetas: a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos Mãe Domingas, que comporta as comunidades Abuí, Paraná do Abuí, Sagrado Coração, Mãe Cué e Tapagem.

Com a criação da ARQMO, a luta pelos direitos dos quilombolas se institucionalizou. De acordo com seus representantes, no município de Oriximiná, das 33 comunidades remanescentes de quilombos localizadas ao longo dos rios Trombetas, Erepecuru, Cuminá e Acapu, 11 estão situadas nas duas unidades de conservação ambiental federal, que ocupam parte do território do município citado anteriormente (Brasil, 2004).

A comunidade Tapagem, enquanto remanescente de quilombo, possui forte relação com o meio ambiente, com influência indígena em vários aspectos, notadamente no uso de utensílios domésticos produzidos a partir de fibras vegetais, óleos e essências, bem como em sua alimentação, no consumo de quelônios (carne e ovos), dos pescados, caça, mandioca, batata-doce e da extração de castanha.

Segundo Funes (2004):

[...] os mocambeiros construíram sua resistência, tirando seu sustento, suas estratégias de luta, integração ao mercado local, através da produção extrativista da castanha e de óleos vegetais, garantindo-lhes certa autonomia, fatores que facilitariam a chegada de novos moradores nos quilombos (FUNES, 2004: 16).

Sua agricultura é baseada em pequenas roças individuais, onde são cultivados mandioca, milho, arroz, pimenta, abóbora, cana-de-açúcar, feijão e frutas variadas. Os moradores produzem farinha de mandioca, coletam castanha-do-pará, breu, cipó e copaíba. A pesca é uma das

2 Decreto Federal 84.018, de 21/09/197

3 Decreto Federal 98.704, de 27/12/1989

4 Governo do Pará. Decreto nº 5.273, de 3 de maio de 2002.

atividades mais importantes para a comunidade, sendo as espécies pescadas mais comuns o tucunaré e o pacu (ARQMO, informação verbal⁵).

Algumas comunidades de remanescentes de quilombos habitam a REBIO e coletam castanhas na área há mais de um século. Na área mais acessível, ao sul da UC, ficam vários castanhais e comunidades, localizados principalmente às margens do Lago Erepecu, do Lago Arrozal e Lago Araçá. Na área do Erepecu, vários castanhais como Vila Velha, Vila Veneza, Veado, Saia Velha, Água Verde, Ig. Candieiro, Ig. Preto, Ig. das Pedras, Rio Novo, Jauarí e Mungubal formam de fato extensas áreas quase que contínuas. As castanheiras da região do Trombetas, especialmente as do Erepecu e Acapu, são conhecidas por produzirem ouriços e sementes de grandes dimensões, quando comparadas com as de outras regiões da Amazônia (Brasil, 2004).

Além da extração da castanha-do-pará, as comunidades quilombolas utilizam outros produtos oriundos das matas, empregados na construção de moradias, utensílios domésticos, caça, pesca, alimentação e saúde. Entre os principais produtos destacam-se: os cipós (timbó, paxiubinha, ambé e titica), as palmeiras (ubim e inajá), além dos óleos (copaíba, andiroba, cumaru e pequiá), frutas (bacaba e açai) e resinas, a exemplo do breu (ACEVEDO & CASTRO, 1998).

A carne de caça, embora proibida pela lei de Lei 5.197/67 (Lei de Proteção à Fauna Silvestre) e considerada como crime ambiental pela Lei 9.605/98 (Lei de Crimes Ambientais), ainda é amplamente utilizada na região, entrando como componente da dieta alimentar, notadamente em períodos de coleta de castanha, respeitando-se o direito a subsistência. De acordo com alguns moradores, as espécies mais consumidas são cotia, paca, anta, veado, queixada, tatu, jabuti, macaco e algumas espécies de pássaros.

Em várias comunidades, a sobrevivência das famílias é complementada através de outros ganhos como salário de aposentadoria, pensões, serviços comunitários remunerados pela prefeitura (professores, serventes, técnicos de serviços gerais e barqueiros), além das atividades comerciais e outros serviços desenvolvidos pelos comunitários. Os negros se adaptaram às condições ecológicas da região, adequaram-se aos diversos

5 Informações obtidas através de conversa informal na sede da Associação de Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná – ARQMO, em agosto de 2007.

recursos alimentícios e suas sazonalidades, construindo aos poucos um calendário extrativo. No sentido de possibilitar sua reprodução, os negros se organizaram de forma coletiva no uso e na apropriação da terra, fixadas por leis socialmente construídas. Deste modo, construíam uma identidade por meio das práticas, concepções e princípios comuns (ACEVEDO & CASTRO, op.cit.).

ETNOMAPEAMENTO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA: MAPAS ÊMICO-PARTICIPATIVOS NA COMUNIDADE TAPAGEM



Figura 2: Comunitários expondo seu mapaêmico-participativo.

Os mapasêmicos, ou seja, aqueles realizados a partir do conhecimento cognitivo, buscam garantir uma participação local, trabalhar com dados relevantes, formar um quadro de referências para coletar e analisar as informações, dispor de dados qualitativos, além de facilitar a comunicação entre o pesquisador e as comunidades, por serem os mapas uma forma de linguagem muito antiga e de fácil assimilação (SHIMIDT, 2001).

O presente trabalho teve como principal objetivo a confecção de um mapaêmico-participativo (Figura 2) e de um mapa georreferenciado

feito integralmente pela comunidade que contemplasse o raio de atuação dela, seja nas atividades de caça, pesca ou coleta, servindo de balizamento para futuros projetos de desenvolvimento sustentável, valorizando seus conhecimentos culturalmente adquiridos.

Os principais objetivos do mapa são: instrumentalizar as comunidades para possíveis projetos que elas venham a elaborar; valorizar o conhecimento tradicional sobre seu território como forma de resgate cultural; compreender a representação espacial, relacionando-a com a cultura local; subsidiar processos socioeducativos e espacializar as “riquezas” de modo que as autoridades se interessem em auxiliar sua exploração e manejo de modo sustentável, guardando a autonomia e estimulando o processo emancipatório da comunidade.

No período de 20/08/2007 a 25/08/2007, foi feito um trabalho de campo para o município de Oriximiná. Nesse campo, foram realizados os contatos institucionais iniciais com a Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Turismo de Oriximiná (SMMATUR), a ARQMO e o ICMBio. Na sede da ARQMO, realizamos uma reunião para explanar os objetivos do trabalho e delinear os procedimentos seguintes com base na metodologia participativa os procedimentos seguintes como a escolha da comunidade a ser trabalhada.

No período de 26/01/2008 a 29/02/2008, realizou-se o segundo campo. Nesse campo, foram feitas uma série de atividades demandadas para a produção do trabalho. Três reuniões com representantes da ARQMO, objetivando a escolha da comunidade, sendo sinalizada de forma coletiva a comunidade Tapagem, além da aquisição de informações preliminares pertinentes ao trabalho como a dinâmica do uso dos recursos pelos diversos atores e entrevistas na cidade de Oriximiná, baseadas em algumas técnicas de sondeio PESA (GARRAFIEL *et al.*, 1999) com o Sr. Daniel Silva – um dos coordenadores da ARQMO –, além de outros representantes da associação.

Trabalhamos durante o período de 09/02/2008 a 24/02/2008 na comunidade de remanescentes de quilombo Tapagem. Todo o trabalho foi realizado com base em técnicas de abordagem participativa, compreendendo: sondeio (entrevistas informais em toda a comunidade, além das incursões às áreas de extração da castanha, tendo em vista a época de colheita que nos encontrávamos),

reuniões coletivas, oficinas de confecção do mapa mental participativo (FARIA *et al.*, 2006), oficinas de confecção dos mapas de utilização dos recursos e recursos de uso potencial (FERREIRA *et al.*, 2004), articulados às bases de imagens de satélite da região e a tabulação de espécies animais e vegetais utilizadas. Para isso, utilizamos técnicas de geoprocessamento com o auxílio do programa ARCGIS 9.2 (ESRI), compreendendo o georreferenciamento das imagens de satélite LANDSAT 5 TM utilizadas, a confecção de mapas e a vetorização de informações relevantes ao trabalho. Realizamos concomitantemente o registro de coordenadas geográficas de pontos de relevante interesse para o trabalho com o auxílio do Sistema de Posicionamento Global (GPS) Garmim Vista TM, além de cálculos sobre as áreas totais de utilização de cada recurso.

MAPA ÊMICO-PARTICIPATIVO

Para a confecção do mapaêmico, realizamos duas oficinas. A primeira oficina, realizada no barracão da comunidade, teve duração de 4 horas e contou com a presença de cerca de quarenta pessoas, entre jovens, adultos e idosos de ambos os sexos. Realizamos uma reunião com a comunidade Tapagem, a fim de explicar os objetivos do projeto, o conceito de mapas, a importância das escalas gráficas, das imagens de satélite e a utilização dos mesmos no manejo de recursos naturais, na identificação dos conflitos territoriais e na definição de propostas e prioridades locais. Essa etapa é provavelmente uma das mais importantes, pois enfatizamos a relevância da troca de conhecimentos entre os participantes da oficina e esclarecendo todas as dúvidas quanto ao andamento e a importância da pesquisa.

Depois dos esclarecimentos iniciais, foi dado início ao processo de mapeamentoêmico com a confecção de um rascunho em um quadro negro (Figura 3), pois isso facilita a realização de possíveis correções ao longo da oficina.

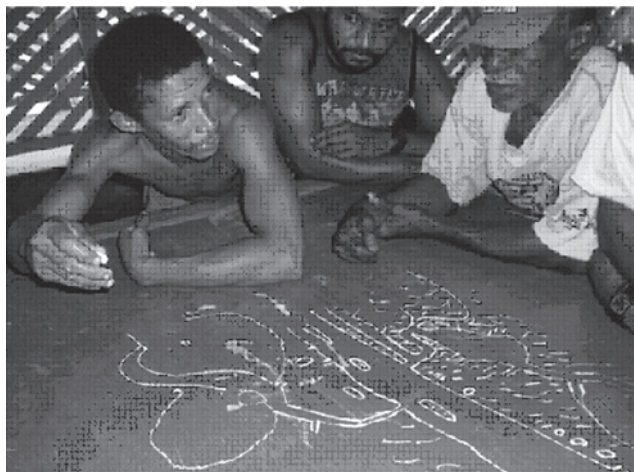


Figura 3: Execução do rascunho do mapa êmico no quadro negro.

A segunda reunião de confecção do mapa contou com a presença de trinta pessoas, o trabalho teve duração de 72 horas, devido ao forte engajamento dos comunitários para realizar o trabalho com o maior detalhamento que poderiam.

Após o término do rascunho do mapa no quadro negro, iniciamos a oficina de desenho em uma folha de papel 40 quilos, que corresponde a duas cartolinas juntas. Esta etapa foi fundamental para conhecer a percepção do ambiente na visão coletiva dos comunitários, tendo os desenhos, baseados na temática área de vivência e utilização dos recursos pelos quilombolas (Figura 4). Para esse momento, foi disponibilizado material de desenho, tais como: lápis colorido, giz de cera, lápis comum, borracha e apontador. Foi importante, nessa fase, o cuidado do pesquisador para que não influenciasse na forma ou no conteúdo do desenho, pois ao longo do processo, surgem muitas dúvidas e perguntas, mas as respostas não devem ser tendenciosas, sob pena de interferir negativamente na confiabilidade do trabalho.

Decorrido algum tempo de oficina, alguns comunitários solicitaram um segundo papel para juntar ao outro, devido à sua prévia percepção com relação à dimensão escalar do desenho, observando que necessitariam de mais área para a representação de seu território.

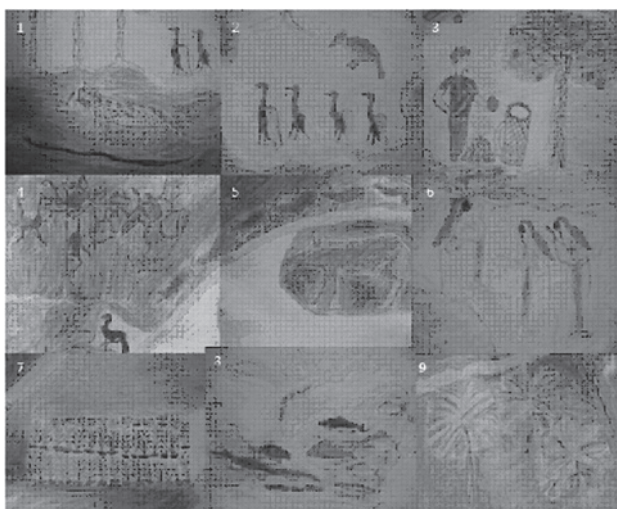


Figura 4: Destques do mapa êmico-participativo: 1- Onça pintada e cobra; 2- Aves e tatu; 3- Quilombola coletando castanha; 4- Bando de macaco-aranha, ave Jacú e porco do mato; 5- Porco do mato e Anta; 6- Araras; 7- Roçado; 8- Concentração de peixes em um lago próximo; 9- Açaizal.

MAPEAMENTO-PARTICIPATIVO COM AUXÍLIO DE IMAGEM DE SATÉLITE

Após a oficina de mapeamento êmico, iniciamos outra fase do trabalho. Ao longo de uma semana, respeitando o tempo local e seus afazeres cotidianos, realizamos pequenas oficinas com diferentes grupos de comunitários para a execução do mapeamento participativo com base em imagem de satélite LANDSAT 5 TM. Nessa etapa, os participantes da oficina indicam uma pessoa para ser o “mapeador”, enquanto as outras o auxiliam através de suas interpretações visuais e conhecimentos prévios das áreas. Sobre a imagem georreferenciada no tamanho A3, colocou-se uma folha plástica transparente de mesmo tamanho, onde o mapeador pudesse grafar os diferentes espaços classificados. O objetivo dessa etapa foi espacializar na imagem de satélite o uso dos recursos naturais. Durante esta fase, é normal surgirem várias dúvidas quanto ao tipo de uso do espaço em algumas localidades da imagem, que são solucionadas recorrendo às observações de campo atreladas aos pontos georreferenciados. Nesse sentido, para cada utilização ou recurso utilizado, foi atribuído uma folha transparente, a saber, as atividades de caça, pesca, agricultura, extrativismo de castanha-do-Pará, de recursos potenciais e da área total utilizada (Figura 5).

Ao final das identificações, confrontaram-se as diferentes classificações dadas pelos grupos, realizando uma reunião para definirmos o mapa final de cada aspecto. Juntamente com essa fase, procedeu a aplicação de uma lista em formato de tabela (Tabela 1) com o objetivo de identificar os tipos de uso do solo, os recursos naturais existentes na localidade, o tipo de uso dos recursos (frequência e quantidade), o período do uso e as espécies de cada recurso apontado na lista. Essa etapa é direcionada aos mais velhos, por serem os conhecedores do ambiente em que vivem há mais tempo, mas a participação dos jovens também é importante para a complementação dos dados.

Depois da classificação, os participantes do trabalho de mapeamento participativo se reuniram e chegaram a consensos sobre o produto final, além de construírem propostas para impulsionar e alavancar os potenciais identificados.

TABELA1: EXEMPLO DE TABULAÇÃO CONSTRUÍDA JUNTO AOS COMUNITÁRIOS: RECURSO PESCA.

No.	Nome (espécie) e Local Rio, Igarapé, Lago, Igapó e Paraná	Instrumentos Canico, Flecha, Pindá, Currico, Anzol, Espinhel, Zagaia	Alimentação, Venda, Ornamentação, Lazer	Inverno e/ou Verão	Intensidade de Pesca Muito ou Pouco
1	Tucunaré - L	A, P, Cu, F	A, V	I, V	M
2	Tiririca Grande - I	A, E	A	I, V	P
3	Aracu Casemiro - R, L, Ig	A, C, Z	A	I, V	P
4	Tambaqui - R, L, Ig	C, A, E	A, V	I	M
5	Pacú Anhangá - Todos	C, F, Z	A	I, V	M

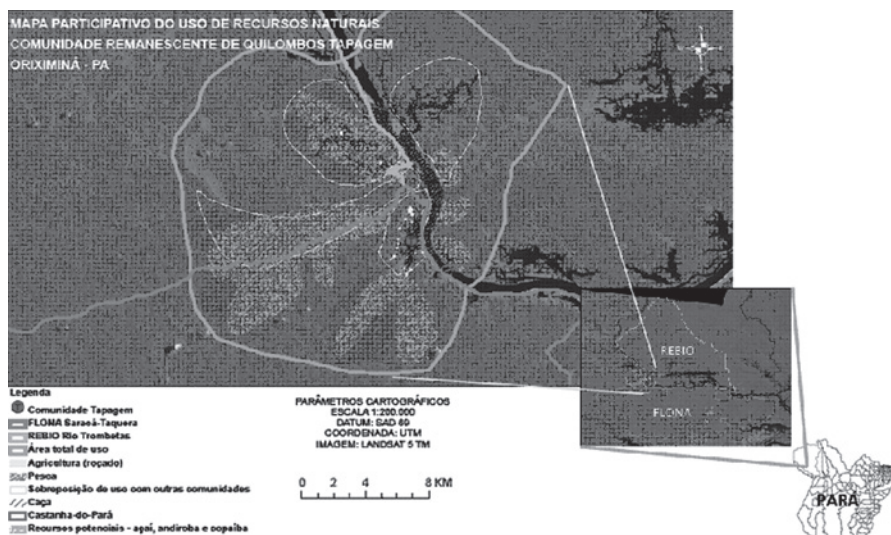


Figura 5: Mapa participativo sintetizando o uso de recursos naturais pela comunidade remanescente de quilombos Tapagem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com avaliações dos dados analisados, com os depoimentos dos representantes dos diversos atores envolvidos e com a reunião final com os comunitários, o trabalho de análise dos diferentes usos dos recursos naturais do território estudado, através do mapeamento participativo com os remanescentes de quilombos da comunidade Tapagem, coloca-se enquanto uma ferramenta útil para determinar elementos como área de uso de uma comunidade tradicional, sobreposição de usos com outras comunidades e os recursos extraídos por ela, auxiliando o processo de conservação, monitoramento, gestão e utilização adequada da biodiversidade em seus territórios e nas UC's, tendo em vista a incorporação do conhecimento local do ambiente vivido e as práticas de manejo sustentável dos recursos naturais por parte de populações autóctones.

No que concerne à análise espacial feita do território vivido e utilizado pela comunidade Tapagem, chegamos aos seguintes valores observados na Tabela 2:

USOS	HECTARE (Ha)	NÚMERO DE ESPÉCIES ENCONTRADAS
Área total	42.300	_____
Área com sobreposição de uso por outras comunidades	10.860	_____
Extrativismo de Castanha	26.600	_____
Pesca	5.741	52
Caça	13.513	44
Agricultura	32	53
Recursos potenciais e extrativismo geral	10.657	71

Tabela 2: Identificação dos usos, áreas e quantidade de espécies.

Dessa forma, o mapeamento participativo pode oferecer subsídios à formulação de políticas públicas, ao reconhecimento e valorização dos conhecimentos tradicionais, a promoção da autonomia econômica das comunidades quilombolas — tendo em vista o auxílio à sistematização de conhecimentos para a otimização do manejo dos recursos naturais de seu território —, o resgate e conservação da memória coletiva e consequentemente o etnodesenvolvimento.

AGRADECIMENTOS

A todos os comunitários da Tapagem, executores do trabalho coletivo que com muita dedicação e conhecimento genuíno deram vida a este projeto; ao apoio irrestrito da Associação de Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná — ARQMO, da Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Turismo — SMMATUR, da Unidade Avançada José Veríssimo — UAJV da Universidade Federal Fluminense no município de Oriximiná, do Laboratório de Ecologia de Biogeografia (UFF, Niterói), do Programa de Pós Graduação em Ciência Ambiental (PGCA-UFF) e do The Large Scale Biosphere-Atmosphere Experiment in Amazonia (LBA).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACEVEDO, Rosa M. & CASTRO, Edna. Negros do Trombetas – Guardiães de Matas e Rios. 2ª. ed. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998;

ACSELRAD, H. (org.). Cartografias Sociais e Território. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2008;

ALMEIDA, A. W. B. Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. 2ª.ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008;

_____. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Série de fascículos com o uso de mapeamento participativo junto à populações tradicionais. Manaus: PPGSCA-UFAM, FAPEAM-CNPq, 2008;

ARQMO. Projeto Manejo dos Territórios quilombolas. Associação dos Remanescentes de quilombos do município de Oriximiná. Disponível em: www.kuilombo.org.br. São Paulo: CPI, 2005. Acesso em: 27/03/2007;

BECKER, B. K. Ciência, Tecnologia e Inovação para conhecimento e uso do patrimônio natural da Amazônia. In: Seminários Temáticos para a 3ª. Conferência Nacional de C, T & I. Revista Parcerias Estratégicas. Nº 20. Junho de 2005;

_____. Amazônia: Geopolítica na virada do III Milênio. Rio de Janeiro: Garamond, 2006;

BRASIL. MMA. MAURY, C. M (org.). Biodiversidade Brasileira. Brasília: MMA/SBF, 2002;

_____. Plano de Manejo da Reserva Biológica do Rio Trombetas, Estado do Pará. Brasília, Julho de 2004;

_____. MMA. IBAMA-DIREC. Projeto povos do rio. Cadastro de comunidades quilombolas e ribeirinhas localizadas no interior e entorno da reserva biológica do rio trombetas – Oriximiná – Pará. Porto Trombetas: Núcleo macaco-prego de vivências ambientais e culturais, 2006;

BROWN, I. F. *et al.* Mapa como ferramenta para gerenciar recursos naturais: um guia passo-a-passo para populações tradicionais fazerem mapas usando imagens de satélite. Rio Branco: Brillhograf, 1998;

DIEGUES, A. C. (org). ETNOCONSERVAÇÃO. Novos rumos para a conservação da natureza. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB-USP, 2000;

FARIA, A. A. C. & NETO, P. S. F. Ferramentas do diálogo – qualificando o uso das técnicas do DRP: diagnóstico rural participativo / Andréa Alice da Cunha Faria e Paulo Sérgio Ferreira Neto. – Brasília: MMA; IEB, 2006;

FERREIRA, W. I. *et al.* *Mapeamento Participativo Para Desenvolvimento sustentável*. In: VI Congresso Brasileiro de Geógrafos, Goiânia 2004;

FOLHES, R. T. Mapeamento Participativo Socioambiental de Comunidades Remanescentes de Quilombos. Santarém: PSA, 2007;

FUNES, E. A. Mocambos do Trombetas – História, Memória e Identidade, 2004. Disponível em: <http://www.ub.es/afroamerica>. Acesso em: 23/05/2007;

GARRAFIEL, D. R. *et al.* Manual da Metodologia Pesa: uma abordagem participativa. Acre: PESACRE, 1999;

IRVING, M *et al.* (org.). Áreas Protegidas e inclusão social: construindo novos significados. Rio de Janeiro: Fundação Bio-Rio: Núcleo de Produção Editorial Aquários, 2006;

IRVING, M *et al.* Construção de governança democrática: Interpretando a gestão de parques nacionais no Brasil. In: IRVING, M *et al.* (org.). Áreas Protegidas e inclusão social: construindo novos significados. Rio de Janeiro: Fundação Bio-Rio: Núcleo de Produção Editorial Aquários, 2006;

NELSON, N & WRIGHT, S. Participation and Power. In: NELSON & WRIGHT, S. Power and Participatory Development. Theory and Practice. Ed. Intermediate Tachnolgy Publications, 1995;

PIMBERT, M. P. & PRETTY, J. N. Parques, Comunidades e Profissionais: Incluindo “Participação” no Manejo de Áreas Protegidas. In: DIEGUES, A. C. (org). ETNOCONSERVAÇÃO. Novos rumos para a conservação da natureza. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB-USP, 2000;

SCHMIDT, M.V.C. Etnosilvicultura Kaiabi no Parque Indígena do Xingu: Subsídios ao manejo de recursos florestais. Dissertação de Mestrado. USP, São Carlos, 2001;

THEODORO, S. H. (org.). *Mediação de Conflitos Socioambientais*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005;

THUAN, Y. *Topofilia. Um estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio Ambiente*. São Paulo: Ed. Difel, 1980;

_____. *Espaço e Lugar. A perspectiva da Experiência*. São Paulo: Difel, 1983;

VERDEJO, M. E. *Diagnóstico Rural Participativo: Guia Prático DRP*. Secretaria da Agricultura Familiar, Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA, 2006.

DESENVOLVIMENTO QUILOMBOLA E DESENVOLVIMENTO TURÍSTICO: INCERTEZAS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SIBAÚMA

AUGUSTO CARLOS MAUX

RESUMO

O litoral do Rio Grande do Norte passa por um momento de instalação de grandes projetos da indústria turística, que operam numa lógica de ocupação de áreas antes pouco valorizadas, o que tem como consequência a desterritorialização das populações tradicionais. Sibaúma, comunidade quilombola certificada pela Fundação Cultural Palmares desde 2005, é um desses grupos. Pretendemos analisar suas formas características de enfrentamento político e seus conhecimentos tradicionais do território como atributos para uma objetivação por parte da comunidade de um projeto comum de desenvolvimento. Vimos que os diversos campos sociais que orientam as transformações socioambientais da região (empresários, turistas estrangeiros, poder público municipal) debatem em termos que fogem ao repertório dos quilombolas. Desta forma, ergue-se uma grande barreira na ativação dos conhecimentos tradicionais como elementos para balizar seu cálculo do futuro; o dever do grupo.

INTRODUÇÃO

Este ensaio baseia-se numa pesquisa que realizei durante os anos 2006-2008 na comunidade quilombola de Sibaúma, litoral sul potiguar. Aqui buscarei analisar as evidências etnográficas no que concerne à reconstrução do território ocupado pelo grupo, de acordo com os principais projetos em pauta: titulação enquanto território quilombola e adequação do mesmo à expansão da economia de turismo, fenômeno este que ocorre sistematicamente pelo litoral do estado.

Sibaúma possui aproximadamente 140 unidades familiares nativas e 30 demais residentes, com amplo acréscimo na temporada do verão devido ao influxo dos veronistas – oriundos de diversas regiões potiguares que ficam em suas casas de praia principalmente durante o mês de janeiro. A quase totalidade das casas mais próximas à praia não pertence mais aos quilombolas.

Ecologicamente, o território é bem variado: temos ao norte as barreiras (falésias); ao sul a boca da barra (foz do rio Catu, delimitando Sibaúma com Barra de Cunhaú); junto ao rio Catu o mangue (resquício de área de manguezal, hoje tomado quase que absolutamente pela carcinicultura praticada por agentes externos); a praia; as terras agricultáveis de paú, ocasionalmente chamada terra santa; a mata próxima à vila, contando ainda com grande diversidade de espécies; outra fração de mata composta principalmente por cajueiros, próxima às falésias; a terra devastada pela plantação intensiva de cana-de-açúcar; e as terras de arisco, mais ao oeste.

Desde nossa chegada em campo, discute-se localmente e em vários sítios na internet a vinda de um empreendimento de turismo em Sibaúma, com porte suficiente para ser percebido no geral como uma transformação radical na região. Chama-se comumente de Nova Pipa – seja no nome mesmo do empreendimento proposto ou no discurso já regional de que Sibaúma vai se tornar uma nova pipa. Paralelamente, outras instalações menores vêm sendo erguidas em Sibaúma.

Segundo o ordenamento jurídico estatal, atualmente Sibaúma é uma comunidade quilombola certificada pela Fundação Cultural Palmares, em processo de regularização fundiária junto ao INCRA. Distrito do município de Tibau do Sul-RN, ocupa a extremidade sul do mesmo,

fazendo fronteira com os municípios de Canguaretama e Vila Flôr. Conta com aproximadamente 800 habitantes, é área urbana¹. Situa-se em sua totalidade na Área de Proteção Ambiental Bonfim-Guaraíras, sob a responsabilidade do governo do Estado do Rio Grande do Norte, e uma porção da faixa norte de seu território pertence ao Parque Estadual da Mata da Pipa.

Seguindo o raciocínio exposto, nosso objeto de pesquisa consiste na inscrição numa comunidade tradicional potiguar – no caso, a comunidade quilombola de Sibaúma – no contexto dos grandes projetos de turismo. Reforçamos a idéia de que cada grupo possui uma realidade distinta, trazendo variáveis indispensáveis a uma boa apreensão dos impactos socioambientais em seu território. São aspectos culturais condicionantes (WOLF 1999) do processo de transformação social pelo qual passa o grupo. Desta forma, pensamos o usufruto do território como um ponto de barganha onde se articulam as noções de território, emprego e futuro dos sibaumenses.

A comunidade é beneficiada pelo Projeto Capoeirando na Escola, junto à prefeitura municipal de Tibau do Sul; pelo Programa Fome Zero, junto à CONAB pelo Programa Fome Zero; pelo Projeto Tamar, junto a Petrobras e ao IBAMA. O município de Tibau do Sul é pioneiro nacional no Projeto Orla, um projeto de gestão integrada entre os mais diversos setores governamentais.

Nossa etnografia focalizou-se em entrevistas abertas, em especial com os membros de uma das associações, em especial com integrantes da Associação dos Remanescentes de Quilombas da Praia de Sibaúma, e acompanhamento de reuniões. Essas, realizadas como regra na escola da localidade, são um ponto onde afloram nitidamente os conflitos em Sibaúma. Buscamos participar de todas realizadas no período da pesquisa, atentando para o choque entre os diversos interesses e procedimentos presentes no jogo de percepções e usos do território.

Contextualizar um problema social complexo requer a pensar variáveis observadas em níveis diversos da vida social, desfazendo-nos de qualquer descontinuidade arbitrária. Buscaremos aqui a articulação entre cultura, economia e política para cumprir o desafio de fornecer um panorama onde possamos situar heurísticamente nossa pesquisa.

1 A variável (urbano, rural) é determinada pelo poder municipal. Tal posicionamento é coerente com a aproximação deste nível de governo com a expansão imobiliária.

MEMÓRIA E IDENTIDADE

A etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar) (OLIVEIRA FILHO 1998: 64)

Desde o início dos anos 2000, as populações tradicionais potiguares vêm redescobrando sua memória, organizando-se coletivamente e pleiteando políticas que contemplem seus interesses ligados ao uso e ocupação do território, sejam elas indígenas ou quilombolas. Ao mesmo tempo, profundas transformações econômicas afetam a vida cotidiana dessas populações, como recentemente o *boom* da carcinicultura e do turismo. Inicialmente deslocadas do poder público, aos poucos tais atividades vêm sendo reguladas pelo Estado, após pressão de entidades da sociedade civil. Dentre estas entidades, temos as associações comunitárias das populações tradicionais.

Tal fenômeno está diretamente relacionado ao reconhecimento da diversidade brasileira a partir do texto constitucional mais recente, datado de 1988 – onde também se assegura a regularização territorial dos grupos tradicionais. Como sendo uma solução relativamente recente para um problema antigo, convém recapitular como foram tratados os grupos de condição étnica diferenciada ao longo da história pós-monárquica.

Com a homogeneização proposta pelo Estado liberal pós-monárquico, buscou-se apagar da memória não apenas o passado de dominação dos africanos e indígenas pelos europeus, como também a própria distinção étnica no Brasil, radicalizando uma proposta iniciada na fase colonial. Efetivamente, podemos observar que era proibido ser negro, já que mesmo abolida a escravidão, manifestações relacionadas às culturas africanas, como a capoeira e o candomblé, eram oficialmente criminalizadas e regularmente perseguidas pela polícia. Paralelamente, instituiu-se o “crime da vadiagem”, que justificava trancafiar aqueles que não trabalhavam, com óbvios resultados sobre os ex-escravos que viviam desempregados nas cidades. Florestan Fernandes pesquisou mais a fundo o problema, demonstrando haver um “mito da igualdade racial” (FERNANDES 1965) fabricado na sociedade brasileira. Antes elemento fundamental do sistema social, adquiria um papel secundário ou mesmo

inexistente: “Perdendo sua importância privilegiada como mão-de-obra exclusiva, ele (o ex-escravo) também perdeu todo o interesse que possuía para as camadas dominantes” (FERNANDES op. cit.:18).

Trazendo a problemática em nível regional, vemos que a ideologia criticada por Fernandes mostra-se presente em nossos estudos históricos. Muito pouco se sabe, na história oficial, sobre os relacionamentos inter-étnicos na formação dessa região, além de que os brancos escravizavam negros e índios. Mas tal passado é pouco lembrado tanto pelas populações tradicionais quanto pelos textos dos folcloristas (que, afinal, foram os que escreveram sobre a história do Rio Grande do Norte). Conforme afirmado em extenso artigo sobre o obscurecimento étnico na unidade da federação em questão:

No Nordeste, e ainda mais no Rio Grande do Norte, a história foi primeiramente escrita fora dos contextos acadêmicos e, essencialmente, pelas elites locais que tentaram apagar, a todo custo, as especificidades étnicas ao longo dos séculos. (CAVIGNAC 2003: 2)

Não podemos, entretanto, concentrar na história escrita os créditos do que a autora chama de “etnicidade encoberta”. Também a seletividade situacional da memória dos grupos tradicionais (ARRUTI 2006) faz com que eles próprios tomem parte nesse pacto de silêncio sobre o passado potiguar. Como revela Cavignac mais adiante no mesmo raciocínio:

De maneira geral, os ‘negros’ silenciam a história – não tão remota – da escravidão, para enfatizar a luta pelos direitos da ocupação imemorial do território, afirmando assim sua autoctonia. (CAVIGNAC, op. cit.: 28)

Podemos inferir que a situação desprivilegiada dos grupos remanescentes de escravos perante o que chamamos aqui de elites², é estrategicamente narrada com diferentes vozes, confluindo para a negação de uma história diferenciada.

2 Tratamos por “elites” os segmentos da sociedade economicamente privilegiados – enfatizando que o aparelho estatal norte-riograndense vem sendo persistentemente ocupado por proprietários de terras. Como visto na pesquisa: Walter Soares e *Milson Andorinha* (Milson dos Anjos Silva), os proprietários mais lembrados durante as situações de campo, foram respectivamente prefeito de Extremoz e gerente estadual da antiga Companhia Brasileira de Alimentação (atual CONAB). Membros da família de Teódulo Câmara, último proprietário do Engenho Sibaúma, ocuparam também cargos como Chefe de Polícia e Deputado Estadual.

Mas isso não significa que inexista um conjunto de narrativas que memore o passado de diversidade étnica da região do Cunhaú. Nos municípios de Vila Flôr, Goianinha, Tibau do Sul e Canguaretama ocorrem várias dessas narrativas míticas. São memórias que tratam dos povos indígenas, dos negros escravizados, dos portugueses e dos holandeses que ocuparam a região no sec. XVII. A que chama mais a atenção é a narrativa dos sete buracos (OLIVEIRA 2003), que conectariam com seus túneis assombrados vários pontos da região, entre eles Sibaúma, Catu, Vila Flor, Guaraíras. São regiões outrora territorializadas pela administração colonial, persistindo interligadas no mito.

É um registro, ainda que sem uma objetivação nítida na forma como é contado atualmente, de um processo de territorialização forçada. Por territorialização tratamos do:

...processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (OLIVEIRA FILHO 1998:55)

A operacionalização de narrativas em um projeto de territorialização, entretanto, é freqüentemente latente, sendo instrumentalizado ocasionalmente em Sibaúma (emergência étnica quilombola) e em Catu (indígena). Ficam os sete buracos como uma memória de um fenômeno que, séculos depois, torna a agir. Isso porque, quando se levou a sociedade brasileira a reconhecer através do Estado suas diferenças, concomitantemente se apelou ao efeito mais crítico do processo de obscurecimento étnico: a expropriação de terras.

Numa visualização mais categórica do que vimos em Sibaúma, termos como “espaço” e “memória” ganham maior plausibilidade quando articulados entre si. Tal articulação revela-se cabível principalmente porque é dessa forma imbricada que a população de Sibaúma opera ambas as categorias, como veremos com mais detalhes no decorrer deste texto.

Este fenômeno coaduna-se com o pensamento de Maurice Halbwachs, quando invoca o meio material como uma “sociedade silenciosa” (HALBWACHS 2004: 138). Nela está impressa uma memória

espacial: caracteres lidos cotidianamente pelo grupo com que interagem. Às vezes, por força da ocasião ou curiosidade de algum pesquisador, essa leitura é feita em voz alta. Está aí o principal material empírico deste capítulo, e sobre ele pesarão as seguintes interrogações:

Quando é evocado, ou seja, em que situações o exercício da memória sobre o espaço torna-se pertinente? E, não a evocando, sob que circunstâncias a silenciam? O que tais memórias revelam sobre as transformações recursivas pelas quais passaram o grupo e seu espaço?

UMA COMUNIDADE LITORÂNEA

Numa comunidade com centenas de membros, ocorre freqüentemente uma gradação da memória entre os indivíduos. Com efeito, alguns se especializam precocemente enquanto depositários da memória coletiva, concorrendo com o senso comum de que tal posição caberia aos mais velhos.

Dorivaldo Alves Leandro se auto-intitula um desses especialistas. Afirmou ele, em mesa-redonda³ com representantes de diversas comunidades quilombolas potiguares:

Bem, eu historiei toda Sibaúma, comecei em '94

O que de fato chamou mais a atenção em sua fala do que a supostamente surpreendente precocidade do representante⁴ de Sibaúma foi a seguinte fala:

Bem, então Sibaúma é totalmente diferente de qualquer outra comunidade porque ela é uma comunidade litorânea. Nas comunidades litorâneas a miscigenação acontece muito rápido. Hoje se você ver Sibaúma não tem mais característica nenhuma da Sibaúma que era 25 anos atrás. A coisa acontece do dia pra noite então muda tudo.

Em poucas palavras, Dorivaldo trouxe à tona um quadro de transformações que percorreu o litoral potiguar nos últimos anos,

³ Parte da programação da Semana de Antropologia 2006, promovida pelo Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

⁴ Presidente de uma das Associações étnico-comunitárias, a ASCOQUISIBA.

conforme visto no capítulo 1. Destaca-se a percepção do tempo diferenciada em torno de sua peculiaridade espacial frente aos colegas quilombolas das demais comunidades: a comunidade litorânea seria mais acelerada, viveria em outro ritmo, de constante mudança. Incompatível com a operação dos quilombos pelo governo federal, segundo Dorivaldo:

Nós estamos vivendo uma situação muito difícil porque 99% da comunidade não quer essa história das terras. Porque priva, é, mantém tudo de uma comunidade quilombola de se parecer uma comunidade mais fechada. Hoje, inclusive, é impossível dizer que Sibaúma será uma comunidade fechada. Em busca de conhecimento, eu tive que sair visitando as comunidades, fui na Bahia, fui em Palmares, na cidade da Paraíba, onde viveu Zumbi [lista várias comunidades da região] Mas aí dá para ver que uma comunidade litorânea não dá nunca mais para ser uma comunidade voltada ao elemento para quilombolas. Primeiro, a comunidade, o pessoal praieiro já não é trabalhador como o pessoal trabalhador da agricultura. Que na verdade é agricultura e pescaria. Meu pai também é pescador, foi o primeiro pescador da... E hoje, vê se alguém quer ir trabalhar na agricultura lá. Não vai!

A persistência de alguns caracteres de um passado, onde a agricultura coexistia com uma atividade pesqueira, é negada: a agricultura teria se tornado fora de contexto, pessoas não queriam mais trabalhar como agricultores. Em consequência disto, incompatível com uma comunidade quilombola tal qual idealizada pelo representante.

Essas dissociações foram veementemente contestadas no mesmo momento, por Seu Juarez. Este utilizava o argumento de trabalho tradicional de uma forma positiva, chegando a atacar Dorivaldo com uma crítica recorrente no Rio Grande do Norte: Esse aqui nunca pegou numa enxada.

As lógicas de divisão do território foram bastante alteradas nas últimas décadas, e essas transformações estão delineadas no discurso dos mais velhos, como seu Modesto:

A fazenda de papai, ele levantava o dedo eu sinto muito, terra não tinha dono. Adespois foi que pegaram tudo, destruíram. Terra não tinha dono não

Não obstante a venda das terras, a reconfiguração do espaço se deu de maneira conflituosa em vários casos. Tais conflitos eram marcados pela fortuna material dos agentes externos que atuaram em Sibaúma. Assim narra seu Pelé, enfatizando investimentos que deixaram marcas profundas no ambiente de Sibaúma:

Não faz pra gente que é pobre, fica difícil pra pagar, mas quem tem dinheiro? Homem, investiram com cana por todo canto...

Então ele tinha muito dinheiro botou os capangas que era pra tirar todo mundo daqui que era pra ficar com Sibaúma toda mas ele não conseguiu.

Há conflitos mais “clássicos”, narrados abertamente e de forma bem distribuída pela população mais velha. Não adentraremos em cada um, mas destacamos as tentativas de espoliação realizadas por latifundiários na época de Café Filho, que resultaram numa efêmera divisão entre Sibaúma de baixo e Sibaúma de cima. Outros conflitos são contados de forma mais seleta entre o grupo, emergindo apenas em raras situações: são as pequenas disputas internas por roçados e as várias pendengas com a população vizinha de Pipa, os pipeiros. Apesar da concordância geral dos limites de Sibaúma, eles nem sempre foram os atuais, e alguns sustentam que faixas de terra foram tomadas pela população de Pipa, várias décadas atrás. Encontramos nos registros essa menção de Seu Pelé, sem maiores especificações:

Isso aqui era perseguido demais, o pessoal de Pipa queria tomar isso aqui.

Paralela à memória dos conflitos, há uma positivação de um tempo de fartura, quando havia um excedente de alimentos obtidos em atividades tradicionais. O fim dessa época é relacionado com a degradação do ambiente, como a devastação do manguezal pelo viveiro de camarão e dos roçados para a plantação de cana-de-açúcar. O território atual é considerado inadequado para a continuidade de várias atividades produtivas tradicionais, com a exceção da pesca. A agricultura está praticamente abandonada, e sobre essa questão ouvimos que se for trabalhar aqui, só dá para viver sendo pescador. Os mais velhos não possuem grandes expectativas de uso do território.

Temos então que o passado é construído de acordo com as perspectivas do presente. Para uma perspectiva mais jovem, a memória de seu espaço adquire tonalidades negativas:

Eu vou contar aqui sobre as terra de Sibaúma. Que, há muito tempo atrás, foi vendida muito barato, assim... Esses empresários que estão lá agora compraram muito barato. Até por garrafa de cana teve algumas terra que foi trocada, entendeu? Eu acho uma justiça de Deus o que ta acontecendo agora, que a terra vai ser devolvida para gente se Deus quiser, eu to batalhando com todas minhas forças, né.⁵

O sentimento de perda é o mais associado ao território. Sem enxergar avanços, e sim um confinamento, o ressentimento quanto à presença de empresários que compraram suas terras advém de sua percepção enquanto prejudicado pela ação dos mais velhos.

Decerto, se confrontarmos depoimentos dos mais velhos e dos mais jovens, vemos uma grande ruptura quanto ao pensamento acerca do território. A mocidade de Sibaúma nunca trabalhou na terra, e as opções produtivas estiveram restritas ao ambiente mais propriamente litorâneo: alguns trabalharam, quando crianças, na coleta de algas marinhas para a indústria de cosméticos – prática generalizada no litoral potiguar na década de 1980 (WOORTMANN 1991), e muitos ainda hoje realizam a pesca artesanal. A significação territorial, para os jovens, é fundamentalmente diferente da dos velhos.

Há, para eles, uma virtualidade no meio material: situam-se entre uma época em que seus pais trabalhavam a terra e outra de novas conotações – ainda em disputa – de todo o espaço de Sibaúma. Desta forma, num meio material onde o que se lê é o confinamento escrito por suas mãos, lado a lado com marcas passadas de trabalho precário e marcas futuras de trabalho incerto. Outro fator preponderante sobre a leitura que fazem de seu espaço: trabalham em outra localidade.

Pipa, praia pólo de turismo internacional na região, concentra a maior parte dos empregos da juventude de Sibaúma. O quadro atual de Pipa contempla uma diversidade de fronteiras, de intersecções do grupo com pessoas de vários países.

⁵ Fala de Tiago Cruz, jovem liderança de Sibaúma, proferida durante Oficina Afro-brasileira promovida pelo Núcleo Câmara Cascudo de Estudos Norte-riograndenses, em outubro de 2007.

Um grau de fascínio foi percebido entre os jovens. Quando perguntei a um quilombola como uma localidade com aquela população só possuía escola até o 1º grau fundamental, ele respondeu que organizara com demais membros de sua associação, a ARQPS, um abaixo-assinado pedindo a ampliação da escola até séries mais avançadas. Alegou ter sido uma tentativa frustrada, já que as meninas se recusavam a assinar, elas queriam mesmo estudar em Pipa.

DISPUTAS SIMBÓLICAS

Como podemos ver, ocorre em Sibaúma uma re-organização simbólica dos vários elementos que compõem o território. Constatamos que existem propostas variáveis e distintas de como ressignificar cada item do território de Sibaúma. A tartaruga, antigo produto de pesca, foi induzido através do campo político nacional para se tornar hoje uma item de conservação, possivelmente também de geração direta ou indireta de renda.

Baseamos nosso raciocínio na teoria de disputas simbólicas de Pierre Bourdieu. Este afirma que :

Compreender a gênese social de um campo, e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se gera, é explicar, *tornar necessário*, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não-motivado os actos dos produtores e as obras por eles produzidas e não, como geralmente se julga, reduzir ou destruir. (BOURDIEU 1996:69)

Dentre os vários campos sociais que atuam nessa elaboração, pudemos delinear com alguma segurança as proposições simbólicas de um Estado Nacional, de uma concepção tradicional do território, do campo político local, do empresariado de turismo e dos mediadores nativos. Recolhemos no item de mediação os discursos da ASCOQUISIBA, pois esta associação é a que via de regra realiza as mediações com os demais campos do quadro. Ressaltamos que:

a forma como a mobilização de grupos étnicos na acção colectiva é levada a cabo por líderes que prosseguem um empreendimento político, não sendo, portanto, uma expressão directa da ideologia cultural do grupo ou da vontade popular. (BARTH 1994: 21)

A ARQPS possui concepções diametralmente opostas das da ASCOQUISIBA, esta com nítida preferência pela concepção tradicional, mas de uma forma re-elaborada bastante específica que não tratarei neste trabalho. Suas mediações com as esferas de poder concentram-se, mais recentemente, em políticas culturais.

Diante disto, propomos o seguinte quadro para situar a disputa classificatória pelos elementos simbólicos que compõem o território de Sibaúma:

QUADRO 01: DISPUTA CLASSIFICATÓRIA DO TERRITÓRIO

Elemento do Território	Estado Nacional	Concepção Tradicional	Campo Político Nacional	Empresários do Turismo	Mediadores Nativos ASCOQUISIBA
Parque Estadual da Mapa da Pipa	Unidade de conservação	Mato (coleta, caça, roçados)	Controle estadual	Limite à expansão da atividade	Área tomada pelo governo
Área Desmatada	Terra Quilombola	Mato (coleta, caça, roçados)	Nova Pipa	Nova Pipa	Terra para o desenvolvimento
Praia	Área da União	Espaço de Socialização. Pesca	Projeto Orla	Valorização pelo exotismo, ambiente selvagem	Área dos veronistas
Tartarugas	Espécie Ameaçada	Pesca/Alimentação	Ligada aos Ambientalistas	Sinais do exotismo	Projeto Tamar

Pela complexidade do processo de territorialização, não aspirarei esgotar os elementos, e citei apenas quatro com uma finalidade heurística. Esse quadro pretende apresentar como a construção social do território esbarra, hoje, em retóricas do desenvolvimento, objeto da próxima seção.

CAMINHOS DO DESENVOLVIMENTO

A região de Sibaúma possui uma rica história de transformações. Conflitos que resultaram numa divisão temporária entre uma Sibaúma de cima e uma Sibaúma de baixo; ascensão e que da indústria canavieira; imbróglis com os vizinhos de Pipa etc. (CAVIGNAC et. al. op. cit). Hoje, todas essas parecem se chocar; é o momento de amplas ressignificações no

território. O sintagma social interage com outros, e o sistema mundial novamente apela a região, desta vez não como comércio do setor primário, mas como área de turismo.

Uma região em que podíamos caracterizar como rural agora distribui suas atividades produtivas primárias com uma adoção severa de empregos de serviços. O que não significa que as atividades antigas vão desaparecer. É um “novo rural”, fundado em escalas parciais que distribuem as diferentes formas de trabalho: “Essa é a sua característica nova: uma pluriatividade que combina atividades agrícolas e não-agrícolas.” (GRAZIANO DA SILVA 1997: 4)

No quadro de expansão econômica do litoral potiguar, essa reflexão conduz a pesquisa social a uma preocupação com a construção simbólica do território, com particular atenção a suas características ecológicas, pois:

Traços culturais específicos podem ser úteis como adaptações a ambientes e modos de subsistência específicos, daí que grupos com características culturais diferentes possam co-residir e até divergir culturalmente, uma vez que estas diferenças podem ser adaptativas no que diz respeito à exploração de diferentes recursos na mesma área. De uma forma recíproca, a competição de recursos entre populações com características culturais distintas poderá providenciar um ímpeto especial à sua mobilização na ação colectiva com base na etnicidade partilhada. (BARTH op. cit.:28).

Desta forma, o problema social que escolhemos para fazer pesquisa insere-se na temática da etnicidade com ênfase nas disputas pelos recursos naturais, incluindo-se aí os paisagísticos. Todos são construídos de maneiras diferenciadas pelos diversos segmentos sociais que fluem para Sibaúma. Não obstante a iniciativa do Estado, o vetor resultante da interação de todos os segmentos é que definirá a nova cartografia social da região.

Os atos do Estado são referenciados costumeiramente em Sibaúma de acordo com as figuras executivas respectivas, desde Café Filho e a Princesa Isabel até os mais recentes prefeitos. A população, em especial a faixa etária mais avançada, é bastante interessada nos acontecimentos da classe política. Nas eleições municipais de 2008, a grande maioria

das casas portava uma bandeira com a cor do partido de seu candidato⁶. Comentários de dádiva eleitoral são abundantes, mas não consegui traçar correlação entre as eleições deste ano e o objeto da pesquisa. Como é comum no Rio Grande do Norte, a escolha do chefe executivo municipal se dá mais por laços de reciprocidade que pela opção por projetos políticos distintos.

Foi município pioneiro no país com o Projeto Orla, uma iniciativa de gestão participativa do litoral. Participaram das oficinas do Projeto Orla representantes da ASCOQUISIBA⁷. Já no documento final do projeto, datado de 2002, se previam várias ações para Sibaúma, desde a construção de uma fábrica de gelo e de uma lavanderia comunitária até a revitalização da antiga casa de farinha. É interessante notar que vários conflitos sócio-ambientais de Sibaúma foram esquematizados: Problemas > Atividades associadas ao problema > Efeitos/impactos associados ao problema > Linhas de ação e medidas estratégicas para equacionar o problema. Nenhuma das soluções propostas foi posta em prática. Os problemas apontados persistem, freqüentemente de forma agravada.

A partir de 1990, o turismo se intensificou na região. Houve uma preparação para a recepção desse fluxo de capital e de pessoas, como a estratégica construção prévia de estradas com recursos do PRODETUR/NE – Programa de Desenvolvimento de Turismo do Nordeste, disponibilizados pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento e mediados no país pela agência de desenvolvimento Banco do Nordeste. Foi desta forma responsável por grande parte da ainda escassa infra-estrutura da região. As políticas em Tibau do Sul são políticas de turismo. O município despontou como um dos principais destinos indutores do país, e dificilmente algum outro tópico despertaria a atenção da classe política local. Num estudo sobre o PRODETUR, o geógrafo Jean Henrique Costa sustenta uma hipótese de que nos investimentos vários municípios foram preteridos em relação à capital Natal, criando uma situação periférica. Se Tibau do Sul é periférica em relação aos investimentos do PRODETUR em Natal, certamente Sibaúma é periférica em relação aos investimentos para Pipa. Diz o geógrafo que: “o custo social desta política pública é altíssimo, tendo em vista o montante de recursos alocados para a requalificação (desigual) desses espaços.” (COSTA 2007:192)

6 A prática é comum em vários municípios da região. A cor do prefeito eleito, *Milzinho* (Edmilson Inácio da Silva), foi a que mais coloriu Sibaúma, o que trouxe em alguns nativos a perspectiva de benfeitorias.

7 Que em 2002 possuía uma configuração completamente diferente da atual, sendo inútil qualquer comparação.

O rancor de Sibaúma com a preferência sistemática que eles apontam para a indução de políticas públicas em Pipa é notável. Eles relembrar várias histórias, como a de um desvio de computadores do projeto Quilombo Digital. Os computadores destinados a Sibaúma teriam ido parar em Pipa. Uma nova estrada em construção seria feita para beneficiar Pipa, diminuindo o influxo de turistas para Sibaúma. E temos o Parque Estadual da Mata da Pipa.

Fui numa reunião de planejamento do PEMP. Tratava-se duma audiência pública na Câmara Municipal de Tibau do Sul. Estavam presentes o prefeito, alguns vereadores, o Procurador-geral do Estado, vários nativos de Pipa e ambientalistas. Ninguém de Sibaúma. Os pipeiros presentes não estavam à vontade na audiência, muitos permanecendo cabisbaixos e em pé enquanto várias cadeiras estavam desocupadas. Aparentemente, não se sentiam dignos de sentar junto a autoridades públicas.

A pauta da audiência era a definição do território do PEMP, que incluía Sibaúma. O procurador-geral, que também é professor da UFRN na área de Direito fundiário, havia sido incumbido pela governadora da missão de integrar posses irregulares à área do PEMP, tornando públicas algumas áreas tidas como privadas. O prefeito Valmir José da Costa orgulhava-se de não ter encontrado nenhuma contestação no processo. Era um momento de celebração, da conclusão bem sucedida de uma etapa democrática e sem conflitos.

O que achamos mais interessante no PEMP é que ele não se limita à Pipa. Parte do PEMP se localiza em Sibaúma.

Intrigado, após o término da reunião fui à comunidade. Conversei com diversas pessoas, e todas se declararam ignorarem a ocorrência da audiência. Todas estavam cientes, não obstante, do cercamento empreendido pelo governo semanas atrás, quando um proprietário ficou bastante revoltado, que contraria a versão do prefeito. O discurso de mestre Elias, pescador quilombola, foi de que o governo tomou as terras pra ele.

É uma situação difícil interpretar o discurso nativo sobre um tema quando você mesmo que traz o fato que eles interpretam. A interpretação em antropologia pressupõe sim uma segunda mão ou terceira mão, sendo

a primeira do nativo e a última do antropólogo (GEERTZ 2002). No caso, me era antes exigida uma interpretação do fato. Esse negócio é bom? As conexões com o ideário ambiental são mal distribuídas em Sibaúma, mas em todo caso incipientes, se considerarmos a desenvoltura com que o tema é tratado em Pipa. Dizem os ambientalistas de Pipa, quando lhes interrogo sobre a participação dos nativos de Sibaúma nas diversas arenas políticas: é, eles não se interessam muito. Evidentemente que, como ambientalista, eu considerava a instalação do PEMP um evento de grande e positiva importância. Mas dizer que era boa para os nativos escapava não apenas de minha função como também de minha opinião. O PEMP confirmava a situação periférica de Sibaúma no campo de desenvolvimento que se formava.

A CONSTITUIÇÃO DE UM CAMPO DE DESENVOLVIMENTO

Nos dias 25 e 26 de abril de 2008 ocorreu, nas dependências da Boate Kalango na praia da Pipa, o “Planejamento Estratégico da Cadeia Produtiva do Turismo de Tibau do Sul”. Participamos do segundo dia. Zinho era o representante de Sibaúma, e Tiago Ferreira da Cruz também compareceu brevemente. Aproveitei a ocasião para conversar com um vereador do município. Com ele aprendi que a câmara municipal havia recentemente aprovado a construção de várias ruas em Sibaúma, na entrada do território, para a construção de um condomínio de um conhecido empresário do turismo de Pipa.

O evento reunia 120 representantes selecionados pela empresa de consultoria, paga com recursos do empresariado. Formavam diversos segmentos—empresários, autoridades do estado, associação de barraqueiros, colônia de pesca, associação quilombola (ASCOQUISIBA) etc. Tratava-se de uma nítida constituição de um campo de desenvolvimento⁸, esboçado na criação do AMAPIPA.⁹

A complexidade dos segmentos foi na ocasião categoricamente

8 De acordo com Gustavo Lins Ribeiro, “O campo do desenvolvimento é constituído por atores que representam vários segmentos de populações locais (elites locais e líderes de movimentos sociais, por exemplo); empresários privados, funcionários e políticos em todos os níveis de governo; pessoal de corporações nacionais, internacionais e transnacionais (diferentes tipos de empreiteiros e consultores, por exemplo); e pessoal de organizações internacionais de desenvolvimento (funcionários de agências multilaterais e bancos regionais, por exemplo). As instituições são parte importante deste campo; elas incluem vários tipos de organizações governamentais, organizações não-governamentais (ONGs), igrejas, sindicatos, agências multilaterais, entidades industriais e corporações financeiras.” (RIBEIRO op. cit.: 3)

9 Ali se pôde encontrar um rico material etnográfico, aplicável a pesquisas mais particulares do desenvolvimento em Pipa

relativizada pela governadora Wilma, quando foi convidada a falar para todos os participantes: são vocês, empresários, que transformaram Pipa nesse lugar maravilhoso. Elevava assim o empresariado à condição de agentes nucleares do campo ora constituído. Não obstante, nos enfoques dessa monografia minha atenção recai sobre o obscurecimento de Sibaúma: fala-se dali como se já estivesse englobada pelo “fenômeno Pipa”, destituindo-lhe do nome e de qualquer particularidade.

Assim como nas discussões sobre o PEMP, o desconhecimento quanto a esse evento era quase absoluto. Também era época de elaboração do Plano Diretor Participativo, mas, partindo dessas duas experiências, optei por não etnografá-lo.

Apesar desse relativo boicote, houve discussões em Sibaúma sobre o tema de desenvolvimento. Fiquei sabendo que haveria uma reunião cuja pauta era um projeto de desenvolvimento para Sibaúma, e estava anunciada com desprendimento da questão quilombola. Empresários estariam presentes. Fui ansioso, e passei o dia em Sibaúma aguardando o evento que, como quase todos os demais, ocorreria à noite numa das salas de aula da Escola Municipal Padre Armando de Paiva.

Descobri durante a tarde que ambas as associações se fariam ausentes. Era uma fase conturbada, de definição de posicionamentos. Poucos dias antes, uma equipe de ONGs tentando passar questionários foi praticamente expulsa de Sibaúma por representantes das associações, que ora negociavam uma aliança entre si. Foi-me dada a explicação de que as associações não tinham sido devidamente informadas do levantamento de dados.

Enfim, iniciou-se a reunião com uma pequena participação. Os grandes empresários chamados não compareceram. Os trabalhos foram iniciados por Rafael, que tem parentes em Sibaúma, porém não é reconhecido como herdeiro. Ele havia voltado a morar em Sibaúma após algum período fora, e trouxera consigo um projeto. Estava acompanhado de Zinho, que fora líder da ASCOQUISIBA, mas no momento estava desligado da mesma. Rafael apressou-se em dizer que não era uma reunião para discutir quilombo. Criticou duramente ambas as associações, em especial pela atitude frente aos questionários. Falou então de seus projetos, que tocavam aspectos educativos, de geração de renda, esporte, enfim uma pletora de ações que reconheci ser a maioria relacionada às atribuições do

poder municipal.

A crítica às associações envolveu os nativos presentes. O projeto, não.

Um dos quilombolas, defensor da proposta de titulação integral das terras, fez acusações de que os membros das associações teriam sido comprados por empresários. Outros aproveitaram a oportunidade para criticá-las.

Alguns moradores não-nativos, um deles proprietário de uma pequena pousada, marcaram presença na reunião apoiaram os projetos. Manifestaram-se contra a titulação. Chegaram a apoiar a candidatura de Zinho para vereador.

Em suma, a linguagem dos projetos sociais não consegue interagir com o universo dos nativos de Sibaúma. Mesmo que lhes sejam interessantes, as condições de diálogo ficam restritas, e tentativas de consolidar uma demanda de forma participativa requerem metodologias mais elaboradas.

CONSIDERAÇÕES: *ILLUSIO* E INSULTO MORAL

Para Eric Wolf, a escolha de algum território economicamente subalterno para a ocupação de uma nova função na economia mundial traz efeitos de destruição da cultura local (WOLF, 2003b:167). Subseqüentemente há adaptações, e ascensão de intermediários e criação de subculturas. Em um caso de evolução de economia turística em comunidade tradicional, mais especificamente indígena, no nordeste brasileiro, foi percebido que:

Nesse processo de produção cultural, itens de cultura que fluem como significantes são apropriados para se tornarem signos, para serem significados como tradições. Assim, os conteúdos das tradições são criados e recriados periodicamente de forma contextual ou situacional, e inclusive a partir de enxertos de cultura externos. (GRÜNEWALD, 2001: 199)

Neste prisma podemos situar a discussão do desenvolvimento como também uma dialética entre grande tradição e pequena tradição (cf. REDFIELD op. cit.), com a idéia de desenvolvimento advinda da grande

tradição ocidental, porém já bastante difundida entre os mais diversos grupos, como ocorre em Sibaúma.

Verificamos a criação de um campo de desenvolvimento no contexto da pesquisa, com o ensejo do empresariado como agente nuclear. Gustavo Lins Ribeiro vai adiante e nos dá algumas indicações de como proceder a uma análise do desenvolvimento:

[...] entendo desenvolvimento como a expansão econômica adorando a si mesma. Isso significa que precisamos conhecer o sistema de crença que subjaz a essa devoção assim como as características do campo de poder que a sustenta. (RIBEIRO 2005:1)

Desta forma, discursos de poder variados, desde a vocação etnocida da ocidentalização portuguesa até a celebração da chegada do turismo, formam sistemas simbólicos que imprimem a justificativa tautológica do desenvolvimento: o desenvolvimento é necessário porque é o desenvolvimento. Confirmamos este imperativo, também explicitado por Ribeiro:

A alegação do desenvolvimento acerca de sua própria inevitabilidade é mais outra faceta de suas pretensões universalistas. O fato que “desenvolvimento” seja parte de um amplo sistema de crenças marcado por matrizes culturais do Ocidente coloca grandes limitações a tais pretensões universalistas. (Ibid. 9)

Debruçar-me sobre os dados da pesquisa demonstrou-me que, ao se apoiar na inevitabilidade do desenvolvimento e obscurecer Sibaúma sob o fenômeno de Pipa, chegando a destituí-la do nome em função de uma Nova Pipa, todo o processo adquire um tom de desconsideração (CARDOSO DE OLIVEIRA 1997), isto é, o reverso do reconhecimento, uma negação sistemática da identidade – não apenas da diferenciação quilombola como também do próprio estabelecimento em Sibaúma (MAUSS op. cit.). Disto, a expansão do turismo adquire um caráter contraditório: ao mesmo tempo em que é tido, de forma consensual em Sibaúma, como algo inevitável; a forma como se dá tal expansão constitui um insulto moral (CARDOSO DE OLIVEIRA 1999) em função da desconsideração. Segundo o autor, disto decorreria uma “evocação

obrigatória dos sentimentos”¹⁰. As reuniões que acompanhei são o local onde esses sentimentos são evocados.

Não obstante, verificou-se que essa evocação não consegue ser operacionalizada pelo grupo nas arenas políticas. Existe uma notável distância social entre a retórica do desenvolvimento e as estruturas incorporadas nos quilombolas. A atitude tomada em acordo por ambas as associações é resultado disso: foi pedida a suspensão do processo de regularização de território como área quilombola.

Como, então, podemos analisar as ações tomadas pelo grupo em meio a esse processo, e em que medida em Sibaúma julga-se melhor não agir? Qual a razão do interesse? Procuo dialogar com Bourdieu, para quem : “Interesse é “estar em” participar, admitir, portanto que o jogo merece ser jogado e que os alvos engendrados no e pelo fato de jogar merecem ser perseguido, é reconhecer os jogos e reconhecer os alvos.” (BOURDIEU 1996b:139). Tudo me leva a crer que, no complexo campo de desenvolvimento, a população de Sibaúma tem dificuldade de reconhecer os “jogos” e os “alvos”. Vê-se então que suas ações são muito mais voltadas a uma protensão do que a um projeto¹¹, pois o projeto de desenvolvimento que está em jogo manifesta-se distante das estruturas incorporadas dos quilombolas. Adianta Bourdieu:

“se [...] você tiver um espírito estruturado de acordo com as estruturas do mundo no qual você está jogando, tudo lhe parecerá evidente e a própria questão de se saber se o jogo vale a pena não é nem colocada. Dito de outro modo, os jogos sociais são jogos que se fazem esquecer como jogos e a *illusio* é essa relação encantada com um jogo que é o produto de uma relação de cumplicidade ontológica entre as estruturas mentais internas e as estruturas objetivas do espaço social.” (BOURDIEU 1996b:139-140)

A carência dessa *illusio*, da cumplicidade prevista para que aja uma interação dos agentes sociais com o “jogo”, no caso o jogo do

10 “a percepção do insulto moral demandaria freqüentemente, e de maneira particularmente acentuada nas sociedades modernas, a evocação obrigatória dos sentimentos. Não porque tal percepção exigiria que os atores experimentassem diretamente a emoção do insulto, mas de que seria sim, necessário, a identificação com ela. Isto é, a identificação com a emoção ou sentimento de ressentimento, no caso do insulto moral, permitiria a socialização do significado da experiência e, assim, uma compreensão intersubjetivamente compartilhada do fenômeno. Meu argumento é que mesmo quando a socialização da percepção não conduz a uma articulação adequada ou elaborada do significado social (moral) desta experiência, ela viabilizaria uma identificação publicamente partilhada do problema e sua classificação como um ato indevido.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, op. cit.:17)

11 Bourdieu apóia-se no fenomenólogo Husserl para distinguir o **projeto**, que “coloca o futuro como futuro, isto é, como possível constituído como tal, e portanto podendo acontecer ou não” — opondo-se a protensão, “relação com um futuro que não é um futuro, com um futuro que é quase um presente” (BOURDIEU op. cit.: 143)

desenvolvimento, é o que afasta a população de Sibaúma de um diálogo ético com esse processo de expansão turística. Dessa incompatibilidade, advinda de uma desconsideração e de uma baixa compreensão do jogo – e principalmente, do que está em jogo – as ações são dispersas e as negociações tão situacionais – focadas na protensão – a ponto de efetivamente remover a população da construção desse projeto. Este se emperra em disputas entre o campo de desenvolvimento local e os órgãos que atuam na defesa do direito constitucional (destacamos INCRA e Ministério Público federal). O resultado de tudo isso é possível identificar ao indagar a qualquer nativo sobre a situação atual de Sibaúma: ‘tá do mesmo jeito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRUTI, José Maurício. *Mocambo - Antropologia e História do processo de formação quilombola*. 2006.

BARTH, Friederik. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora. *Antropologia da etnicidade: para além de ‘ethnic groups and boundaries’*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003 [1994]. pp.19-45.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. São Paulo: EDUSP, 1996.

_____. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996b.

CARDOSO, C. F. S.; BRIGNOLI, H. P. *Os métodos da história: introdução aos problemas, métodos e técnicas da história demográfica, econômica e social*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo15, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. *Dois Pequenos Ensaio Sobre Cultura, Política e Demandas de Reconhecimento no Quebec*. Série Antropologia 250. Brasília: EdUnB, 1999.

_____. *Democracia, hierarquia e cultura no Quebec*. Série Antropologia 232. Brasília: EdUnB, 1997.

CAVIGNAC, Julie A. A etnicidade encoberta: 'índios' e 'negros' no Rio Grande do Norte. *Mneme: Revista de humanidades*. Caicó, vol. 4, n. 8, 2003.

COSTA, João Henrique. *Trabalhadores de verão: políticas públicas, turismo e emprego no litoral potiguar*. Dissertação de mestrado. PPGE/UFRN 2007.

DIEGUES, Antonio C. Navegando pelas montanhas: pesca de marcação e mestrança em Galinhos, Rio Grande do Norte, Brasil. _____ (org). *A imagem das águas*. São Paulo: HUCITEC, 2000.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes* (2vols). São Paulo: Dominus Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 1965.

GALVÃO, Helio. *Cartas da praia*, Rio de Janeiro: Edições do Val, 1967

_____. *Novas Cartas da praia*, Natal: Fundação José Augusto, 1971

_____. *Derradeiras cartas da praia & outras notas sobre Tibau do Sul*, Natal: Fundação José Augusto, 1989

GEERTZ, Clifford. *A interpretação da culturas*. São Paulo: LCT, 2002.

GRAZIANO DA SILVA, José. O novo rural brasileiro. *Nova Economia*. Belo Horizonte, vol. 7, n. 1, 1997.

GRÜNEWALD, R. A. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva e o espaço. In: _____. *A memória coletiva*. 2004 [1925].

LINS, Cyro Hollando de Almeida. *Herdeiros ou quilombolas? Notas sobre o processo de formação quilombola em Sibaúma/RN*. Monografia bacharelado. Ciências sociais UFRN. Natal 2006

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo, col. Os Pensadores: 1998 [1922].

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós*. In: _____. *Sociologia e antropologia*. Vol. 2. São Paulo: Ed. Pedagógica e Universitária Ltda/Edusp. 1974 [1904]. pp. 237-326.

OLIVEIRA, Luiz Antônio de. *O martírio encenado: memória, narrativa e teatralização do passado no litoral sul do Rio Grande do Norte*. Dissertação de mestrado. PPGA/UFPE. Recife, 2003.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos 'índios misturados': situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* vol. 4 n.1 Rio de Janeiro 1998. p.47-77.

REDFIELD, Robert. The social organization of tradition. In: _____. *Peasant society and culture*. University of Chicago Press, 1956.

RIBEIRO, G. L. *Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento*. Série antropologia 383. Brasília: EdUnB, 2005.

WOLF, Eric. Aspectos das relações de grupos em uma sociedade complexa: México. In: FELDMAN-BIANCO, B; RIBEIRO, G.L (org.) *Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf*. Brasília: EdUnb, 2003[1956]. pp.73-91

_____. Aspectos específicos dos sistemas de 'plantations' no Novo Mundo: subculturas das comunidades e classes sociais In: FELDMAN-BIANCO, B; RIBEIRO, G.L (org.) *Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf*. Brasília: EdUnb, 2003b. pp.165-182

WOORTMANN, Ellen F. *Da complementaridade à dependência: a mulher e o ambiente em comunidades 'pesqueiras' do nordeste*. Série Antropologia n.111. Brasília, EdUnB: 1991.

REFERÊNCIA AUDIOVISUAL

CLEMENTE, David; LUCENA, R. W.; VASCONCELOS, Sara J.. *Sibaúma: Um povo de Fibra*. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Comunicação Social/jornalismo) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. 20min. 2006.

O QUILOMBO DOS SILVA E OS DILEMAS DA MODERNIDADE: RECONHECER E REDISTRIBUIR

LUCIANA DE MELO

Este ensaio tem por objetivo fazer uma reflexão sobre os limites e possibilidades de políticas públicas de geração de renda em quilombos urbanos à luz da teoria do reconhecimento. Para tanto, utilizou-se como objeto de investigação o Quilombo dos Silva, localizado em Porto Alegre (RS), e empregou-se a técnica de entrevista semiestruturada, a qual foi realizada com a Sra. Lígia, integrante da família Silva com a maior idade, 54 anos. Em sociedades multiculturais como a brasileira, existe um desafio governamental constante, que consiste em adotar estratégias e políticas que sejam capazes de permitir a integração social dos diferentes grupos, respeitando suas particularidades, sejam elas sociais ou culturais. Trata-se, portanto, de pensar a integração não como um sinônimo de assimilação e, por outro lado, conceber tratamento diferenciado aos desiguais. Assim, o multiculturalismo traz à tona tanto questões de identidade, quanto de reconhecimento social. A questão do reconhecimento, na teoria social, está relacionada à emergência dos novos movimentos sociais contemporâneos e as suas lutas em torno de temas como identidade e diferença, sem deixar de lado as tradicionais reivindicação socioeconômicas.

Palavras-chave: reconhecimento, redistribuição, racismo, discriminação racial, trabalho e renda.

A EMERGÊNCIA DOS SILVAS ENQUANTO COMUNIDADE QUILOMBOLA

Na historiografia tradicional, o termo quilombo era utilizado para designar o local onde se refugiavam os escravos negros fujões. Já para os ativistas de movimentos sociais, sobretudo de movimentos que lutam pelos direitos dos negros, os quilombos eram identificados como espaços ou territórios de resistência e de luta, seja contra a escravidão, seja contra as práticas discriminatórias e racistas. Com a promulgação da Constituição de 1988, foi definido, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Mas afinal, quem são os remanescentes de Quilombo? O termo deveria ser reservado somente para as “terras de preto” (comunidades negras rurais) que surgem a partir dos quilombos ou deve ter um alcance mais amplo? Atualmente, tem-se buscado utilizar o termo numa perspectiva antropológica, o que permite entender os quilombos como “(...) grupos étnicos que existem ou persistem ao longo da história como um ‘tipo organizacional’”, segundo processos de exclusão e inclusão que possibilitam definir os limites entre os considerados de dentro ou de fora” (O’Dwyer, 2002, p. 14). O importante nessa abordagem é que, ao definir o grupo étnico como um tipo organizacional, Barth (1998)² consegue desfazer a ideia de que há uma relação direta entre etnia e cultura, ou seja, para ele o grupo étnico não é necessariamente uma expressão da cultura. Na concepção do autor, o étnico é fluido e está permanentemente sujeito a mudanças, visto que é uma categoria interacional. No mesmo sentido, Cunha (1986) adverte que é falacioso procurar numa bagagem cultural a explicação de traços de identificação étnica. Segundo ela, assim como para Cohen (2005), os grupos étnicos podem ser vistos como grupos de interesse. Esse último afirma ainda que os grupos étnicos são formas de organização novas e adaptadas ao “aqui e agora”, que compartilham uma identidade porque também compartilham interesses econômicos e políticos. Desse modo, Cohen acaba por introduzir mais um elemento para a questão da etnicidade, que é o paradigma político que se contrapõe ao paradigma culturalista. Nesse sentido, é preciso entender o jogo das relações interétnicas no contexto da estrutura social no qual ele se desenvolve.

1 A autora emprega a noção de tipo organizacional de Fredrick Barth presente em *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa. 2000.

2 Originalmente, essa análise é apresentada em uma obra coletiva dirigida pelo próprio Barth denominada *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, publicada em 1969.

Em 2004, o governo federal criou o programa Brasil Quilombola, que tem por objetivo implementar um conjunto de ações voltadas para as comunidades remanescentes de quilombo. O direito à terra e o desenvolvimento econômico desse grupo social tornam-se, desde então, prioridades governamentais que estão relacionados à identidade étnica da população local, como condição essencial para a preservação dessas comunidades, e a um modo de compensar a injustiça histórica cometida contra a população negra do País. O objetivo é aliar a dignidade social à preservação do patrimônio material e imaterial brasileiro. A luta quilombola visa, portanto, a demarcação e a posse da terra, onde essas comunidades se localizam, e a implementação de medidas que possibilitem o desenvolvimento econômico. Assim, a meu ver, torna-se possível pensar a questão quilombola a partir da teoria do reconhecimento.

Os três principais autores que trabalham com a teoria do reconhecimento, Axel Honneth, Nancy Fraser e Charles Taylor, defendem a idéia segundo a qual todos os conflitos sociais implicitamente expressam uma luta por reconhecimento. Todavia, esses autores possuem interpretações diversas em relação ao tema. Segundo Mattos (2006), para Honneth, a idéia de reconhecimento está relacionada à autorrealização individual; para Taylor, à formação da identidade social e para Fraser, trata-se essencialmente de uma questão de justiça. Honneth (2003) argumenta que o reconhecimento social possui três dimensões, dependendo do âmbito das relações sociais que estejam em questão. Assim, para o autor, nas relações primárias, a forma de reconhecimento associada é o amor e a amizade; nas relações jurídicas, o reconhecimento associa-se aos direitos e na comunidade de valores, o reconhecimento está associado à solidariedade. Em cada uma dessas dimensões, há uma relação prática do indivíduo consigo mesmo, sendo que nas relações primárias, o indivíduo desenvolve a autoconfiança necessária para participar da vida pública. Posteriormente, o indivíduo desenvolve o autorrespeito nas relações jurídicas e a autoestima na comunidade de valores. Dessa forma, ele vai desenvolvendo a sua identidade ao mesmo tempo em que desenvolve essas relações práticas que só podem ser adquiridas e mantidas mediante o reconhecimento dos outros. Honneth também admite a possibilidade de não reconhecimento e, assim, para todas as dimensões do reconhecimento, existe uma forma de desrespeito associada. Nas relações primárias, o desrespeito se apresenta sob a forma de maus-tratos e violação, ameaçando a integridade física; nas relações jurídicas, o

desrespeito se dá através da privação de direitos e exclusão, tornando-se uma ameaça à integridade social; e na comunidade de valores, a experiência de desrespeito é vivenciada na degradação e na ofensa, ameaçando, assim, a honra e a dignidade. Para o autor, o desrespeito

“(...) deve ser considerado uma injustiça não apenas porque ele priva pessoas de sua liberdade de ação ou lhes é insinuante, mas também porque ele interfere negativamente na compreensão que as pessoas têm de si própria — uma compreensão que é adquirida através de meios intersubjetivos (Honneth, apud Ferres, 2002, p. 556).

O reconhecimento para Honneth é uma condição para que os indivíduos desenvolvam suas relações práticas e se autorrealizem, mas para que isso seja possível, é necessário que exista reconhecimento mútuo.

Partindo da perspectiva de Honneth, podemos associar a luta dos Silva a duas dimensões do reconhecimento: a dos direitos e a da solidariedade. O Quilombo dos Silva é formado por um grupo familiar que reside em um dos bairros mais nobres da cidade de Porto Alegre — Três Figueiras. Os primeiros a ocuparem o local foram os avós da entrevistada, o Sr. Alípio e a Sra. Naura. A sra. Naura nasceu em São Francisco de Paula, interior do Rio Grande do Sul, e veio para Porto Alegre, onde conheceu o Sr. Alípio. A informante, sra. Lígia, menciona que o local era cercado por mato. “*Eu tenho um livro com as foto era tudo campos e campos*”. E, ainda segundo ela: “*Por que quando meus avô chegaram aqui a única coisa que tinha, meu avô sempre contava, era o primeiro pavilhão do Colégio Anchieta, o velho aquele e um pavilhão do Farroupilha*”. A avó da Sra. Lígia alugava quarto para rapazes solteiros, o que possibilitou que os seus pais se conhecessem, como relata a entrevistada:

“(...) minha mãe já ficou morando em São Francisco de Paula com a madrinha dela que tinha, naquele tempo não era hotel, era pensão que tinha, né. minha mãe ficou lá. E minha avó morava aqui com meu avô, aí, mas a minha avó já alugava quarto pra rapaz solteiro na época, sabe? Daí meu pai já morava com a minha avó aqui que era casa de aluguel, né. aí meu pai foi a São Francisco de Paula e minha mãe foi a um baile. Minha mãe disse que foi o primeiro baile que ela foi, que ela nunca tinha ido a um baile, ela tava com 19 anos. E aí lá ela conheceu meu pai naquele baile. Aí o pai contava que a mãe não sabia dançar, né e daí ele dançava com as outras menina e (?) com a mãe. Aí ele falou pra mãe que

conhecia a vó aqui né e o vô. Aí meu pai chegou aqui em Porto Alegre e falou com meus avós, né e aí meus avós foram lá em São Francisco de Paula e trouxeram a minha mãe. Diz que ela não teve nem tempo de dizer que queria ou não queria, sabe? Aí diz que meu pai... minha mãe com 19 anos e meu pai com 40 anos. Diferença grande, né?(...) E a minha vó contava e o meu avó que minha mãe casou aqui, com o juiz de paz veio fazer o casamento aqui em cima das terras,né.”

A mãe da entrevistada teve onze filhos, alguns já faleceram, uma reside fora do Quilombo e o restante permanece no local. Assim, o Quilombo ficou com sete irmãos, mas, hoje, habitam cerca de sessenta pessoas, que são os sobrinhos, cunhados, cunhadas, ou seja, pessoas que foram se integrando ao grupo familiar.

A luta pela terra teve início ainda com o pai da Sra. Lígia. Ela relata que o mesmo já havia perdido umas cinco ações de usucapião. Indagada sobre o motivo, ela informa que: *“Porque os advogados se venderam no meio da estrada, sabe? Se passando pro outro lado, aquela coisa toda.”* Com o falecimento do pai há oito ou nove anos, “acabou a paz”, diz ela. O seu pai morreu em março e em dezembro, “chegou o primeiro despejo”. Na ocasião, os que se diziam donos da terra, levaram a Sra. Lígia e a sua irmã, a Preta, que junto com ela tomou a frente nas negociações, para ver um terreno na Lomba do Pinheiro — bairro distante do centro da capital e onde predominam pessoas de baixa renda. Na descrição da Sra. Lígia: *“(...) lá no Pinheiro, lugar era assim vinha asfalto, vinha estrada de chão, vinha asfalto, vinha estrada de chão, mato fechado, menina não conseguia botar nem o dedo de tanto marica.”* Ela relata ainda que sua irmã indagou quem limparia o terreno e obteve a seguinte resposta: *“os macho de vocês que vai limpa”*. Outras áreas da cidade foram buscadas e nesse contexto as irmãs conheceram o Sr. Rosa, que vendia terrenos. A quantia era de 10 mil, valor que elas não possuíam. Eis, então, que decidiram explicar a situação ao Sr. Rosa, que segundo a Sra. Lígia, fez questão de frisar que *“era o negro mais preto, mais bem preto, bem gordo”*. Ele mostrou-se interessado e levou-as ao seu advogado que disse: *“Olha aqui guria, vou falar uma coisa pra vocês, vocês peguem o que eles querem dar, senão não vão da nada. Ai, o rapaz mais novo que era filho do senhor escutou a história: não, não é bem assim pai, se eles querem dar alguma coisa (...)”*. A partir daí, começou a luta da Sra. Lígia e de suas irmãs pelo terreno. Relata a

Sra. Lígia: “(...) *demo tudo que é ... , demo os livro do Anchieta³, demos documentação toda da mãe que casou aqui, do posto que a gente consultava, do hospital e aí provou que a gente morava aqui em cima*”. Todavia, a ação reivindicava apenas uma parte do terreno e, assim, de acordo com a orientação do advogado e do seu Alceu, a família Silva concordou em ceder, já que continuariam com o maior espaço. Eles, o seu Alceu e o advogado, construíram uma casinha de madeira bem ruim para o irmão e o primo da dona Lígia, que moravam no local que foi cedido.

Sobre esse episódio, a dona Lígia conta que assinou toda a papelada pro seu Alceu, mesmo sem saber o que realmente aquilo representava. Nas palavras dela:

“(...) a gente não sabia nem o que tava assinando. A gente só dizia assim: seu Alceu a gente só não quer sair de cima das terras, seu Alceu. A gente não quer saber nem quanto o senhor vai ganhar, seu Alceu. Ai ele dizia pra nós: oh gurias vocês tão em cima de um petróleo, isso aqui é uma barra de petróleo. Ai ta. (?) entregou lá aquele pedaço e pegou um bom dinheiro e tinha um carro velho e já comprou dois carro novo, o seu Alceu fez uma casa geriátrica de dois pisos, o seu Alceu comprou um restaurante na praia ... Pro meu irmão que não tinha nem abrido a boca queriam dar 30, pra um homem estudado, falante, quanto eles não deram, né?

Depois disso, veio outra ordem de despejo e daí, o seu Alceu não conseguiu “segura”. Ele procurou o Ministério Público, os Direitos Humanos, o Movimento Negro Unificado e, assim, a ordem de despejo foi “trancada”. Logo em seguida, relata dona Lígia, o seu Alceu disse: “*gurias agora vocês larguem aquela negrada de mão, negrada era o Movimento Negro, larguem aquela negrada de mão que eu vou tocar o terreno de vocês*”. O seu Alceu dificultou o acesso dos advogados do movimento negro à documentação da família, alegou que tinha perdido, não avisou a família sobre os encontros e reuniões, que tinham por objetivo tratar dos seus direitos. Todavia, o vínculo foi definitivamente rompido quando o seu Alceu começou a se intitular como proprietário dos terrenos e também propôs a construção de casas para os Silva fora do espaço do quilombo, embora num local bastante próximo (na mesma rua, junto a outras vilas existentes no local). Atualmente, os Silva são representados juridicamente

3 Colégio próximo ao Quilombo onde os integrantes da segunda geração, ou seja, a Dna. Lígia e seus irmãos, estudaram.

por advogados do Movimento Negro Unificado de Porto Alegre e aguardam o recebimento do título da terra, que está previsto para o mês de março, segundo a dona Lígia.

Pode-se perceber que o primeiro momento da luta foi caracterizado pela tentativa de deslocar os Silva para áreas periféricas da cidade, bem menos valorizadas financeiramente que a área até então ocupada. Deve-se destacar que a tentativa foi realizada tanto pelos atores que reivindicavam a posse do terreno, quanto por indivíduos externos (“mediadores”), que entraram na arena para pretensamente auxiliar a Família Silva. Assim, essa primeira etapa da luta por reconhecimento demonstra não só a dificuldade para a efetivação de um direito (a posse da terra), mas também a fragilidade dos laços de solidariedade, que pode ser percebida pela atuação dos advogados e dos negociadores de terreno. Retomando, a ideia de Honneth, teríamos, portanto, um desrespeito às normas jurídicas e outro na comunidade de valores. O que leva ao não reconhecimento.

O caso dos Silva revela ainda outra faceta: a expectativa dos vizinhos “ricos” de ver a família despejada. Na ocasião em que a Fundação Nacional de Saúde — FUNASA — foi fazer a instalação dos banheiros da comunidade, os vizinhos dos condomínios viram os caminhões entrando no terreno e começaram a gritar, conforme relata a Sra. Lígia: “*Vão despejar a negrada! Vão levar a negrada embora!*” Isso nos possibilita repensar o processo de racialização que a população negra é alvo a partir da teoria do reconhecimento. A raça, categoria biológica, quando transfigurada para a realidade social, transforma as diferenças dos indivíduos, sobretudo os traços fenotípicos, tais como a cor da pele, em marcas indelévels, abrindo espaço para atitudes preconceituosas e discriminatórias. O preconceito nada mais é que uma forma de identificação pré-concebida, que pode determinar uma atitude negativa em relação a um determinado grupo. Eis aí o problema, pois a nossa identidade é sempre definida em um diálogo sobre, e, por vezes, contra as coisas que os nossos outros importantes querem ver assumidas em nós. Assim, para Taylor (1994), a identidade individual depende decisivamente das relações dialógicas com os outros. Para Semprini (1999), essa teoria dialógica da identidade explica a importância da demanda por reconhecimento exigida pelos grupos e minorias, pois a interação e

a troca não se limitam a colocar o indivíduo em contato com outros modelos identitários, mas permite que todo indivíduo faça, de um modo mais ou menos explícito, um julgamento sobre a identidade do outro ao mesmo tempo em que ele mesmo está sendo julgado. Essa relação dinâmica pode afetar profundamente os personagens da interação e provocar uma alteração das identidades. Nos casos de racismo e discriminação racial, as experiências da diferença e do encontro com o outro tornam difíceis as próprias condições de emergência da identidade, uma vez que o indivíduo pode sentir que sua autoimagem é desvalorizada, alvo de discriminação. “Esta experiência pode perturbar o sujeito e instalar no âmago de sua identidade uma dúvida sobre o seu real valor e o valor das metas que ele estabeleceu para si mesmo. É esta a grande queixa das minorias contra a maioria monocultural” (Semprini, 1999, p.105). No mesmo sentido, Taylor (1994) argumenta que o não reconhecimento ou o reconhecimento incorreto podem ser uma forma de agressão que causa a autodepreciação do indivíduo. Consequentemente, para Taylor, o discurso do reconhecimento se apresenta sob duas formas interligadas:

[...] a esfera íntima — onde a formação da identidade tem lugar num processo dialógico em que as relações com os “outros significantes” são essenciais ao autodescobrimento e à autoafirmação individual — e a esfera pública — a interpretação de que a identidade se constitui num diálogo aberto confere um peso maior à política do reconhecimento igualitário (COSTA ; WERLE, 2000, p.210).

Deve-se destacar, também, que a identidade dos indivíduos possui uma estrutura dual, existindo, segundo Goffmann (1978), uma identidade para si (ou uma identidade social real), que se caracteriza pelos atributos que o próprio indivíduo se define, e, por outro lado, uma identidade para o outro (identidade social virtual), que representa os atributos que a sociedade nos impõe, ou seja, a maneira como nós somos percebidos no mundo social. Nem sempre há correspondência entre a identidade que o indivíduo definiu para si e a identidade que o outro lhe atribui, surgindo assim a possibilidade de ela ser sempre negociada. Dessa forma, as pessoas tendem a desenvolver o que Dubar (1997) denomina de estratégias identitárias:

Elas podem assumir duas formas: ou a de transações “externas” entre o

indivíduo e os outros significativos que visam acomodar a identidade para si à identidade para o outro (transação chamada objetiva), ou a de transações “internas” ao indivíduo, entre a necessidade de salvaguardar uma parte das suas identificações anteriores (identidades herdadas) e o desejo de construir para si novas identidades no futuro (identidades visadas) procurando assimilar a identidade-para-outro À identidade-para-si. Esta transação chamada subjectiva constitui um segundo mecanismo central do processo de socialização concebido como produtor de identidades sociais (DUBAR, 1997, p.108).

A relação entre questões de identidade e questões de justiça torna-se clara na medida em que as estratégias identitárias envolvem, na maioria das vezes, relações de poder entre aquele que atribui uma identidade a uma pessoa ou grupo e aqueles a quem é atribuída essa identidade. Assim, para que os indivíduos possam participar das transações tanto objetivas quanto subjetivas, é necessário que eles estejam bem posicionados na estrutura social, que lhes permita, de uma forma reconhecida como legítima, definir a sua própria identidade, recusando a criação de rótulos e de estereótipos sociais atribuídos. Bhabha (1998) propõe uma leitura do estereótipo em termos de fetiche:

O fetiche ou estereótipo dá acesso a uma “identidade” baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma (Bhabha, 1998, p. 116).

Para o autor, o estereótipo é uma forma de conhecimento e de identificação, que vacila entre o que está “sempre no lugar” e algo que deve ser repetido. Contudo, o fundamental na perspectiva de Bhabha é reconhecer os processos de subjetivação que são tornados plausíveis através do discurso do estereótipo. Há um regime de verdades que articula as formas de diferenças raciais e culturais e na maioria das vezes, nega a diversidade existente entre os indivíduos. A fixidez da identidade impede o reconhecimento da diferença.

DA LUTA PELA TERRA À LUTA PELA SOBREVIVÊNCIA MATERIAL

Nancy Fraser procura desenvolver “(...) uma teoria que identifique e defenda apenas versões da política cultural da diferença que possa ser

coerentemente combinada com a política social de igualdade” (FRASER, 2001, p.246). O pressuposto de tal teoria é que a justiça requer tanto reconhecimento como redistribuição, pois essas duas dimensões dos conflitos sociais encontram-se associadas. Assim, as demandas por reconhecimento devem ser avaliadas também do ponto de vista da igualdade social. A autora também distingue duas compreensões de injustiça: a primeira é a injustiça socioeconômica (exploração, marginalização econômica, privação, etc.) que está na estrutura políticoeconômica da sociedade, a segunda é a injustiça cultural ou simbólica (dominação cultural, não reconhecimento e desrespeito) que está relacionada a padrões sociais de representação. Essa distinção entre injustiça econômica e injustiça cultural, assim como a distinção entre redistribuição e reconhecimento são apenas recursos analíticos que Fraser utiliza em suas análises, pois a autora reconhece que ambos estão imbricados.

Normas culturais enviesadas de forma injusta contra alguns são insitucionalizadas no Estado e na economia, enquanto as desvantagens econômicas impedem participação igual na fabricação da cultura em esferas públicas e no cotidiano. O resultado é freqüentemente um ciclo vicioso de subordinação cultural e econômica (FRASER, 2001, p.251).

Se aceitarmos a separação analítica proposta por Fraser, poderíamos afirmar que a titulação das terras quilombolas se enquadraria numa ação de reconhecimento, e as medidas que visam viabilizar o desenvolvimento econômico dessas comunidades caberiam no quadro da redistribuição. Assim, o desenvolvimento econômico, pensado nesse quadro teórico, ou seja, como uma das dimensões da redistribuição, poderia comportar diversas ações que teriam como um dos objetivos a geração de renda.

A questão que se coloca é como desenhar uma política de geração de renda para um quilombo urbano. Apesar do termo quilombo ter sido ressemantizado, ainda resta uma imagem que prende essas comunidades a “espaços rurais”. A Agenda Social Quilombola – AQS, por exemplo, no seu eixo de ação voltado para o desenvolvimento local, estipula como um de seus objetivos criar um selo para os produtos quilombolas e inseri-los na rede de comércio. Ela prevê ainda a realização de uma feira nacional exclusivamente de produtos quilombolas⁴. Mas, que tipo de produção

⁴ Fonte: Disponível em: http://www.presidencia.gov.br/estrutura_presidencia/seppir/copy_of_acoes/Principal.2007-11-18.0317/principalfolder_view/. Acesso em: 08/01/09

há em um território quilombola? O que seria ofertado? Olhando para o exemplo dos Silva, pode-se constatar que houve um tempo em que eles poderiam ser beneficiados por esse tipo de política. Conforme a dona Lígia,

“(...) no tempo dos meus avós tinha. Nós tínhamos tudo quanto era... Sabe ali onde tem o (?) da minha sobrinha aqui em cima, nós tínhamos muito moranguinho, sabe que na época de moranguinho era linda aquela plantação parecia umas florzinha, né. O vô ia ali com aquelas bacia de alumínio que se fazia de lata de azeite (?) fazia lata (?) aquele monte de moranguinho. nós tinha uva de tudo quanto é qualidade aqui, nós tinha uma que dava um cacho enorme assim bem pretinho, a mascatel, assim. Nós tinha pêssego, que nós tinha aqui. O vô pegava no mercado comprava os saquinhos e ensacava pêssego por pêssego, aí não estragava o pêssego no pé, né. Plantava muito, nós tinha também plantação de amendoim. A horta ia até lá em cima de plantação (...) E o vô plantava amendoim, tinha muito também melancia, meu vô plantava, né. E nós não tinha geladeira na época. Então o vô pegava a melancia lavava e botava dentro do poço (...)

Perguntamos à dona Lígia se a produção do quilombo era comercializada, Ela informa:

“Não meu vô quase sempre... ele vendia muita era assim verdura, sabe? Que ele saía no carrinho vendendo. Ou então, meu vô plantava muito também flores. Tinha muitas flores aqui. Tinha as adália. Meu vô sempre gostou muito de adalia. (...) Então o vô pegava as batatas, as adálias, pegava as batatas vermelha, batata vermelha cortava e cortava da branca, daí colava as duas, aí nasceram todas coloridas. E daí, como eu era mais velha, tinha aquele cemitério São João lá em cima, né. Ai chegou a época de finados meu vô fazia aqueles carrinhos de... que hoje parece carrinho de obra, mas era com rodas de madeira, fazia aqueles carrinho, enchia de flores e a gente se parava na porta do cemitério a vender, no dia de finados. Era bem bom de viver aqui. A única coisa que a gente não tinha aqui era o caqui. Caqui a gente nunca teve, sabe? Mas o resto das frutas a gente tudo tinha. Tudo tinha, ameixa, tudo quanto era fruta nós tinha aqui. A gente vivia em paz aqui. Meu vô também tinha uma cabrita que dava leite, uma vaca que também dava leite, sabe?

A realidade dos Silva hoje é outra. Nos diversos conflitos pela posse da terra, os Silvas foram vendo seu território diminuir. Segundo a Sra. Ligia, as construtoras que realizaram obras no entorno do quilombo

foram “avançando a cerca” e derrubando a marcação que havia sido feita pelo seu pai. Por outro lado, como já relatamos, algumas partes do terreno foram “vendidas” involuntariamente. Outro fator importante é o próprio crescimento da família, que acabou originando a construção de novas residências no terreno, hoje são quatorze. Ainda que a dona Lígia possua algumas galinhas e cultive alguns gêneros alimentícios, eles não são produzidos em quantidades suficientes para serem comercializados. Fora isso, ela relata que nenhum dos familiares faz algum artigo para vender, como, por exemplo, artesanato.

Uma alternativa para a geração de renda passa pelo trabalho, que por sua vez, passa pela necessidade de qualificação. Os vinte e quatro adultos da família Silva estão em sua maioria empregados (há apenas dois em situação de desemprego). Contudo, com exceção de um adulto que trabalha como auxiliar administrativo, os demais integrantes da família encontram-se em postos de trabalho que exigem pouca qualificação. Entre as doze mulheres adultas da família, sete são empregadas domésticas, uma é auxiliar de cozinha e duas estão desempregadas. Resta uma que ainda permanece estudando e outra que a Sra. Lígia não sabe a ocupação, porque ela mora “mais ou menos” no Quilombo, entra e sai toda hora. A situação dos homens é semelhante, apesar da diversidade relativa de ocupações (trabalhador da construção civil, guarda, garçom, ajudante de clube, jardineiro e zelador). Um homem encontra-se em situação de desemprego e outro, como relata a dona Lígia, tem um pouquinho mais de estudo e, como já mencionamos, agora trabalha como auxiliar administrativo. A D^a Lígia comentou que ninguém estudou muito, menos que o primário. A esperança está depositada na neta mais velha que está com 17 anos e vai concluir o ensino médio, mas há outros jovens na comunidade que pararam de estudar cedo, é o caso, por exemplo, da A., que tem 22 anos e trabalha também como doméstica.

A questão que fica é: qual qualificação? Prepará-los exatamente para qual ofício? Como controlar os efeitos da discriminação racial existente no mercado de trabalho? Enfim, parafraseando Fraser, qual deverá ser o remédio. Michael Walzer defende a idéia de que a sociedade humana é uma comunidade distributiva, nós nos reunimos fundamentalmente para compartilhar, dividir e trocar. Não existe um único modo de acesso a esse sistema de distribuição. Para ele, faz-se necessário defender a autonomia das esferas distributivas, libertá-las das relações de poder existentes. Para

que isso ocorra, a igualdade precisa ser complexa.

A igualdade é uma relação complexa de pessoas, mediadas por bens que criamos, compartilhamos e dividimos entre nós; não é uma identidade de posses. Requer, então, uma diversidade de critérios distributivos que expresse a diversidade de bens sociais (Walzer, 2003, p.21).

Assim, seria necessária a adoção de um critério complexo de igualdade, o que nos permitiria pensar em uma pluralidade de critérios distributivos. A questão é que nem todos os bens sociais são igualmente valorizados, o que nos remete a um problema anterior, qual seja o do reconhecimento social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se nem sempre é fácil definir o que é um quilombo ou quem são os remanescentes de quilombo na área rural, tarefa ainda maior é reconstruir esse grupo étnico em um território urbano. Daí, surge uma segunda empreitada: promover a inclusão social desse grupo e possibilitar a geração de renda. As questões se multiplicam: quais as semelhanças e diferenças dos quilombolas rurais e dos quilombolas urbanos? Em que medida os quilombolas urbanos são comparáveis ao restante da população negra da cidade? Como o processo de construção de fronteiras étnicas pode interferir nas estratégias que têm por objetivo gerar renda nos quilombos urbanos?

Aquilo que é válido e cabalmente demonstrado nos estudos antropológicos sobre grupos étnicos não pode ser esquecido quando o objetivo é pensar em tal política: não há características capazes de definir fronteiras rígidas ou que marquem definitivamente essa população; ou, por outro lado, se pensarmos os Silvas como sujeito de direitos, ou atores sociais “desrespeitados”, no sentido do termo utilizado por Honneth, aí sim faz-se necessário imaginar um desenho de política específico. Assim, ao que tudo indica, o que pode particularizar uma política de geração de renda para esse grupo é a tentativa de construí-la a partir das experiências de desrespeito ou de não reconhecimento que eles cotidianamente vivenciam, sem deixar de considerar o problema propriamente racial.

Enfim, não se pretendeu, neste ensaio, dar uma resposta conclusiva para a problemática da geração de renda para a população quilombola, mas levantar algumas questões que parecem ser pertinentes. Ao mesmo tempo, buscou-se destacar a relevância de se pensar os problemas econômicos (geração de renda) juntamente com outros problemas sociais (racismo, luta pela terra) através da articulação das teorias mais recentes sobre o tema do reconhecimento e da redistribuição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. Trad. de Élcio Fernandes. In: Poutignat & Streiff-Fenart (org.). *Teorias da Etnicidade*. São Paulo : UNESP,1998. Pp.187-227.

BHABHA, Homi K. A outra questão. O estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo. In: *O Local da Cultural*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

COHEN, Abner. Introduction: The Lesson of ethnicity. In: *Urban Ethnicity*. A. Cohen (editor). (pp. IX-XXIV). Disponível em: http://books.google.com.br/books?id=Mgh7311x8LIC&dq=%22urban+ethnicity%22&printsec=frontcover&source=bl&ots=xnMzBbpdgn&sig=Mc-TNAoQ7u9suTGyTG6Aj9UwJME&hl=pt-BR&sa=X&oi=book_result&resnum=2&ct=result#PPR10,M1 Acesso em: 20/01/2005.

COSTA, Sérgio; WERLE, Denilson Luís. Reconhecer as diferenças – liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil. In: AVRITZER & DOMINGUES (org.). *Teoria social e modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG,2000. Pp. 159-184.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Religião, Comércio e Etnicidade: uma interpretação preliminar do catolicismo brasileiro em lagos no século XIX” & “ Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível”. In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986. Pp.85-108

DUBAR, Claude. Por uma teoria sociológica da identidade. In: *A socialização*. Porto: Ed. Porto,1997. Pp.103-120.

FRASER, Nancy. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista”. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje;*

novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UNB, 2001. Pp. 245-282.

GOFFMANN, Erving. *Estigma*: notas sobre a manipulação de uma identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

HALL, Stuart. A Questão multicultural. In: *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representações da UNESCO no Brasil, 2003. Pp. 51-100.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*; a gramática social dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003.

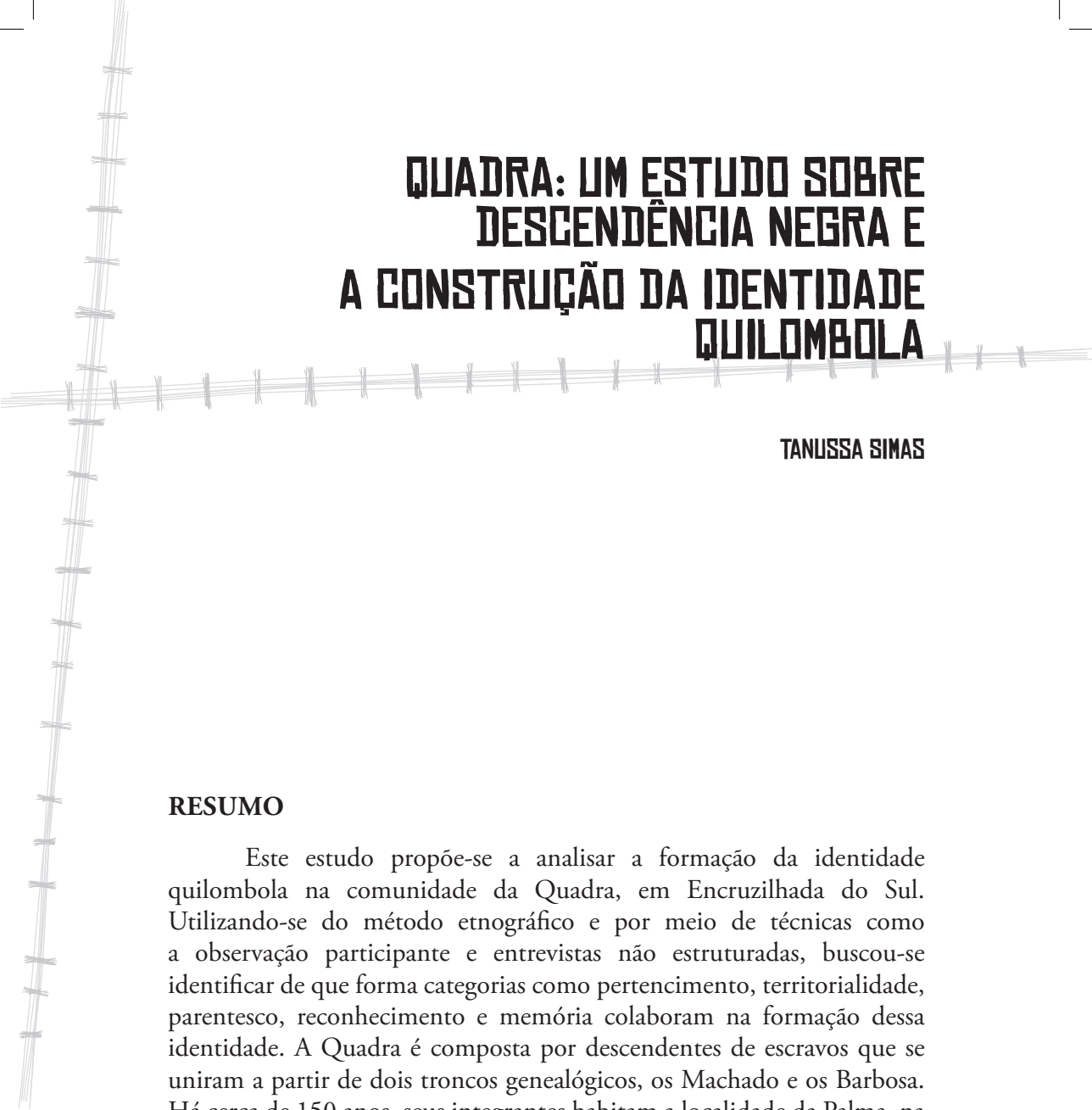
MATTOS, Patrícia. *A sociologia política do reconhecimento*. As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006.

O'DWYER, Eliane Cantarino. *Quilombos – identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. Introdução. Pp. 13 – 42.

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. A política do reconhecimento. Pp. 45-94.

WALZER, Michael. *Da tolerância*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.



QUADRA: UM ESTUDO SOBRE DESCENDÊNCIA NEGRA E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA

TANUSSA SIMAS

RESUMO

Este estudo propõe-se a analisar a formação da identidade quilombola na comunidade da Quadra, em Encruzilhada do Sul. Utilizando-se do método etnográfico e por meio de técnicas como a observação participante e entrevistas não estruturadas, buscou-se identificar de que forma categorias como pertencimento, territorialidade, parentesco, reconhecimento e memória colaboram na formação dessa identidade. A Quadra é composta por descendentes de escravos que se uniram a partir de dois troncos genealógicos, os Machado e os Barbosa. Há cerca de 150 anos, seus integrantes habitam a localidade da Palma, na zona rural da cidade, onde desenvolveram relações específicas com o espaço territorial, as quais são definidoras da organização social do grupo. Como fator de regulação interna, que colabora para a formação da identidade quilombola, nota-se as relações de parentesco estabelecidas, a partir das quais somente podem permanecer morando na Quadra aqueles que são descendentes consanguíneos de um dos troncos familiares referidos. São normas como essa e a noção de origem comum que reforçam o sentimento de pertencimento entre o grupo e com o local. No momento em que são

reconhecidos pelos outros como quilombolas e que adotam a luta destes desses pelo direito à terra, surgem novos sujeitos políticos, detentores de identidade quilombola.

O Artigo 68 da Constituição Federal de 1988 garante aos quilombolas, entre outros, o direito às terras: “aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe os títulos respectivos”. Através dele, abre-se precedente para que seja desenvolvido no Brasil o que se denomina de políticas de reparação histórica. Nesse momento, o Estado admite as injustiças cometidas contra os negros e propõe-se a desenvolver políticas especiais de reparação para a classe. Da forma como hoje são tratados, com direitos assegurados pela Carta Constitucional, os quilombos ganham novo sentido: não estão cristalizados na ideia de passado, pois são dinâmicos. Suas memórias do passado ganham outra conotação no presente.

A bibliografia sobre o negro no Sul do Brasil é ampla, destacando-se autores como CARDOSO (1977), CARDOSO; IANNI (1960), IANNI (1988) e PESAVENTO (1988). Entretanto, as contribuições para o tema sobre o qual se debruça este ensaio começam a despontar no quadro nacional no início da década de 90 e, mais especificamente, no Sul do Brasil, a partir dos estudos do NUER — Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Através deles, foram apresentadas análises que indicavam, por exemplo, a existência de uma política nacional de embranquecimento, que facilitava a entrada de imigrantes europeus e, por isso, colaborava para a disseminação da ideia de que aqueles seriam “Estados europeus”. É importante ressaltar que a própria afirmação de que esses seriam Estados “brancos” é uma forma estratégica de invisibilizar a população negra, negando a sua contribuição para formação sociocultural dessas sociedades (LEITE, 1996). Também através do mencionado Núcleo de Estudos, no ano de 1995, através do projeto *Plurietnicidade e Intolerâncias: Relações Interétnicas no Sul do Brasil*, realizou-se o primeiro levantamento dos territórios negros na Região Sul do Brasil. Rosane Rubert (2005), em uma pesquisa de fôlego em todo o Estado do Rio Grande do Sul, deu continuidade ao mapeamento de forma ampla, apontando, inclusive, para comunidades com potencial quilombola. Dessa forma, o tema dos quilombos no Rio Grande do Sul, que versam

sobre a constituição desses grupos a partir da especificidade cultural, das questões de acesso à terra, entre outros, passou a ser recorrente em publicações acadêmicas e científicas, ganhando visibilidade no cenário nacional.

Os dados da Fundação Cultural Palmares são representativos, visto que entre as 1071 comunidades com certidões emitidas, 40 estão situadas no Rio Grande do Sul. É nesse Estado que se encontra a Quadra, mais precisamente em Encruzilhada do Sul, distante 170 quilômetros da capital, Porto Alegre. Nesse município, os temas sobre a etnia negra passaram a ganhar destaque, quando seus moradores tomaram conhecimento sobre a naturalidade de João Cândido Felisberto, o Almirante Negro, líder da Revolta da Chibata, que era encruzilhadense. Nesse período (década de 90), a cidade acompanhou um processo de revitalização da cultura negra, que houve no País através, principalmente, da ampla divulgação da história de luta e resistência do Quilombo de Zumbi, desenvolvendo movimentos culturais como grupos de dança afro, capoeira, blocos carnavalescos, seminários de discussão, etc.

Segundo O'Dwyer (1995, p. 1),

o termo 'remanescente de quilombo', [...] vem sendo utilizado pelos grupos para designar um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico.

Se há uma categoria que se faz presente nessa definição é a de identidade. Ela perpassa toda a discussão sobre quilombos, quando pensamos em unidade, nas trajetórias compartilhadas, na continuidade dos grupos. Como teriam eles permanecido reunidos por tanto tempo? Que características comuns permitiriam identificá-los enquanto grupo?

O propósito desse trabalho é compreender de que forma a identidade quilombola da Quadra é construída, face a um campo de mediação político-cultural e na dimensão interna do grupo. No campo político, procurei retomar o processo de reconhecimento pelo qual o grupo vem passando, apontando para a formação de sujeitos que reivindicam direitos específicos. Na organização interna do grupo, busquei analisar as relações de parentesco da Quadra, identificando suas regularidades. Objetivei, também, alcançar as formas pelas quais a memória do grupo se

apresenta e que contribuições ela traz para a formação dessa identidade, aliada a noções de territorialidade e pertencimento.

Acredita-se que uma pesquisa nesse campo possa colaborar com o conhecimento que se tem sobre as formações de tais comunidades no RS, possibilitando análises comparativas entre elas. O estudo aponta para a constituição social do grupo, enfocando suas características peculiares e estratégias de manutenção, num contexto de segregação racial. Além disso, a pesquisa possibilitará que a Quadra ganhe visibilidade e poderá, também, servir de apoio ou embasamento para possíveis políticas públicas que venham a ser desenvolvidas para o local.

Pressupondo-se que nem todas as regras do comportamento humano estão explícitas, faz-se necessária a imersão do pesquisador no mundo do grupo pesquisado. Para tanto, o método utilizado na pesquisa foi a etnografia, na tentativa de *compreender o ponto de vista*¹ do nativo e identificar os significados que o homem atribui a suas ações e comportamentos. “Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise [...]” (GEERTZ, 1989, p. 15).

A QUADRA, SEUS INTEGRANTES E SEUS CENÁRIOS

A Quadra fica no 4º subdistrito de Encruzilhada do Sul, na localidade de Palmas, a 33 quilômetros do centro da cidade. É formada por um grupo de descendentes de escravos negros, que habitam aquelas terras há mais de 150 anos. Atualmente, estão reduzidos a apenas 4 unidades residenciais, em um grupo fixo de 13 pessoas que, eventualmente, aumenta quando recebe familiares que “param”² com eles por um período. Da porteira que dá acesso à comunidade³, avistamos, ao longe e bem no alto, uma das casas: é a primeira, do Zezinho e do Luis (José Acilon e Antônio Luis Barbosa de Freitas). Mais acima da casa deles, passando por duas cercas, pela antiga casa do Sr. Air (onde hoje é a escola) e por um pequeno

1 Adoto essa expressão no seu sentido clássico, desenvolvido por Malinowski (1978).

2 “Parar” é o termo utilizado pelo grupo para dizer que alguma pessoa está morando temporariamente naquele endereço.

3 Usarei, ao longo do texto, o termo “comunidade quilombola” em detrimento de comunidade remanescente de quilombo, visto que as formações atuais dessas comunidades são múltiplas, não se referindo obrigatoriamente a antigos quilombos.

cemitério local, está a de dona Margarida Machado Castilhos, que vive com os cinco filhos: Regina, Antônio Ronaldo, Maria Eni, Maria Celoir e Nalcira. Em outro extremo do campo, dessa vez na parte baixa, estão bem próximas uma da outra as casas de dona Maria Elsa Barbosa e de sua filha Rosane Barbosa, que mora com os três filhos: Solismar, Katiusce e Taylor.

A origem do nome “Quadra” é esclarecedora de um indício muito importante na constituição do grupo: a redução do território e a conseqüente migração dos seus moradores para outros locais. Ainda que seus moradores tenham afirmado que “sempre se chamou assim”, eles indicam que, provavelmente, a Quadra tenha ganhado esse nome em função da quantidade de terras que compunham o espaço: uma quadra de terras, ou seja, cerca de 87 hectares. Ao longo dos anos — por não possuírem o registro das terras — viram seu território ser drasticamente reduzido a uma quantidade que hoje se aproxima de 12 hectares.

A comunidade, além de ser mais um grupo que aguarda lentamente pelos processos do INCRA — Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária⁴, não possui documentos que indiquem a compra ou a doação das terras⁵. Esse, portanto, foi um dos fatores que colaborou para que eles tivessem as terras usurpadas ao longo dos tempos pelos vizinhos brancos, vendo-se obrigados a procurarem lugares que oferecessem outras oportunidades de sobrevivência.

Na reconstituição das falas, identifiquei Lucinda (mãe de Dodoia, a Intelvina Barbosa), Silvério e Felicidade Machado (mãe de Chinoca, a Maria Dorvalina Machado Castilho), como sendo os moradores mais antigos da Quadra. A partir das narrativas, podemos afirmar que, provavelmente, Dodoia tenha nascido na Quadra em 1887 (de seus primeiros moradores, eles não sabem precisar o ano em que nasceram ou a idade com que morreram). Esse é o referencial datado mais antigo que o grupo apresenta e indica as suas presenças nessa área em um período remoto, de escravidão.

As moradias estão em condições bastante precárias, em virtude,

4 Uma das etapas para a regularização fundiária em comunidades quilombolas é a produção, pelo INCRA, do resumo de um relatório de identificação e delimitação das terras e posterior publicação no Diário Oficial da União. Atualmente, existem no Brasil, cerca de 800 comunidades nessa situação, com processos abertos nas Superintendências Regionais do INCRA.

5 Apenas uma moradora, a Rosane, indicou que eles estariam morando “nas sobras dos outros”, segundo suas palavras. Essa era uma característica comum entre as diversas formas de formação dos quilombos, quando os escravos ocupavam os fundos das terras dos seus “senhores”.

principalmente, da irregularidade do terreno. As casas de Margarida, Maria Elsa e Rosane ficam em partes baixas e sempre que chove forte, acaba entrando água. Já a casa de Zezinho e Luis está a salvo dessa situação por ficar em um nível acima do terreno. As paredes são de madeira em algumas residências e de uma mistura de tijolo, cimento e barro, em outras. Antes disso, eram todas de pau-a-pique e telhado de santa-fé⁶. Elas possuem um cômodo que é cozinha/sala e outro, que são os quartos. Nenhuma possui banheiro e só tem uma “casinha” com patente de madeira no local.

Desde que a Quadra foi reconhecida pela Fundação Cultural Palmares, em junho de 2006, como uma “comunidade remanescente de quilombos”, passou a receber alguns recursos do governo federal, facilitados pelo Programa Brasil Quilombola. O mais importante deles foi a energia elétrica. Especificamente através do Programa Luz para Todos, obtiveram acesso a esse recurso em novembro de 2007. Para eles, o maior problema de viver sem energia elétrica era em função do acondicionamento dos alimentos. Todos reconhecem que o processo até conseguirem a energia foi demorado, mas ressaltam que hoje em dia a vida melhorou muito, agora que têm luz e onde guardar a comida. “Antes até a carne estragava”, conta Zezinho. Quando tinham carne de porco, conservavam-na na própria banha; já da carne de gado, era feito o charque⁷.

Os quilombolas da Quadra são essencialmente agricultores. Em um passado próximo, Margarida (71 anos) e Maria Elsa (55) exerceram atividades em condições de *trabalho escravo*⁸, não com cerceamento da liberdade, mas com atividades pesadas e sem ter as mínimas condições necessárias para o trabalho digno de um ser humano. Elas trabalhavam forte, saíam de casa de madrugada, caminhavam muitos quilômetros até chegar às lavouras e voltavam para casa somente à noite. Ganhavam um pouco do que plantavam, outras vezes recebiam roupas ou alimentos em troca. Percebe-se que aquelas eram condições de trabalho escravo e

6 Segundo o Aurélio, “pau-a-pique” “pau a pique” é uma palavra utilizada também em vários países da África e significa parede feita de ripas ou varas entrecruzadas, e barro. Telhados de santa-fé era uma prática muito comum para construção de casas, entre populações negras na zona rural do RS.

7 Para fazer o charque, corta-se a carne bovina e salga-se bastante, expondo-a em lugar seco, ao sol. Segundo site sobre Serviço de Informação da Carne, “as ‘mantas’ de carne são constantemente mudadas de posição, para facilitar a evaporação. Em seguida, elas são estendidas em varais, ao sol, até completar a desidratação. O charque, típico da região Sul do Brasil (o nome vem do dialeto quíchua *xarqui*, língua dos índios que habitavam a região dos Andes), é preparado de modo similar ao da carne seca”.

8 Segundo a Organização Internacional do Trabalho, o trabalho escravo é condicionado ao cerceamento da liberdade do trabalhador, seja por apreensão de documentos, seja pela presença de guardas armados com comportamento ameaçador, por dívidas ilegalmente impostas ou por características geográficas que impeçam a fuga. Disponível em http://www.oitbrasil.org.br/trabalho_forcado/brasil/projetos/documento.php. Acesso em nov. 2008.

embora possamos tristemente constatar que ele ainda é uma realidade latente no Brasil, as irmãs procuram reelaborar essa árdua experiência. Sempre que falamos no assunto, elas fizeram questão de ressaltar que as pessoas que lhes davam o emprego eram muito boas pra elas, ajudando sempre. Essa era a oportunidade de trabalho que tinham, já que não plantavam, pois não tinham bois, nem implementos para lavrar. Hoje, dona Margarida está aposentada e as duas possuem, como renda fixa, benefícios previdenciários pela morte dos maridos.

Já os rapazes da Quadra, Ronaldo (35 anos), Zezinho (47) e Luis (42), foram trabalhar fora da Quadra bastante cedo. Costumavam auxiliar em casa nas plantações de milho, feijão, batata e mandioca e dos 12 aos 15 anos de idade, ingressaram nas empresas de viveiros e plantio de pinus e eucalipto. Ronaldo, aos 17 anos, começou a trabalhar em pomares de pêssgo, amora e pêra, onde está até hoje. Dos três, quem mais estudou foi o Luís, que tem o Ensino Fundamental incompleto e Zezinho não se alfabetizou. Hoje, esses últimos não estão empregados, plantam um pouco na Quadra e também em terras “emprestadas” por conhecidos⁹.

As mulheres normalmente são responsáveis pelos “serviços da casa” e, às vezes, fazem faxina nas casas dos vizinhos, quando são chamadas. Dona Maria Elsa, apesar da idade, é uma senhora ativa, que planta em um espaço de terra nos fundos da sua casa e cria porcos e galinhas. Todas as vezes em que lá estive, ela estava ou varrendo a casa ou com uma enxada, mexendo na terra. Ela mesma refere que “cavocava” desde criança, mencionando a ligação com a terra. Mesmo que alguns não trabalhem na agricultura formal, o vínculo com a terra permanece, seja através das pequenas hortas ou de gestos como o acima citado. Exceto as senhoras mais velhas, Elsa e Margarida, as mulheres cursaram todo o Ensino Fundamental. Os filhos de Rosane, que têm de 4 a 9 anos de idade, vivenciam uma realidade bem mais branda em relação ao que os outros viveram no passado. Eles são crianças e tratados como tal: brincam e frequentam a escola.

Quanto à religiosidade, formalmente todos se reconhecem como católicos, mas é a família de Margarida que mais frequenta as missas, que são realizadas em um salão próximo ao local. Na casa dela, tem um pequeno santuário com imagens da Nossa Senhora Aparecida e

9 Esse processo de plantar em terras “emprestadas” não funciona como um arrendamento formal. Eles plantam nas terras de amigos ou conhecidos e, às vezes, doam um pouco do alimento em troca, em outras trocam por favores.

da padroeira do município, Santa Bárbara. Ao lado, uma foto do Papa Bento XVI, de atores e cantores brasileiros, junto com fotos de amigos da família.

De outra forma, nas residências de Zezinho, Rosane e Verinha (neta de Dodoia, que atualmente mora na zona urbana do município), há imagens de São Jorge na parede, símbolo do sincretismo religioso resultante da colonização e formação da sociedade brasileira. Esse, que é um santo da religião católica, tem representações também nas religiões afrobrasileiras. De acordo com a explicação que recebi da Verinha, o São Jorge tem dois lados: “se está virado para a direita, é da igreja católica e se está virado para o lado esquerdo, é da umbanda.”

Dona Elsa usa colar de umbanda, porém, todas as vezes em que falamos sobre religião, ela se afirmou terminantemente católica. A respeito desse fato, defendo a hipótese de que seria necessária uma maior interação com o grupo para obter informações mais precisas sobre o assunto. As religiões de matriz africana ainda sofrem pelo preconceito e desconhecimento do senso comum no Brasil. Portanto, para o grupo de negros da Quadra, que permaneceu unido em meio aos brancos, ser do candomblé seria mais um problema a ser contornado.

Outros problemas com os quais os moradores da Quadra sempre conviveram foram o preconceito e a discriminação racial. Luis, Zezinho e Verinha recordam que chegaram a frequentar bailes, onde o salão era todo dividido por uma corda, determinando que negros e brancos não poderiam ficar do mesmo lado. No extremo dessa situação, está um episódio narrado por Rosane, em que o “rancho” da Dodoia teria sido incendiado, na tentativa de tirá-los das terras, já que estariam morando na “sobra dos outros”, conforme suas palavras. Somente uma moradora da Quadra falou abertamente que considera os vizinhos racistas e preconceituosos. Outra família nega, absolutamente, que tenham sofrido qualquer forma de discriminação ou preconceito por parte dos vizinhos. Essa relação é visivelmente ambígua, conquanto que muitas vezes, no passado, eram os vizinhos que davam a única oportunidade de trabalho, apesar de ser em condições muito precárias¹⁰. Zezinho e Luis consideram que, nos dias de hoje, a situação está muito mudada: “hoje, mulher branca casa com negro [...] tá tudo misturado [...] racismo é da época dos tronco véio¹¹”, diz o Zezinho.

10 São considerados vizinhos todos aqueles que moram próximos de lá. Porém, as divisas da propriedade são feitas com José Oliveira, ao norte; com João Silveira e Antônio Nunes, ao leste e Anadion Fontoura, a oeste.

11 Essa expressão é muito utilizada entre esses grupos e faz referência aos seus ancestrais.

A história dessas pessoas é marcada pela precariedade das condições de vida, pela destituição de direitos sociais e culturais. Os motivos apresentados pelos que saíram da Quadra para morar na cidade foram, principalmente, a falta de acesso a bens e serviços. Antigamente, não havia transporte público para a cidade; ou iam a cavalo, ou esperavam que alguém pudesse lhes oferecer uma carona. Por isso, na maioria das vezes em que alguém adoecia e necessitava de cuidados, recorriam às benzedadeiras, ou em caso de gestação, às parteiras.

Dodoia fazia partos, chegando a auxiliar no nascimento do bisneto Geovaldo, 24 anos, filho mais velho da Verinha. Mas era Chinoca, avó de Zezinho e Luis, a parteira mais conhecida da Quadra e também fora da comunidade. Verinha lembra que ela era chamada para atender gestantes dos arredores e relata que aquela preparava os materiais e ia sozinha, no cavalo Bico Branco, até as casas das parturientes¹².

A prática das benzeduras é um costume que se mantém até hoje. Elas aparecem para solucionar problemas de saúde mais simples como dor de ouvido, dor de barriga, picadas de inseto, etc., ou como uma alternativa para aqueles casos que a ciência não alcança. Exemplo dessa afirmação foi o episódio narrado por Zezinho, no qual ele relata um acidente de trabalho que sofreu. Disse ele que após várias tentativas de tratamentos médicos, com diferentes profissionais dos municípios de Cachoeira do Sul e Santa Maria, conseguiu resolver o seu problema por completo quando foi benzido pela Rosane e por outra benzedeira conhecida na comunidade. Encerrou o episódio afirmando; “Então, é isso que eu digo — não adianta, tem doença que não é pra médico”.

Nos tempos passados, eram as mesmas parteiras Dodoia e Chinoca que faziam os chás e benziavam. Rosane, 33 anos, é, entre os moradores da Quadra, quem conserva essa herança dos antepassados. Verinha também usa chás para auxiliar na saúde dos filhos e lamenta que as novas gerações não se interessem por isso. As formas de organização da vida social na Quadra permitem que o grupo permaneça unido a partir das noções de origem comum, conservando, como tradição ancestral, a fé nas benzedadeiras e o uso de chás.

12 Nesse relato, Verinha revela uma curiosidade: que a Chinoca sentava de lado no seu cavalo Bico Branco. Na época em que viveu, provavelmente, não era de “bom costume” uma mulher montar o cavalo “como um homem”.

A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA: MEMÓRIA, ANCESTRALIDADE E PERTENCIMENTO

A memória dos integrantes da Quadra se apresenta na forma de narrativas orais. Ela é constitutiva da história de ascendência negra do grupo e dá sustentação para que a atualização das categorias aqui discutidas — ancestralidade, pertencimento, territorialidade, parentesco — componham a identidade que hoje assumem.

Todos os moradores da Quadra e também os que estão na cidade têm muito claro a sua ascendência comum, de Lucinda e Silvério, ou de Felicidade. Portanto, a comunidade se originou a partir de dois troncos: os Machado Castilhos e os Barbosa. Esses sobrenomes, provavelmente, tenham sido herdados de seus “senhores”, hábito recorrente na época da escravidão. Ronaldo dá seu depoimento sobre isso:

É que a gente não tem sobrenome, a gente não sabe nosso sobrenome. Foi herdado das famílias assim que a gente era escravo, né. A gente veio da África e foi desembarcado num caminhão de gado, numa fazenda. E ninguém sabe a origem, o sobrenome. Esse foi herdado pelas família dos escravo, que eles demarcavam um tamanho de campo e diziam assim: esse aqui vai ficá pra tal família e aí davam o sobrenome também. [...] E tem gente que tem vergonha de dizer, mas eu acho que não, acho que o passado é uma coisa boa da gente (TRECHO DE ENTREVISTA COM RONALDO, 20/09/08).

Além disso, a origem do grupo remonta também à escravidão, conforme as palavras de Ronaldo (acima) e as de dona Elsa. Quando questionada por mim sobre quem teriam sido os primeiros a chegar às terras, ou se as teriam ganhado de alguém, ela respondeu da seguinte forma: “As terra são dos quilombola mesmo. Era, [...] aqui era de escravo. A minha mãe contava que empurravam os nego pra sanga, que maneavam com as corrente. [...] O cativo era brabo!”

Uma das principais características da comunidade, a descendência escrava, somente pode ser ativada através da memória. A ausência de documentos faz com que o grupo recorra a outras alternativas para contar a sua história, assim como fizeram Ronaldo e dona Maria Elsa.

Essa ascendência comum gera nas pessoas um sentimento de pertencimento muito forte, o qual possui eficácia simbólica, pois é

capaz de produzir coesão social, na medida em que se identificam como quilombolas a partir daquela origem.

Outra evidência que reforça os laços de pertencimento entre eles é a utilização da expressão êmica *tronco véio* para se referir aos ancestrais. Tronco remete à raiz, à força, à resistência e é dessa forma que eles veem seus antepassados, como aqueles que deixaram uma herança de luta e resistência, como um exemplo a ser seguido por todos.

Conforme o pedido de Dodoia, ela foi enterrada na sua terra, porque tinha nascido, vivido toda a vida lá e tinha o desejo de ser sepultada na Quadra. Dona Margarida e dona Elsa demonstram o mesmo desejo de nunca abandonar o lugar onde vivem. Inclusive Verinha, que mora atualmente na cidade, tem intenção de voltar para lá, assim que os filhos estiverem adultos. Ela relata que sua mãe sempre dizia aos filhos que se tivessem algum problema na cidade, voltassem para a Quadra, que estariam seguros.

Assim como a idéia desenvolvida por Halbwachs (2004), segundo a qual a memória coletiva só existe a partir de pontos em comum entre os indivíduos, os integrantes da Quadra compartilham e recuperam as suas lembranças, reapropriando-se de um passado que não será mais o mesmo, no qual a Quadra era bastante povoada, cheia de casas, onde trabalhavam juntos; um passado em que a diversidade do grupo não foi respeitada, expulsando-os daquele espaço e que hoje, através da mudança política, permite que eles reconstruam a sua história.

Para os descendentes que hoje estão morando fora da Quadra, o ato de rememorar é o que, muitas vezes, reforça os laços de pertencimento com o grupo. Nos depoimentos de Verinha, fica evidente que as suas lembranças são constantemente acionadas para que não se dilua a identidade que ela possui, de quilombola da Quadra.

A memória recobre, também, a noção de origem comum compartilhada pelo grupo. As narrativas procuram colocar em ordem o mundo vivido, dar sentido às ações. É através da memória coletiva que os integrantes da Quadra reafirmam sua ascendência negra e sua parentalidade, fator fundamental de organização da vida social no grupo.

Territorialidade e Conflito

Tipicamente agricultores, os moradores da Quadra sempre sobreviveram, sobretudo, da terra. Além do vínculo afetivo que têm com o local, por guardar, simbolicamente, a ancestralidade do grupo, a ligação se dá também com a terra na sua forma física.

Desde há muito tempo, quando chegaram nas terras que hoje dão nome à comunidade da Quadra, os prováveis escravos já viviam em uma situação de grande vulnerabilidade. Não sabemos ao certo qual foi a forma de apropriação do espaço territorial pelo grupo, mas podemos intuir, pelos depoimentos, que tenha sido por doação ou ocupação dos fundos das terras dos “senhores”. Naquela época, era muito comum os “senhores” doarem, venderem ou trocarem o serviço por um pedaço das suas terras, geralmente, em áreas que eram consideradas impróprias para o plantio. A questão que se apresenta é que se as terras lhes foram doadas, a doação foi verbal, visto que eles não possuem nenhum documento comprobatório.

A Quadra sofreu uma imensa redução do seu território, ao longo dos anos. A maioria de seus integrantes conta que a área era dividida por cercas, que foram caindo e “taparam tudo”, conforme as palavras de Verinha e Zezinho. A expressão “tapar” é muito utilizada naquele meio rural e significa cercar. Dona Elsa chegou a afirmar que foram dois lindeiros que “apertaram” a terra.

Uma das consequências da diminuição dos campos foi o êxodo que grande parte dos integrantes da Quadra sofreu para as cidades. Todos relatam que o espaço, há cerca de 15 anos atrás, era muito povoado, “era um lote de gente”, como diz a dona Elsa. A partir dos diagramas genealógicos temos, no mínimo, 63 pessoas que moravam naquelas terras.

As versões sobre o processo de regularização fundiária da Quadra não são definitivas. Os relatos e observações mais contundentes partiram de Verinha e Zezinho. Este conta que o seu irmão, Adão Rito Barbosa de Freitas, teria acompanhado os agrimensores na marcação do campo para determinar a área que seria deles, porém, essa marcação teria sido anulada em virtude da menoridade de Adão Rito. Depois disso, o responsável pela demarcação não teria mais aparecido. Já, Verinha relata que Manoel Machado (seu avô), o filho Nicolau e Laurentino Barbosa

teriam trabalhado para o senhor Ulisses Rodrigues em troca dos papéis que este último faria, regularizando a posse. Verinha lamenta o episódio, observando que, provavelmente, eles tenham trabalhado de graça e sido enganados, já que “os *tronco véio* ninguém sabia ler”, diz ela.

Um fator muito importante a ser observado é sobre as palavras que eles utilizam para se referir às questões da terra. Apesar de serem pessoas com pouca escolaridade e com um vocabulário que não é amplo, empregam expressões como *agrimensor* e *lindeiro* para definir a situação, o que demonstra que essas são palavras naturalizadas para eles, as quais devem fazer parte do seu cotidiano.

Mesmo que faltem documentos para fornecer informações sobre o espaço territorial da Quadra, sobram evidências. Elas se mostram pelos relatos de seus membros, que indicam a usurpação da terra, pelo número de famílias que lá residiu durante todo o século XX: a partir dos primeiros descendentes, já temos uma árvore genealógica que conta com 34 pessoas. A ancestralidade negra da Quadra está marcada naquelas terras por meio de marcos simbólicos. A casa de Dodoia e o cemitério local onde ela foi enterrada são alguns deles. Da mesma forma que aparece em dos Anjos (2004, p. 74), “um espaço de intensidades tal que a melhor forma de narrar é caminhando e apontando: ‘primeiro ele morava lá em cima perto daquele eucalipto [...]’”, foi que dona Margarida me levou até o marco da casa de sua mãe, Dodoia, conforme ilustra o trecho abaixo.

Dona Margarida me levou para conhecer o local onde tinha as casas das outras pessoas da família que hoje não moram mais ali. Fica logo acima da casa dela. Ela ia caminhando e dizendo “é bem ali minha filha, ali onde tá aquela aroeira”. A primeira marca que encontramos no chão é da casa que foi de dona Intelvina, mãe de Margarida que nasceu, viveu até setenta e poucos anos ali e que hoje está enterrada no cemitério local, entre a casa de dona Margarida e a do Zezinho (RELATÓRIO DE CAMPO, 28-01-08).

A Luta Política Por Reconhecimento

Pedro Lúcio da Silveira é o mediador quilombola da Quadra¹³. Embora seus moradores tenham estabelecido contato com outras pessoas importantes no cenário político local, como o vereador Álvaro Sperb

¹³ Mediador quilombola é aquela pessoa de dentro do grupo ou mesmo de fora, que busca recursos para a comunidade junto aos órgãos públicos.

e o secretário de educação Solismar Figueiró, é Pedro Lúcio que pode transitar por todos os campos políticos, visto que representa a luta de uma minoria étnica.

O percurso que a Quadra vem percorrendo em busca de reconhecimento se inicia em novembro de 2005, com a fundação da ASQUADRA (Associação Quilombola da Quadra). Foi por intermédio de Pedro Lúcio que a comunidade deu os primeiros passos nessa direção. Ele iniciou fazendo visitas à comunidade, para, posteriormente, buscar informações, através do movimento negro, sobre os procedimentos necessários no processo de regularização fundiária. Com a ajuda do senhor Paulo Edajan, repararam os documentos de quem precisava, fizeram o registro da associação e encaminharam ofício ao INCRA, solicitando o título de reconhecimento e a demarcação das terras, no qual o grupo da Quadra se autodenomina quilombola. A certidão de reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares veio em maio de 2006. Depois disso, a Secretaria de Cultura do município de Encruzilhada do Sul realizou visitas à Quadra para avaliar a situação de infraestrutura local, mas proporcionou poucas melhorias para a comunidade até os dias de hoje.

Efetivamente, o primeiro direito social que a comunidade recebeu, demonstrando o reconhecimento pelo Estado, foi a energia elétrica, que refletiu diretamente na qualidade de vida da comunidade. No final de 2007, seus moradores conseguiram obter a energia, através do Programa Luz para Todos.

Ronaldo, que é o presidente da ASQUADRA, demonstra um discurso de resistência e luta, que inclui nos depoimentos palavras como *luta e briga*, para relatar as histórias de vida. Ao mesmo tempo, ele parece querer inaugurar uma nova fase da vida, sem sofrimento ou conflitos, quando afirma que o espaço territorial desde que nasceu sempre foi o mesmo, negando que eles tenham sido “apertados” pelas cercas que fazem as divisas do campo.

O próximo evento marcante na comunidade foi o 1º Encontro Regional de Comunidades Quilombolas do RS, que aconteceu em janeiro de 2008. Organizado por Pedro Lúcio e Paulo Edajan, ele contou com a presença de pessoas ligadas ao tema de toda a região, além de oportunizar o reencontro dos integrantes da Quadra.

Esse evento foi a maior evidência do processo de reconhecimento da Quadra pelos *outros*. Pessoas da família, vizinhança, autoridades regionais e locais, um jornal e uma rádio da cidade, enfim, a sociedade encruzilhadense foi acompanhar o encontro promovido pela comunidade quilombola da Quadra, reconhecendo nela um grupo detentor de uma identidade que a distingue dos outros.

A conquista mais recente que a comunidade obteve foi um curso do Programa Alfa — Alfabetização para Adultos — desenvolvido pelo Senar, Serviço Nacional de Aprendizagem Rural, em parceria com o Sindicato Rural de Encruzilhada do Sul. As aulas iniciaram em março de 2008 e apesar de serem para adultos, as meninas e as crianças também acompanham as aulas e parecem gostar bastante. Em junho do mesmo ano, dona Margarida e dona Elsa já liam algumas frases e escreviam as primeiras palavras. É o exercício da cidadania chegando até a Quadra, através do reconhecimento que começa a tomar forma.

Uma das falas mais significativas do grupo para esclarecer quem é quilombola e quem não é, partiu de Verinha. Comentando comigo sobre o encontro ocorrido em janeiro, na Quadra, ela relatou o surgimento de pessoas que não são da Quadra, tentando dizer que também eram quilombolas. Dizia ela: “Agora só porque é preto, quer ser quilombola. Tu viu o Luciano lá aquele dia? Aquele nunca foi da Quadra. Quem é quilombola são os filho e os neto da falecida Dodoia e da falecida Chinoca”.

Embora alguns membros da Quadra não saibam definir a palavra quilombola, identificam nela uma denominação política, capaz de lhes trazer direitos sociais e econômicos. No momento em que adotam a nova identidade, de quilombolas, vivenciam algo novo, que é o seu surgimento enquanto sujeitos políticos que lutam pelo direito à terra e por direitos culturais enquanto o grupo diferenciado que são.

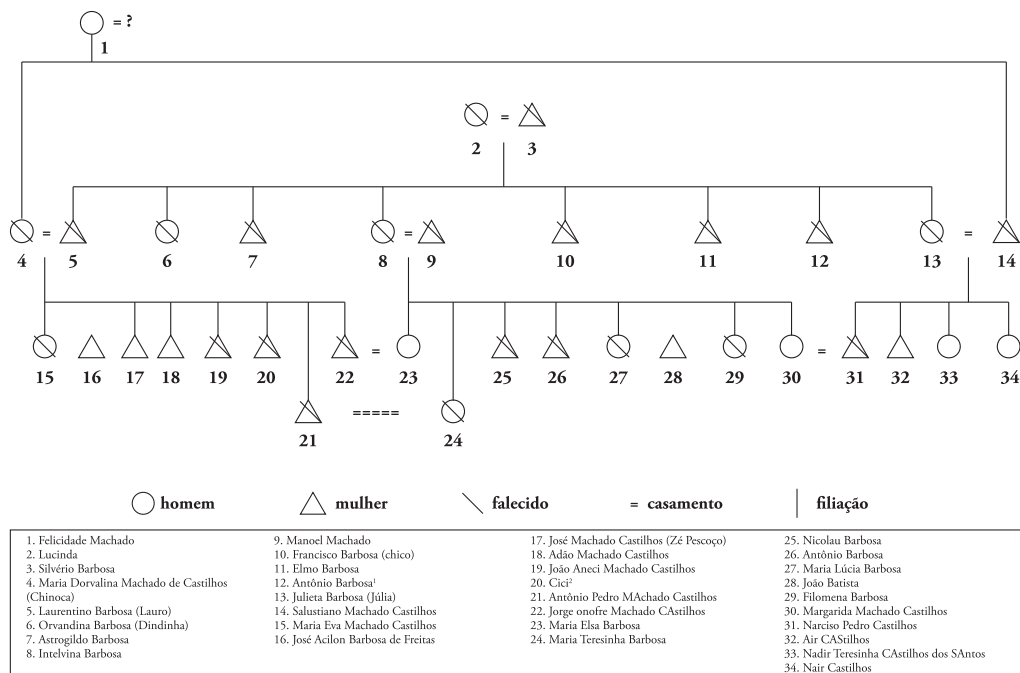
As Relações De Parentesco

Considerando que as informações obtidas sobre os membros da Quadra aparecem a partir de Felicidade, Lucinda e Silvério, eles serão tomados como primeira geração genealógica da comunidade. Foi a partir desses troncos familiares que se originaram todos aqueles que hoje são os

integrantes da Quadra. Já na terceira geração, ocorrem três casamentos entre primos de 1º grau, ou primo-irmãos. Embora a endogamia não seja uma regra, as alianças entre pessoas do mesmo grupo foram praticadas durante a terceira e a quarta geração, sendo aceitas por todos. Ainda no que se refere às alianças, o sistema adotado é o neolocal, já que os recém-casados vivem, sempre, longe dos pais. Sobre esse assunto, as moradoras mais idosas da Quadra relatam que durante muito tempo viveram em “ranchos”, às vezes, improvisados com pedaços de madeira e lona.

[...] só não tinha casa, né? A casa era de barro. Aí o tio Carlo foi e desmanchou a casa, uma coisa de abeia que tinha, né... pra botá nós pra dentro de casa. Primeiro ele deu uma lona por cima de onde nós parava, até fazê a casinha pra nós morá, que nós andava pra baixo e pra cima posando na casa da vó da Maria, pra baixo e pra cima. Depois fez uma lona pra nós pará de baixo até ajeitar essa aqui (TRECHO DE ENTREVISTA COM MARGARIDA, 28/01/08).

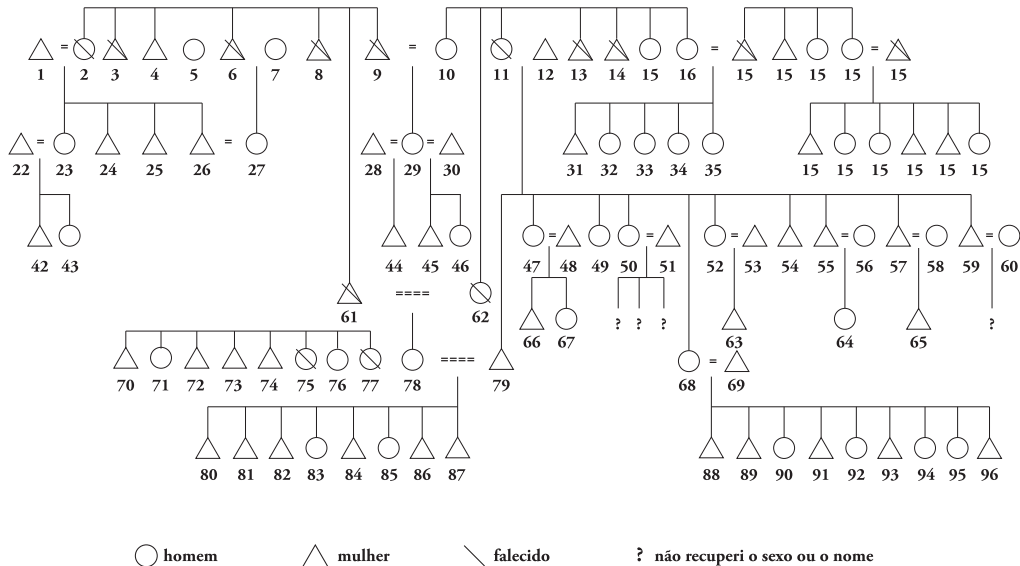
DIAGRAMA GENEALÓGICO DOS TRONCOS DA QUADRA: LUCINDA, SILVÉRIO E FELICIDADE



¹ Um integrante da Quadra informou que Dodoia teve um irmão chamado Antônio e resolveu homenageá-lo, colocando o mesmo nome no filho.

² Ninguém forneceu o nome correto de Cici, que faleceu jovem na Quadra.

DIAGRAMA GENEALÓGICO A PARTIR DA TERCEIRA GERAÇÃO DE MORADORES DA QUADRA



1. José Acilon Barbosa de Freitas	25. Antônio Luis Barbosa de Freitas	49. Iris Teresinha Barbosa	73. Paulo Afonso Machado Barbosa
2. Maria Eva Machado Castilhos	26. Adão Ruto Barbosa de Freitas (Adãozinho)	50. Maria Helena Barbosa	74. Jorge Luis Machado Barbosa
3. João Anécio Machado Castilhos	27. Maria Rosana	51. ?	75. Genezi Machado Barbosa
4. Adão Machado Castilhos	28. ?	52. Catarina Barbosa	76. Tânia Machado Barbosa (Sipuca)
5. Maria Erondinha	29. Rosane Barbosa	53. ?	77. Lurdes Machado Barbosa
6. José Machado Castilhos (Zé Pescoco)	30. Sidinei	54. Mario Luis Barbosa	78. Elaine Teresinha Machado Barbosa (Tê)
7. ?	31. Ronaldo Machado Castilhos	55. Manoel Francisco Barbosa (Chicão)	79. Antônio Cláudio Barbosa
8. Cici	32. Maria Eni Machado Castilhos	56. Sílvia Figueiredo	80. Lucas Barbosa
9. Jorge Onofre Machado Castilhos	33. Regina Machado Castilhos	57. Odair José Barbosa	81. William Barbosa
10. Maria Elsa Barbosa	34. Maria Celoir Machado Castilhos	58. ?	82. Igor Barbosa (Mano)
11. Maria Lúcia Barbosa	35. Nalcira Machado Castilhos	59. Pedro Paulo Barbosa	83. Leandra Barbosa
12. João Batista	36. Dilamar	60. ?	84. Leandro Barbosa (Bolinha)
13. Antônio Barbosa	37. Janete	61. Antônio Pedro Machado Castilhos	85. Alice Barbosa
14. Nicolau Barbosa	38. Julieta	62. Maria Teresinha Barbosa	86. Robert Barbosa
15. Filomena Barbosa	39. Lindomar	63. ?	87. Natam Barbosa
16. Margarida Machado Castilhos	40. Nelson	64. Luana	88. Geovaldo Barbosa Rodrigues
17. Narciso Pedro Castilhos	41. Dejanira	65. Maicon	89. Rafael Barbosa Rodrigues
18. Air Castilhos	42. João Elcio	66. ?	90. Grazieli Barbosa Rodrigues
19. Nair Castilhos	43. Juçinara	67. ?	91. Daniel Barbosa Rodrigues
20. Nadir Castilhos	44. Taylor ¹	68. Vera Regina Barbosa Rodrigues (Verinha)	92. Vera Lúcia Barbosa Rodrigues
21. ?	45. Solismar	69. Evaldo Rodrigues	93. Sander Barbosa Rodrigues
22. Jorge	46. Katiussce	70. Eugênio Machado Barbosa	94. Vanessa Barbosa Rodrigues
23. Maria Anatil Barbosa de Freitas	47. Beatriz Barbosa	71. Bárbara Machado Barbosa (Barbinha)	95. Kelen Barbosa Rodrigues
24. José Acilon Barbosa de Freitas (Zezinho)	48. ?	72. Anatólio Carlos Machado Barbosa	96. Luis Eduardo Barbosa Rodrigues (Dudu)

¹ Roasne pediu que eu não divulgasse o nome do pai do Taylor porque ele não quer assumir o filho.

Conforme apontam os diagramas, as primeiras uniões entre primos aconteceram com os netos de Felicidade e Dodoia (Intelvina). Dona Margarida e dona Maria Elsa vivenciaram essa experiência. A primeira casou-se na década de 60 e esta em 1971. Segundo a teoria da linguagem, que teve como um de seus principais teóricos Edmund Leach, o significado do parentesco é visto “como um código que regula o acesso e a transmissão dos recursos básicos da comunidade, fundamentais para a produção e para a reprodução dessa comunidade” (LEACH, 1968, apud WOORTMANN, 1995, p. 76). O parentesco seria uma linguagem

que regula as relações sociais. É a partir dessa noção, que arrisco afirmar que o casamento entre primos e o impedimento de pessoas de fora do grupo permanecerem naquelas terras, mesmo que por casamento, seriam estratégias de manutenção do grupo em união, mantendo as mesmas raízes ancestrais.

Os dados etnográficos evidenciam o que parece ser uma norma do grupo: aqueles que se unem a alguém que não é descendente da primeira geração da Quadra devem ir morar em outro local. Entre todas as alianças praticadas, ocorreram apenas três exceções, com características semelhantes. Maria Eva Machado Castilhos casou-se com José Acilon Barbosa de Freitas, o qual não tem a origem conhecida pelos filhos Zezinho e Luis. Separaram-se quando Zezinho, o filho mais velho, tinha cerca de 15 anos de idade. José Acilon, então, deixou a Quadra. Maria Lúcia Barbosa casou-se com João Batista, que, segundo as palavras de Verinha, “era do outro lado da Quadra”. Eles viveram em matrimônio por cerca de 15 anos, quando se separaram e este foi morar na cidade. O último e mais recente caso aconteceu com Rosane, que se casou com Sidinei, com quem teve dois filhos e viveu conjugalmente durante cerca de 7 anos. Atualmente, estão separados e ele mora em outra localidade do interior.

Afora esses três casos de exogamia, todos que permaneceram morando na Quadra, ou ficaram solteiros, ou casaram com alguém do próprio grupo. Essas são normas reguladoras da vida social na comunidade. Nesse aspecto, as relações de parentesco funcionam na regulação interna do grupo e na construção de uma nova identidade: são herdeiros e quilombolas aqueles que descendem dos troncos familiares da primeira geração. Podemos também supor que a prática da endogamia ocorra como uma forma de proteger o território e garantir que ele não seja dividido, posto que continuaria sendo propriedade de um mesmo grupo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa que deu origem a este trabalho, por tratar de um tema que gera opiniões diversas, apresenta algumas limitações. O critério da autodenominação ou autoatribuição pelas comunidades quilombolas, para serem reconhecidas como tal, é uma regra que suscita embates os mais

diversos, como o conhecido movimento antiquilombola, coordenado por políticos, ruralistas e/ou outros reacionários. Assim como a reforma agrária no Brasil, a luta dos povos quilombolas por direito à terra esbarra no direito de propriedade dos latifundiários do País. Em Encruzilhada do Sul, na comunidade quilombola da Quadra, não é diferente. A falta de um título de propriedade das terras faz com que seus moradores, depois de terem-nas usurpadas ao longo dos anos, pareçam amedrontados ou inseguros para falar sobre o assunto. Alguns chegam a reconhecer o que passaram, mas nunca explicitamente, fornecendo os nomes de quem seriam os responsáveis por mudar a cerca do campo de lugar. Talvez, com um tempo maior de convivência entre o grupo, fosse possível desvelar essas questões.

A identidade quilombola da Quadra é um processo em construção. Na medida em que são reconhecidos pelos outros (Fundação Cultural Palmares e a sociedade encruzilhadense, em geral) enquanto quilombolas, emerge essa nova identidade, que também é formada no campo político-cultural, quando assumem para si a luta dos povos quilombolas pela terra, quando se tornam sujeitos políticos.

Na dimensão interna do grupo, a identidade se constrói face a normas que regulam a vida social, como as relações de parentesco, de origem comum e de territorialidade, que são recuperadas através da memória coletiva. Por essas características, a Quadra se distingue dos outros grupos da sociedade, caracterizando-se como detentora de uma identidade quilombola.

Dessa forma, a identidade do grupo, que se configura no contraste, é construída em um processo de mediação entre os significados atribuídos pelo reconhecimento dos “outros” e a própria construção interna, que busca referenciais distintivos, que estejam presentes na evocação da memória do grupo e nas suas narrativas sobre os tempos passados.

REFERÊNCIAS

ANJOS, J. C. G. dos; SILVA, S. B. da (Org.). *São Miguel e Rincão dos Martinianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 2004.

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

CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

CARDOSO, Fernando H.; IANNI, Octavio. *Cor e Mobilidade Social em Florianópolis*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

IANNI, Octavio. *As Metamorfoses do Escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil meridional*. São Paulo: Hucitec, 1988.

FUNDAÇÃO Cultural Palmares. Apresenta informações sobre as comunidades quilombolas no Brasil. Disponível em <http://www.palmares.gov.br>. Acesso em jan. 2009.

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

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2004.

LEITE, Ilka Boaventura. *Os Quilombos no Brasil: questões Conceituais e Normativas*. NUER/PPGAS/CFH/UFSC. Coleção Textos e Debates, nº 07. Florianópolis, 2000.

_____. (org.). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro, 1995.

ORGANIZAÇÃO Internacional do Trabalho. Site que apresenta

informações sobre o trabalho escravo. Disponível em <http://www.oitbrasil.org.br/>. Acesso em nov. 2008.

PESAVENTO, Sandra Jatahy (Coord.). *De escravo a liberto: um difícil caminho*. Porto Alegre: IEL, 1988.

PREFEITURA Municipal de Encruzilhada do Sul. Disponível em <http://www.encruzilhadadosul.rs.gov.br/dados-encruzilhada.htm> . Acesso em set. 2008.

RUBERT, Rosane. *Comunidades negras rurais do Rio Grande do Sul: um levantamento socioantropológico preliminar*. 1ª edição. Porto Alegre: IICA/RS – Rural, 2005.

SERVIÇO de Informação da Carne. Apresenta serviço de informações a respeito da carne bovina no Brasil. Disponível em <http://www.sic.org.br/charque.asp>. Acesso em ago. 2008.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. *Herdeiros, parentes e compadres: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste*. São Paulo: HUCITEC, 1995.

A EMERGÊNCIA DE UM AGENTE POLÍTICO E O USO DA ESCRITA. UM ESTUDO SOBRE PRÁTICAS DE LETRAMENTO NUM CONTEXTO DE TITULAÇÃO QUILOMBOLA

LUANDA REJANE SOARES SITO

RESUMO

Este trabalho analisa como lideranças quilombolas lidam com práticas de escrita institucionais durante seu processo de titulação de terras com base no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988. A comunidade deste estudo, que se encontra na fase final de regularização territorial, foi a primeira a ser reconhecida como quilombola pelos governos federal e estadual no Sul do Brasil, na década de 1990. Por conta da titulação, a comunidade fundou uma associação comunitária para representá-la nas negociações com as diferentes instituições governamentais e não governamentais envolvidas na titulação dos territórios quilombolas. Sobre a associação, em trabalho de campo realizado entre 2005 e 2006, observei que ela exigiu práticas letradas para sua administração; além disso, pude ver que a redação de atas por vezes gerou conflitos e tensionou a concepção de confiança local. Com enfoque na abordagem sociocultural e etnográfica dos Estudos de Letramento na perspectiva transdisciplinar da Linguística Aplicada, considero que os usos sociais da escrita (práticas de letramento) são constituídos pelas condições efetivas de seu uso, isto é, são situados;

e buscamos examinar criticamente as práticas de letramento dominantes (de acadêmicos e burocratas), a fim de desnaturalizar as concepções valorizadas sobre usos da escrita a partir de um contexto de atuação política de comunidade quilombola.

Palavras-chave: letramento – quilombo – regularização fundiária

INTRODUÇÃO

A imagem de quilombos por anos foi um ícone da resistência negra durante a escravidão, tendo no Quilombo dos Palmares seu expoente máximo. Com a (re) emergência do Movimento Negro¹ em fins dos anos 70, essa imagem é retomada e reificada como o lócus de organização, coletividade e resistência negras. Essas representações estavam calcadas num conceito de quilombo conhecido na historiografia da escravidão, que os conceituava basicamente como agrupamentos de escravos fugidos². Mas, no ano de 1988, com a inserção do direito à terra aos territórios remanescentes de quilombos no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal a partir do artigo 68, foi que ativistas dos Movimentos Negros passaram a somar-se à luta pela terra mais intensamente, inserindo-a entre suas pautas de reivindicações com o objetivo de cobrar do Estado a titulação desses territórios.

No meio acadêmico, houve um incremento de estudos sobre comunidades negras na década de 80 e 90 em função do cenário de identificação étnica quilombola. Nesses estudos, a nomeação desses grupos variava entre comunidades negras rurais, terras de preto ou comunidades negras urbanas. A partir de 1988, com a legislação de terras, inicia-se uma consolidação da terminação “comunidades remanescentes de quilombos” ou “comunidades quilombolas” nas investigações que as tinham como foco de estudo. E, atualmente, o papel das universidades em projetos de extensão³ e de pesquisa, que passaram a ser construídos para atuação

1 Para alguns teóricos, a emergência do Movimento Negro não se dá apenas em 1978 com a criação do MNUDR, mas data de muito antes. Referências como os clubes negros, as irmandades e a Frente Negra Brasileira se inseridas no Movimento Social Negro, remontam para os séculos XVIII e XIX. Mas, é inegável que ha década de 70 há uma nova visibilidade para esses movimentos, após anos de invisibilidade por conta da repressão da ditadura.

2 Ver mais sobre o conceito de quilombo em Almeida (2002).

3 A Associação Civil Universidade Solidária (UNISOL) promoveu em várias universidades projetos de extensão voltados para quilombos. Na UNICAMP, por exemplo, foi realizado em 2003 um projeto junto a UNISOL para contribuir para o fortalecimento das Associações Quilombolas do Vale do Ribeira, que resultou na construção, posterior, do Programa

nos quilombos, está muito relacionado com a inserção das academias na realização dos laudos periciais. Esses estudos expandiram-se para além dos campos da História e Antropologia.

Nesta direção, neste artigo — que tem por base o ponto de vista crítico e transdisciplinar da Linguística Aplicada⁴ e que parte da perspectiva sociocultural dos Estudos de Letramento (HEATH, 1982; KLEIMAN, 1995) —, analiso as práticas de uso da escrita em um contexto de atuação política quilombola. A investigação, de cunho etnográfico e de metodologia qualitativa, faz parte de minha pesquisa de mestrado⁵, que tem como objetivo examinar o processo de inserção de novas práticas de letramento numa comunidade quilombola do litoral do Rio Grande do Sul, que vivencia o processo de regularização fundiária, com base no artigo 68, desde os finais de 1990. Utilizo, para as análises desse artigo, notas de campo por mim geradas a partir de observação participante, entrevistas semiestruturadas (gravadas e posteriormente segmentadas e transcritas) e excertos de um ato público realizado no INCRA, gravado em vídeo, em que lideranças quilombolas dessa comunidade participaram.

Os trabalhos com enfoque na abordagem sociocultural e etnográfica dos Estudos do Letramento consideram que as práticas de letramento são constituídas pelas condições efetivas de uso da escrita, isto é, são situadas. Buscam, dessa forma, examinar criticamente as práticas de letramento dominantes (de acadêmicos e burocratas), a fim de desnaturalizar as concepções valorizadas sobre a escrita. Nesse sentido, insiro-me nesse campo ao orientar o meu olhar para o uso da escrita no contexto de atuação política de uma comunidade quilombola.

Meu contato com a questão quilombola se deu em 2004, a partir de minha militância política, quando ingressei no Instituto de Assessoria a Comunidades Remanescentes de Quilombo (IACOREQ), para participar de um projeto junto ao INCRA (INCRA) e outra Organização Não Governamental local, a ONG Palmares, para realizar oficinas de informação sobre o processo de titulação quilombola e de formação de lideranças com as comunidades já reconhecidas pelo INCRA, localizadas

Comunidades Quilombolas da Pró-Reitoria de Assuntos Comunitários. Na UFRGS, a experiência do UNISOL, também no ano de 2003, junto à comunidade quilombola de Cambará, localizada no Estado do Rio Grande do Sul, foi o início de um processo, que, por outras ações, culminou na realização do laudo socioantropológico.

⁴ Para saber mais sobre essa área, ver Moita Lopes (2006).

⁵ Intitulada “**Ali tá a palavra deles**: um estudo sobre práticas de letramento em uma comunidade quilombola do litoral do estado do Rio Grande do Sul”, defendida em 2010, sob orientação da Profa. Dra. Angela Kleiman.

no litoral norte do Rio Grande do Sul. Num primeiro momento, minhas atividades no instituto tinham como foco as crianças, com as quais fazíamos atividades de contação de histórias, filmes, escrita e desenho; além disso, participava do planejamento geral das atividades, no qual o objetivo principal era realizar atividades nas comunidades para a construção das associações comunitárias, com o fim de fortalecer a autoestima quilombola tanto dos adultos como das crianças. Essas atividades tinham duração semestral e eram realizadas aos finais de semanas nas diversas comunidades nas quais trabalhávamos.

Num segundo momento, já sob as atividades de outro projeto em convênio com a Fundação da Universidade Federal de Santa Catarina, que será exposto adiante, comecei a centrar meu interesse no processo de construção das associações e da emergência de práticas de escritas que se visibilizavam nesse processo de atuação política das lideranças quilombolas. Nessa época, eu ainda cursava a graduação em Letras. As questões de ensino e aprendizagem da escrita eram muito motivadoras para minha pesquisa, assim como o planejamento que fazíamos para as oficinas. Nessas experiências, muito me chamava a atenção o quanto nossas atividades estavam relacionadas com a escrita. Basicamente, o interesse do IACOREQ era facilitar o acesso aos discursos escritos e orais dominantes na arena da disputa pelas terras quilombolas. Ao mesmo tempo, percebíamos que, ainda que as lideranças quilombolas dominassem esses usos, que iam ocorrendo ao longo do processo, isso não lhes garantia as transformações e as conquistas desejadas para suas comunidades. A concretização do acesso às políticas que se pretendiam específicas e afirmativas não ocorriam da forma esperada. Pois, foi justamente esse cenário que me levou a entender melhor como as lideranças estavam lidando com esses conflitos que se davam nas diferentes relações com a língua escrita. Essa investigação culminou em minha monografia de conclusão de curso (SITO, 2006a, 2006b).

Para este artigo, inicio apresentando a comunidade que participa desse estudo e sua trajetória de luta, enfatizando o uso da escrita. Em seguida, discuto a relação entre escrita e o acesso a políticas públicas específicas num Estado que é reconhecido como multicultural (HALL, 2003) e que vem iniciando a implementação de políticas específicas a grupos vulnerabilizados. Finalizo com a análise de interações que mostram com se dá o conflito no diálogo entre agentes públicos e lideranças

quilombolas em eventos de cobrança, por parte das lideranças, de um acesso a essas políticas específicas.

CASCA: DO TESTAMENTO À LUTA PELA APROPRIAÇÃO DO LEGADO DO TESTAMENTO

No ano de 2005, desenvolvia-se no IACOREQ um projeto de formação política com lideranças quilombolas em parceria com a FAPEU/USFC, chamado “*Pesquisa e mobilização social por uma sociedade sem racismo*”⁶. Os objetivos eram assessorar a associação comunitária local e auxiliar na elaboração de um parecer técnico complementar ao laudo socioantropológico⁷, realizado ao longo de 2005; ambos com a finalidade de contribuir para a titulação das terras. Foi nessa experiência que conheci a comunidade de Casca. Essa comunidade ganhara grande visibilidade por ter sido a primeira comunidade a ser reconhecida como remanescente de quilombo no Estado e na Região Sul do Brasil.

A comunidade, localizada no litoral gaúcho, é uma comunidade quilombola situada na área rural do município de Mostardas. Conta-se que sua constituição se deu em 1826, quando Dona Maria Quitéria, senhora viúva e dona da fazenda, deixou aos seus escravos parte de suas terras, através de um testamento e, com isso, os escravos tornaram-se livres e donos de parte de sua propriedade. No entanto, ao longo do tempo, essas famílias sofreram esbulho, perdendo muito de suas terras (LEITE, 2004, p. 79). O documento, reconhecido pelos moradores na comunidade como algo que lhes garantiu as terras, era um escrito de forte valor no local. Segundo as lideranças da comunidade, a disputa jurídica pelo título da terra existe há muitos anos e o testamento sempre lhes deu muita segurança.

Para descrever um pouco a comunidade, apresento dados do levantamento sociodemográfico⁸ feito para o projeto, em 2005, quando viviam aproximadamente 400 famílias na comunidade. A agricultura, com a plantação de verduras em suas chácaras, e a criação de animais,

6 Esse projeto foi realizado em um convênio entre a organização Instituto de Assessoria a Comunidades Remanescentes de Quilombo e a FAPEU/UFSC.

7 O laudo é uma peça técnica do processo de regularização e foi realizado, por solicitação do INCRA, pela Universidade Federal de Santa Catarina (a antropóloga responsável pelo laudo foi a profa. Dra. Ilka Boaventura Leite).

8 Esse levantamento foi realizado para a *Pesquisa e mobilização social por uma sociedade sem racismo*, convênio IACOREQ-NUER/FAPEU.

como ovelha e bois, eram fortes meios de trabalho e geração de renda da comunidade. O trabalho com artesanato, realizado por mulheres da comunidade numa tecelagem, e nas fazendas vizinhas, tanto para homens como para mulheres, também é um espaço de trabalho de muitos moradores. Dessas cerca de 400 famílias, 24% possuíam mais de 51 anos; 27%, entre 31 e 50 anos; 14%, entre 21 e 30; 17%, entre 11 e 20 e 18%, até 10 anos. No que se refere à escolaridade, o acesso ainda é baixo nas gerações mais velhas, chegando em torno da segunda série do ensino fundamental; esse nível vem aumentando nos últimos 40 anos, chegando em torno de 4 anos de estudos para a geração de faixa etária entre 30 e 40 anos e de 7 anos para menores de 30. Esse aumento reflete a expansão da escola no espaço rural do estado. Entre as crianças em idade escolar, a partir dos 7 anos de idade até os 17 anos, estão todas na escola e possuem transporte (financiado pela prefeitura) para se deslocar até suas instituições de ensino. Há três escolas próximas que recebem a maioria das crianças da comunidade; a mais próxima fica a menos de 10 minutos de caminhada.

Como dito anteriormente, o testamento não garantiu que as terras da comunidade fossem mantidas sem perdas para os descendentes dos escravos, mas certamente seu uso para legitimar o recebimento da terra em herança o tornou um elemento importante na valorização da escrita pela comunidade. Segundo os relatos que ouvi, o documento sempre foi guardado pelos mais velhos, sendo conservados por eles em pastas com todo o cuidado e sem grande circulação, para que não fosse perdido. Ao mesmo tempo, os descendentes comentaram que sabiam da legitimidade do documento, mas percebiam que ele não tinha a mesma força para a comunidade negra, por não lhes ter garantido a titulação das terras que já eram suas. Ou seja, embora com o testamento, a luta para garantir suas terras foi necessária ao longo dos anos, frente aos processos de roubo e perda de terras que ocorreram. O papel do testamento parece que gera um paradoxo no valor social desse escrito.

No ano de 1996, a comunidade entrou com um processo administrativo no Ministério Público Federal para reivindicar o reconhecimento territorial quilombola e passou a requerer o título da terra com base no artigo 68. Como decorrência desse processo, foi solicitada a realização do laudo socioantropológico (LEITE, 2004), realizado em 1999. Esse documento foi publicado em livro em 2004,

com o título “O legado do testamento”. Nesse, encontra-se uma tradução de histórias orais do grupo para a escrita, com a finalidade de que essa versão escrita da história da comunidade contribua para a legitimidade da identidade quilombola do grupo frente ao Estado. Na prática, a dinâmica de elaboração do laudo, a partir de diversas entrevistas com os mais velhos sobre a história do grupo passada, provocou o desejo de conhecer melhor sua história — muitas vezes silenciada⁹ — e uma valorização por ser “descendentes de escravos” (geralmente a primeira definição que ouvíamos em campo para o conceito de quilombola).

O laudo, para Anjos e Silva (2004), “é também um dos lugares (certamente, não o mais importante) de insurgência da comunidade remanescente de quilombos como sujeito político” (p. 16). Verter para o escrito as histórias seculares aprendidas no oral, para um processo de comprovação identitária frente às instituições estatais, requer um entendimento das novas funções que essa escrita da história pode mobilizar no grupo e em sua identidade. Esse documento é muito relevante para compreensão das concepções sobre a escrita locais, pois o laudo se pretende ser justamente uma história escrita da comunidade. É importante salientar que na comunidade de Casca a publicação foi distribuída para todas as famílias, estando disponível na casa de muitas delas, permitindo a emergência de conflitos com essa versão de sua história e solicitações para a realização de reformulações ao texto.

Além desse envolvimento com o processo do laudo, pelo desejo de contribuir para a agilidade na regularização dos territórios, as lideranças locais de Casca se inseriram em várias esferas de mobilização política pela titulação dos quilombos; entre elas, a Associação Estadual Quilombola e a Federação dos Quilombos, no Estado.

Assim, no que se refere aos escritos, tanto o testamento, quanto o laudo, são documentos relevantes no local: o primeiro, por ser um texto de fundação da propriedade dos troncos velhos da comunidade, reconhecido localmente como um documento de segurança das terras; e o segundo, por conter a história local contada na escrita. E no que se refere às interações com a escrita, a circulação em esferas de mobilização política parece indicar um movimento na direção de produções coletivas

9 A discussão feita pela antropóloga Robin Sheriff (2001) contribui para entender melhor as estratégias de silenciamento realizadas pela população negra no enfrentamento ao racismo.

de escritos de autoafirmação étnica, o que pode acarretar na construção discursiva de um “nós quilombola”.

O uso desses documentos, muito entrelaçados à identidade do grupo, certamente são constitutivos das práticas de escritas locais; bem como a interação com a escrita na atuação política. Esses usos e valores constituem, portanto, práticas de letramento (SOARES, 2004). E é nesse contexto de práticas de letramento no qual se inserem outros usos da escrita relativos à inserção de políticas públicas na comunidade.

A CHEGADA DAS POLÍTICAS PÚBLICAS...

O contexto de políticas públicas específicas voltadas para os quilombolas — muitas delas são políticas públicas de ações afirmativas¹⁰ — abriu para essa comunidade um campo de contatos com um grande número de agentes sociais, com diferentes práticas de letramento. Por conta do Decreto 4.887/2003, a partir de 2003 o gerenciamento das políticas públicas e os contatos com as agências estatais tiveram de ser via uma instituição local que representasse a comunidade — uma associação comunitária.

O artigo 68, que legisla sobre a titulação dos territórios quilombolas, foi regulamentado somente no Decreto 4.887/2003, o qual “regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, marcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos”¹¹. Esse decreto exige a constituição de um agente jurídico para representação da comunidade, uma associação. Segundo o texto legal,

Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2o, **caput**, com obrigatoria inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade.

10 Entre eles, o *Programa Brasil Quilombola* (desde 2006), programa interministerial, gerido pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário e Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. E o programa *Terra Cidadania* (criado no início de 2008), gerido pelo mesmo Ministério e Secretaria. Para maiores informações consultar o endereço: http://www.mte.gov.br/delegacias/rs/rs_prog_quilombolas.asp.

11 Decreto 4.887/2003. Esse decreto passou por mudanças em 2008 por pressão da chamada “bancada ruralista”, liderada pelo Partido dos Democratas, que reivindica a inconstitucionalidade do artigo 68.

Parágrafo único. As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas.

Com isso, os moradores de Casca formaram, em 1999, a associação comunitária quilombola local. Para a constituição da associação local, membros do movimento negro¹² também participaram, principalmente, através de oficinas de formação de lideranças e de discussões e redação do estatuto da associação. Nesse mesmo período, a comunidade vivenciava o processo de realização do laudo socioantropológico e de negociação para acessar algumas políticas públicas no Estado, como o RS Rural Quilombola. Todos esses processos geravam um grande número de reuniões, as quais eram realizadas na sede da associação. Em pouco tempo, a sede passou a ser um espaço de referência para a luta pelo título, espaço no qual se tomavam decisões sobre os rumos da titulação. Não posso deixar de citar a importância da sede para (in)formação e festividades também.

No caso do Rio Grande do Sul, foi somente no final da década de 90 que o processo de titulação quilombola acelerou-se. No contexto nacional, o conceito de “remanescente de quilombo” se ampliava mediante os estudos antropológicos, deixando de ser entendido como um resquício dos antigos quilombos para ser entendido dentro do campo da etnicidade¹³. Nessa nova compreensão, o antropólogo Alfredo Wagner aponta que o conceito de remanescentes de quilombos seria uma unidade social baseada em novas solidariedades, a qual está sendo construída a partir de formas de resistência que se consolidaram historicamente e do advento de uma existência coletiva capaz de se impor às estruturas de poder que regem a vida social (ALMEIDA, 2002, p. 79). Na comunidade, a produção do laudo e o processo de titulação também promoveram uma apropriação (e produção) do que seria ser quilombola.

Arruti, ao discutir sobre as disputas políticas e a emergência das identidades “tradicionais”, aponta que

ao serem identificadas como ‘remanescentes’, aquelas comunidades em lugar de representarem os que estão presos às relações arcaicas de

12 O Instituto de Assessoria a Comunidades Remanescentes de Quilombo (IACOREQ) participa desse processo de regularização junto à comunidade desde 1999.

13 Para uma discussão maior sobre quilombos, memória e etnicidade, ver Mello (2008).

produção e reprodução social, aos misticismos e aos atavismos próprios do mundo rural, ou ainda os que, na sua ignorância, são incapazes de uma militância efetiva pela causa negra, elas passam a ser reconhecidas como símbolo de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra, dando ao termo uma positividade que no caso indígena é apenas consentida. Com efeito, o uso da noção, em ambos os casos, implica, para a população que o assume (indígena ou negra), a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com seus vizinhos, na política local, diante dos órgãos e políticas governamentais, no imaginário nacional e, finalmente, no seu próprio imaginário. (ARRUTI, 1997, p. 22).

Conforme explicita Arruti, nos últimos anos, o Brasil vivenciou um período de elaboração de políticas específicas, voltadas para grupos minoritários, principalmente os remanescentes de quilombos ou indígenas junto a certa visibilidade desses grupos (grande número de reuniões, eventos em diversas regiões do País, prêmios para estudos no campo ou texto de memórias, etc). Contudo, destacaria a participação do Brasil na *III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas*, ocorrida em Durban, em 2001, como um marco para o reconhecimento oficial do racismo em um âmbito internacional. A visibilidade desse período se deve à pressão realizada por parte dos movimentos sociais sobre o Estado quanto ao seu papel frente às desigualdades existentes. A postura reivindicatória desses ativistas continha uma demanda principal: um programa de ações afirmativas para os grupos vítimas do racismo. Assim, ainda que tenha havido a criação de uma secretaria para promoção da igualdade com enfoque étnicorracial — Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) — e a promoção de políticas que visam à diminuição da exclusão (o que poderia demonstrar uma flexibilização da postura do Estado), é preciso avaliar o acesso dessas populações às políticas específicas e se suas vozes estão sendo acolhidas na elaboração dessas políticas.

Casca foi a primeira das comunidades a receber as políticas voltadas para os quilombos. Dessa forma, participou de programas como o RS Rural Quilombola e de um projeto de formação de lideranças, durante a realização do laudo. Mas, em análise feita por Silva (2007), em seu estudo sobre políticas públicas e mediação social, o autor aponta que o movimento realizado “no sentido da construção de espaços nos quais o protagonismo

das comunidades remanescentes de quilombos, no encaminhamento de seus pleitos, seja uma realidade efetiva, está distante de ser atingido” (p. vii). O historiador analisou os processos de implementação de políticas públicas e o papel que cumprem os mediadores sociais nesse contexto. Para ele, as lógicas de ação, as trajetórias e os recursos dos agentes envolvidos são díspares, ocasionando relações assimétricas de diálogo e impossibilitando o estabelecimento de pressupostos consensuais sobre as regras que estão sendo disputadas. Sua análise contribui para o questionamento crítico da elaboração das políticas específicas no contexto brasileiro, no sentido de entender sua eficácia na interação entre os agentes envolvidos.

Essas políticas, que contrariam muitas vezes os pressupostos caros à nação imaginada da democracia mestiça brasileira, ainda precisam ser acompanhadas e analisadas para entender em que medida conseguem romper de fato com as relações de poder que relegaram à margem comunidades negras por séculos. A representação de nossa “*comunidade imaginada*” (ANDERSON, 1989) está assentada sobre o Mito da Mestiçagem e sobre a Ideologia da Democracia Racial (MUNANGA, 1999), tendo seu ícone máximo nas interpretações da obra “Casa-grande & Senzala” (FREYRE, 2006). Ainda que Da Matta (DA MATTA, 1981) tenha esmiuçado esse mito como uma narrativa que naturaliza lugares sociais desiguais para os diferentes grupos, nem sempre se observa o viés silenciador desse mito. A Ideologia da Democracia Racial presente no Brasil pressupõe uma hierarquia racial entre diferentes raças.

O Estado, ao promover políticas específicas, precisa observar como essas políticas são elaboradas e implementadas em relação ao seu público alvo no que se refere a sua participação nos espaços de sua decisão e elaboração. As considerações de Silva (2007) nos ajudam a entender melhor essa dinâmica:

o campo burocrático apresenta dificuldades em reconhecer o saber secularmente consolidado pelas comunidades remanescentes de quilombos, considerando-o como vazio de conteúdo e de conhecimento na perspectiva de um conhecimento científico dogmático ou essencialmente técnico, extra-local. Os próprios atores locais orientados pelo horizonte cognitivo e de disputas internas das comunidades remanescentes de quilombos tendem a ver as inserções dos agentes institucionais especializados como sujeitos dotados de uma autoridade “naturalmente” superior. Esta dissonância entre formas de comunicação se expressa, ao extremo, na apropriação dos resultados obtidos na

execução de projetos. Por exemplo, enquanto para agentes do Estado, os números dos Programas executados, como no caso do RS Rural, servem para explicar as ações e justificar o montante financeiro investido na comunidade (o volume total de recursos em dinheiro), as comunidades remanescentes de quilombos contabilizam o desperdício, a inadequação e as falhas do projeto (faltaram tábuas, receberam animais de baixa qualidade, sacos de calcário em excesso, houve falta de sacos de cimento, etc...) (SILVA, 2007, p. 77)

Essa dissonância a que se refere o autor está relacionada às relações de poder entre esses interagentes. As formas de comunicação exigidas no processo de titulação e na execução de projetos e políticas passam pela destreza com as práticas de letramento e com a variedade da língua dominante. Dessa forma, para que o Estado consiga a implementação das políticas sensíveis à etnicidade de fato, precisará agir dentro de outro quadro de compreensão: o paradigma da interculturalidade, para que a relação com o “outro” se efetue.

A análise realizada por Matos (2006) sobre os desdobramentos do movimento indígena no Brasil, após 1988, elucida essa questão ao apontar que, sob uma abordagem do diálogo intercultural, é necessário questionar se a participação indígena nas esferas públicas governamentais de atuação tem permitido a articulação entre os distintos sistemas de significados ou tem mantido o predomínio hierárquico do sistema não indígena. Como conclusão, a autora reconhece que, apesar da pluralidade étnica ser reconhecida pela sociedade brasileira, não se criou meios para concretizá-la como princípio organizativo do Estado nacional¹⁴. Segundo ela, em sua análise no contexto indígena, os limites da participação indígena estão diretamente ligados à criação de espaços interculturais no Brasil, espaços estes que também envolvem poder. Nos últimos anos, a discussão da interculturalidade na América Latina tem sido cada vez mais politizada, com a reivindicação dos movimentos etnopolíticos para que os Estados nacionais se reconheçam como pluriétnicos, o que significa quebrar com o princípio da homogeneidade da nação na formação do Estado. Mais do que convivência das diferenças no território nacional, o que pretendem os movimentos etnopolíticos latino-americanos, como o

14 Embora esteja fora do escopo desse artigo a discussão sobre o que é o Estado, gostaria de apontar que não compreendo as instituições do Estado como entidades homogêneas. Pelo contrário, entendo que por serem marcadas por contradições e conflitos e por serem compostas por agentes de diversos campos do mundo social, possibilitam sempre a criação de esferas de disputas e diálogos entre diferentes forças, como o caso em estudo.

movimento indígena no Brasil, é tornar a interculturalidade um princípio normativo do funcionamento dos Estados nacionais. Não se trata apenas de fazer grupos étnicos diversificados ocuparem espaços no governo, mas dar condições reais para que esses grupos exerçam a diversidade. (MATOS, 2006, p. 237-8).

Essa avaliação de Matos sobre a luta do movimento indígena contribui muito para pensar como se dá a relação entre as lideranças quilombolas e o governo para o acesso às políticas públicas. Como vimos, a investigação de Silva (1997), discutida anteriormente, mostra-nos que no caso de Casca, o diálogo estabelecido entre o governo e a comunidade para o acesso à titulação das terras, de fato, mostrou dificuldades na interação entre as comunidades e os mediadores, ao mesmo tempo em que aponta espaços criados de negociação e possibilidades de rupturas.

Com isso, no que diz respeito à escrita, esse processo passa a exigir práticas sociais muito diferenciadas de suas concepções locais, sem atender as reivindicações da comunidade e desrespeitando a diferença que se pretende preservar (quando há a crença na preservação da cultura local). Assim, é possível ver conflitos entre concepções de uso da escrita e da oralidade que emergem nesse contexto de contato, a partir dos Estudos do Letramento, aporte teórico-metodológico que pretendo explicitar melhor na próxima seção.

OS CONFLITOS ENTRE DIFERENTES PRÁTICAS DE LETRAMENTO

A vertente teórica dos Estudos de Letramento possui uma abordagem social e etnográfica que compreende os usos da escrita como práticas sociais constituídas situadamente em eventos interacionais dentro das distintas instituições. Esse entendimento contribui para entender como as relações de poder estão se (re)constituindo nas diferentes práticas em nossa sociedade e, com isso, pode possibilitar uma reflexão de como trabalhar para democratizar o acesso a essas práticas no ensino da língua escrita, principalmente. Nessa abordagem, o oral e o escrito não são compreendidos como variedades da linguagem separadas ou dicotômicas, mas sim como linguagens imbricadas intrinsecamente e com funções e valores que se diferenciam de acordo com as práticas sociais dos diferentes

grupos humanos. A linguista aplicada Angela Kleiman (1995), ao discutir os avanços da pesquisa sobre a relação oral/escrita, afirma que:

o nosso entendimento das diferenças nas práticas discursivas de grupos socioeconômicos distintos devido às formas em que eles integram à escrita no seu cotidiano tem avançado devido a estudos que adotam um pressuposto que poderia ser considerado básico no modelo ideológico, a saber, que as práticas de letramento mudam segundo o contexto. (KLEIMAN, 1995, p. 39).

A constituição das práticas de letramento é um processo que se dá em meio aos discursos e práticas em agências de letramento, espaços legitimados socialmente (ou não) que promovem usos e valores para a escrita; são exemplos, o espaço familiar ou laboral, os espaços de atividades educativas e lutas políticas, as organizações ou associações. Nesse sentido, as interações cotidianas promovem usos que se orientam pelos valores atribuídos por um grupo social à escrita, como, por exemplo, a divergência quanto ao uso de uma nota fiscal por poder significar a desconfiança entre os sujeitos¹⁵, conforme pude analisar em artigo anterior (SITO, 2008).

Além disso, nesse campo teórico, o uso da escrita como um uso da linguagem implica constituições identitárias. Assim, compreende-se que as próprias práticas de letramento do processo de luta pela terra constituem essa identidade quilombola em determinados eventos. Na comunidade de Casca, a identidade de “terra de preto” esteve por anos vinculada ao testamento, por assegurar-lhes as terras frente aos embates com a sociedade de seu entorno e, agora, está vinculada também ao laudo, por traduzir histórias orais locais para a escrita.

Para isso, parece relevante entender, a partir dos eventos conflitivos que surgiram na comunidade pesquisada e de eventos públicos de que tenha participado, alguns valores relacionados à oralidade e ao uso da escrita, tendo em vista que o início da regularização do território desencadeou uma série de eventos nos quais a escrita se fez necessária. A constituição da associação comunitária, como toda entidade jurídica, exigiu uma produção de materiais escritos, que antes não eram necessários

¹⁵ Essa divergência contribui para pensar na diversidade entre os valores sobre a escrita, vista quando comparamos a outros significados atribuídos ao uso da nota fiscal, que costuma ser justo o de dar veracidade e confiabilidade a valores negociados.

na organização política local. Além disso, o contato com os ministérios e outros agentes públicos com a finalidade de acessar recursos direcionados às comunidades quilombolas também exigiu outras práticas para controle financeiro. A partir das entrevistas e observações participantes na comunidade, foi possível apontar, nas interações cotidianas fora do âmbito da associação, que a língua escrita não era exigida em contextos de confiança, nos quais o uso da linguagem oral, o ato de “dar a sua palavra”, era adequado e suficiente. Ao mesmo tempo, o acompanhamento de eventos públicos com as lideranças locais junto a outras lideranças quilombolas revelou estratégias de uso da escrita em eventos, nos quais a identidade quilombola era tornada relevante para todos os participantes.

O USO DO ESCRITO NUM ATO PÚBLICO QUILOMBOLA: “A GENTE PEDE PARA O SUPERINTENDENTE DO INCRA...”

Tendo em vista que o diálogo entre o Estado (e alguns mediadores) com as comunidades quilombolas - para acessar às políticas públicas e à regularização de suas terras - é pautado pelas práticas de escrita dominantes, levantamos a hipótese de que o acesso a essas políticas específicas possa ter fissuras no seu transcurso, muitas vezes com ônus para os quilombolas.

Os conflitos presentes nas interações com a escrita se acentuam na medida em que se intensifica o contato com os agentes de instituições do Estado. Nesta seção, vamos realizar uma análise microetnográfica de um evento de negociação entre lideranças quilombolas e representantes do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), a partir de um dado audiovisual de *fala-em-interação* social, realizado em um ato público (como chamaram no início), ocorrido no próprio INCRA. Utilizaremos vinhetas narrativas e transcrições da *fala-em-interação* para mostrar como, nesse evento, deu-se o uso da escrita e como as lideranças quilombolas lidaram com os conflitos referentes a valores sobre a escrita. A vinheta que segue, contextualiza e introduz a atividade em foco: um ato de reivindicação feito no prédio do INCRA, ocorrido em 2008.

Seria um ato público ...

No dia 27 de março de 2008, 7 horas da manhã, chegavam

cerca de 40 pessoas em frente ao INCRA. Em sua maioria, moradores de comunidades remanescentes de quilombos. Enquanto preparavam os alimentos para o café, também discutiam sobre quem seriam os representantes para participar da conversa com a Superintendência do INCRA. A atividade seria uma tomada do órgão governamental para reivindicar maior agilidade na titulação das terras remanescentes de quilombo. Por volta das 9h20 da manhã, o superintendente do INCRA, senhor Carlos¹⁶, confirmou que receberia as lideranças que vieram para falar com ele. As lideranças estavam desde às 8h negociando uma possibilidade de encontro com o superintendente e se teria um horário naquele dia. Chegada a hora, os que vieram dos quilombos adentraram a sala junto a dois políticos e alguns representantes de entidades que ajudaram a organizar a atividade. A sala era pequena, com uma mesa grande retangular que mal acomodou as lideranças quilombolas. A sala estava cheia. Havia quase 30 pessoas, sentadas ao redor da mesa ou em pé, alguns estavam responsáveis de fazer o registro audiovisual do evento, como eu. O senhor Carlos posicionou-se em pé na ponta da mesa e iniciou a explicar seus horários e compromissos daquele dia, os quais ele salientava que já tinham sido agendados com antecedência. Nesse momento, explicou que teria meia hora para ficar presente, mas que a reunião poderia seguir em sua ausência com seu representante.

Nessa vinheta, podemos acompanhar a movimentação do dia por conta da atividade e a chegada até o local da reunião, que se deu numa das salas do instituto. A atividade foi elaborada por pessoas de comunidades quilombolas da capital e da região do litoral gaúcho. Para isso, buscaram também o apoio de movimentos sociais e políticos com os quais tinham contato. Cerca de um mês antes, organizavam deslocamento das pessoas, refeição, horários e visibilidade do evento. Nas reuniões que realizam entre as comunidades do litoral bimestralmente, prepararam um documento escrito com as reivindicações de todas elas, para serem lidas e entregues nesse dia. O documento foi digitado, impresso e lido no local por uma das lideranças. As lideranças de Casca participaram ativamente da organização do evento, dos encontros entre os quilombos do litoral, na construção do documento e lá estavam na sala de reunião onde houve o ato.

¹⁶ Embora tenha o consentimento dos participantes para a análise do evento, usei nomes fictícios para proteger suas identidades.

Ao chegar, pela manhã, negociaram um momento com o superintendente do INCRA/RS, Carlos, e representante do setor de quilombos, para esse dia. No entanto, nesse dia, como ele já teria outros compromissos assumidos, pôde dedicar apenas cerca de trinta minutos para os presentes. Chamamos a atenção para a recepção que Carlos fez, tomando a palavra e conduzindo a interação nesse momento, em sua sala. Na vinheta seguinte, podemos acompanhar como se deu a tomada de turno de fala por Marcos, quem fez a leitura do documento.

A leitura do documento:

Assim que concluíram as apresentações das pessoas presentes, senhor Carlos passou a palavra novamente a senhor Marcos para que expusessem a pauta do encontro. Marcos começou apresentando a comunidade de origem dos presentes e a si, como integrante de uma coordenação de seis comunidades quilombolas de três municípios da região do litoral, que têm se organizado para trabalhar entre os “nós quilombolas”. Enquanto senhor Marcos falava, os demais em torno da mesa prestavam muita atenção, olhando em sua direção, alguns também faziam anotações, demonstrando atenção a sua fala. Ao expor as reivindicações, leu os objetivos do ato redigido no documento e pronunciou as partes que se referiam à contextualização histórica das comunidades, contextos em que dispensava a leitura do documento e direcionava o olhar para Carlos.

Essa vinheta mostra como Marcos, liderança de um dos quilombos da região do litoral (que, inclusive, possui grandes relações de parentesco com Casca) utiliza o documento de reivindicação como um instrumento de luta, nesse evento. As lideranças prepararam um documento escrito com suas reivindicações a ser lido no evento. A leitura de Marcos foi intercalada com olhares para Carlos e para os demais presentes na mesa. Quando inicia contextualizando o porquê do ato e as experiências das comunidades do litoral, Marcos fala prescindindo da leitura do documento. No entanto, a leitura torna a ser relevante para Marcos justamente quando é o momento de fazer uma cobrança direta ao INCRA: “a gente pede para o superintendente do INCRA dar uma solução desse trabalho das terras, de regulamentação”. Ao finalizar a leitura do documento, Marcos contou algumas histórias sobre racismo, que faziam menção a sua percepção de que a política de titulação só está contribuindo para o reconhecimento dos quilombolas e não para a titulação das terras. Passou a fala para outros participantes do grupo ao

perguntar se mais alguém dos quilombolas queria falar. Após uma pausa breve, Dália começou a falar sobre os quilombos urbanos.

A percepção das práticas de letramento dos agentes externos parece ter orientado as práticas das lideranças quilombolas para eventos de interação com esses agentes, isso porque a ação de cobrança se deu via um documento escrito e assinado pelas comunidades, que seria entregue neste ato; mesmo assim, a prática da oralidade é uma ação em conjunto e se dá no âmbito da apresentação da história local. Aqui gostaria de salientar que está em jogo um processo de identificação como quilombola, construído na representação de um conjunto de comunidades, reiterada no documento escrito e lido no ato. Parece que o conceito de quilombola se alargou para essas lideranças, tendo por base a legislação, as histórias e o coletivo para reiterar essa identificação.

As práticas de letramento dominantes (KLEIMAN, 1995) — usos de escritas legitimados e valorizados na sociedade —, representadas nas práticas dos agentes estatais, diferem em usos, valores e concepções sobre a escrita das práticas de letramento da comunidade, as quais passam por transformações por conta do processo de titulação. Pois, como vimos, havia práticas de letramento na comunidade antes desse processo. Mesmo assim, as lideranças resistem ao criar táticas para lidar com essas práticas de letramento que são constituídas como hegemônicas. Nesse sentido, o evento abaixo mostra um conflito referente a usos da leitura.

Para a análise desse evento, lanço mão do aporte teórico-metodológico da Sociolinguística Interacional, com o fim de compreender as relações de poder construídas na interação entre esses atores. Nessa transcrição, utilizo a descrição dos turnos de fala (marcados nas linhas numeradas) e das ações realizadas simultaneamente à fala-em-interação pelos participantes. No *Segmento 1*, após a apresentação feita por Marcos e Dália sobre os problemas enfrentados por eles — em quilombos rurais e urbanos —, Carlos tomou a palavra novamente, orientando para a exiguidade do tempo e para sua saída. Expôs a importância do que foi falado antes, mas seguiu apontando que o pouco tempo não permitiria que debatessem tudo naquele momento. Por isso, fez algumas indicações para os presentes. Direcionando seu olhar para Marcos e Dália, interagentes que se posicionaram frente ao INCRA como agentes do ato — como um quilombola rural e uma quilombola urbana —, Carlos fez uma fala sobre a importância da apropriação do processo de titulação por parte das lideranças. O *Segmento 1* mostra essa interação em análise.

Segmento 1 – “meia hora... ainda é pouco”¹⁷

81 Carlos é que eu acho que vocês precisam se apropriar
 disso aí tudo
 82 vocês precisam dominar essas coisas que acontecem
 83 saber tudo que acontece dentro do Incra,
 84 tudo que que está acontecendo da legislação,
 85 tudo que está acontecendo do lado daqueles que((gesticula com
 são contra vocês as mãos olhando
 para Dália))
 86 eu acho que vocês precisam disso tudo= ((Dália olha
 para Carlos com
 87 =e isso não é possível fazer em meia hora seriedade))
 88 de jeito nenhum

Como podemos observar, no turno da linha 81, Carlos inicia sua fala com uma orientação para as lideranças — “Eu acho que vocês precisam se apropriar disso aí”, e segue com um tom professoral, falando que é preciso “saber tudo que acontece dentro do Incra”, “tudo que que está acontecendo da legislação”, “eu acho que vocês precisam de tudo isso”, e finaliza se desculpando, porque, embora os assuntos sejam de extrema importância, ele não teria tempo para ficar e discuti-los. No que se refere aos práticas de letramento, destaco que as ações indicadas por Carlos a serem realizadas pelas lideranças quilombolas — *apropriar-se, dominar, saber o que está acontecendo* — estão inseridas no campo das habilidades de leitura. Nesse sentido, quando Carlos fala aos presentes que se apropriem mais, dominem as coisas que acontecem e a legislação, constrói com os participantes quilombolas um enquadre de ensino, no qual ele age como um orientador do grupo, enquanto os demais o escutam. Ao mesmo tempo, ao constituir essa interação, afilia as lideranças à categoria dos que “não sabem” ou, no mínimo, “não lêem bem”, por suas orientações sugerirem que as lideranças desconhecem a legislação e a dinâmica da Instituição. A resposta de Carlos às intervenções e críticas feitas pelas lideranças quilombolas foi a orientação de que o “vocês” — quilombolas — tinham de fazer: estudar mais a legislação e o funcionamento do INCRA, ao invés de responder as críticas levadas a ele que seriam de sua

17 As convenções de transcrição usadas aqui são uma versão simplificada da adaptação de Atkinson e Heritage (1984, pp. ix-xvi), Ochs, Schegloff, e Thompson (1996, pp. 461-465) e das instruções para submissão de artigos ao periódico especializado *Research on Language and Social Interaction* (Lawrence Erlbaum).

responsabilidade institucional. Além disso, é preciso levar em conta que esse evento — que seria um ato reivindicatório, por parte das lideranças quilombolas, para cobrança de uma atuação mais ágil do INCRA na titulação dos territórios — torna-se uma reunião coordenada pelos representantes do INCRA.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para analisar e conhecer alguns eventos de letramento emergentes no processo de titulação quilombola, o ato público analisado foi bastante representativo dos eventos políticos, dos quais as lideranças da comunidade de Casca costumam participar. Além disso, ele mostra estratégias de diálogo que as lideranças criaram para negociar com o INCRA — *usar um documento escrito para expor suas reivindicações frente à instituição, tomarem a fala identificando-se como quilombolas e o modo como usaram a leitura do documento. Esse evento foi planejado como um ato público no INCRA*; no entanto, as ações dos participantes apontavam, no transcurso de sua negociação, ser como uma reunião junto à superintendência de quilombos da instituição. Embora pareça ter sido conduzida pelo superintendente, o planejamento do ato reivindicatório e as intervenções das lideranças no encontro expressaram espaços de resistência e disputa por parte dos quilombolas no processo de regularização de seus territórios.

Compreender como os usos da escrita e os discursos sobre ela são constituídos, nas interações entre os agentes da luta quilombola e os agentes institucionais, pode visibilizar como se perpetuam práticas de letramento dominantes, as quais podem contribuir para a manutenção do silenciamento de comunidades historicamente excluídas, como é o caso dos quilombos. Além disso, essas análises podem ajudar a enxergar melhor o que está ocorrendo no momento da interação entre esses agentes e a detalhar conflitos, como indicados por Silva (2007), que ocorrem na mediação das políticas públicas; pois, segundo o autor “acontece que a estruturação do campo de diálogo se dá sob a hegemonia dos pressupostos subjacentes à linguagem do mediador externo, o que apresenta dificuldades para a atualização de uma ética discursiva” (SILVA, 2007, p.26).

Detalhar os conflitos nessa mediação, realizada para que as comunidades quilombolas acessem a políticas públicas que lhe são de direito, contribui tanto para a sociedade quanto para o campo da linguagem. No que se refere a letramento, como conclui a antropóloga Heath, em seu artigo seminal dos Estudos de Letramento:

devemos reconhecer nos postulados do letramento e do desenvolvimento linguístico: 1. a dicotimização extrema entre as tradições orais e letradas é um contrato dos pesquisadores, não um retrato exato da realidade em diferentes culturas; 2. um modelo unilinear do desenvolvimento da aquisição das estruturas e dos usos da língua não pode dar conta, adequadamente, das diversas formas culturais de adquirir conhecimento ou de desenvolver estilos cognitivos. (HEATH, 2004, p. 175)¹⁸

Levando em conta a existência de olhares que opõem a oralidade e a escrita, buscamos nesses contextos explorar e (re)conhecer novas e diversas formas culturais de utilizar a linguagem escrita e oral. Traduzindo para o cenário das políticas públicas para quilombolas, utilizo Silva para afirmar que o “discurso recorrente em diversos setores (academia, movimentos sociais, Estado etc.) é o de que a elaboração de políticas públicas específicas para as comunidades de quilombos é importante na perspectiva da construção de uma sociedade mais equânime” (SILVA, 2007, p. 17). Para isso, é importante não perder de vista que:

a escravidão, e o que restou dela é um processo histórico-social que produziu comunidades negras rurais excluídas do contexto socioeconômico atual. Essa situação de exclusão social, por diversos motivos, tais como a repressão material e simbólica sobre as comunidades, do descaso dos administradores públicos, da negligência de agentes sociais e, muitas vezes, da falta de interesse político, conforme o diagnóstico das próprias comunidades, beira ao preconceito e à discriminação social. Essa situação incômoda gera insatisfações, sem que isto, no entanto, mobilize autoridades governamentais (SILVA, 2007, p. 14)

Acreditando numa sociedade mais equânime, busquei examinar

18 “debemos reconocer dos postulados de la literacidad y del desarrollo lingüístico: 1. la dicotomización extrema entre las tradiciones orales y letradas es un contrato de los investigadores, no un retrato exacto de la realidad en diferentes culturas; 2. un modelo unilinear de desarrollo de la adquisición de las estructuras y usos de la lengua no puede dar cuenta, adecuadamente, de las diversas formas culturales de adquirir conocimiento o de desarrollar estilos cognitivos.” (minha tradução)

de maneira crítica os contatos entre lideranças quilombolas e agentes institucionais, com o fim de desnaturalizar as concepções dominantes sobre os usos da escrita. Isso porque considero que uma atuação acrítica desses agentes no processo de titulação e negociação junto a lideranças quilombolas, tendo o diálogo pautado a partir de suas práticas de letramento dominantes (como agentes do Estado), mostra o quão naturalizadas estão essas concepções valorizadas sobre usos da escrita. Por isso, a partir desse contexto de atuação política de comunidade quilombola, analisamos eventos de conflitos que podem nos ajudar a pensar como se constroem essas relações de poder, ainda muito comuns no cotidiano, que podem dificultar o acesso dessas comunidades a políticas voltadas para elas próprias.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. *Os quilombos e as novas etnias*. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ática, 1989.

ANJOS; José Carlos dos; SILVA, Sérgio Batista (org.). *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

ARRUTI, José Maurício Andion. *Maná*, 3(2) : 7-38, 1997.

DA MATTA, Roberto. *Digressão: a fábula das três raças ou o problema do racismo à brasileira*. In: _____. *Relativizando: uma introdução a Antropologia Social*. RJ: Vozes, 1981.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala*. 51.ed. São Paulo: Global, 2006.

HALL, Stuart. *A Questão Multicultural*. In: _____. *Da Diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HEATH, Shirley B. *What no bedtime story means: narrative skills at home and school*. In: *Language and Society*, (11), p. 49-76, 1982.

HEATH, Shirley Brice. *El valor de la lectura de cuentos infantiles a la hora de dormir: habilidades narrativas en el hogar y en la escuela*. In: ZAVALA, Virginia; NIÑO-MURCIA, Mercedes; AMES, Patricia (eds.). *Escritura y sociedad. Nuevas perspectivas teórica y etnográficas*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2004 [1982].

KLEIMAN, Angela. (org.). *Os significados do letramento: uma nova perspectiva sobre a prática social da escrita*. Campinas, SP: Mercado Aberto, 1995.

LEITE, Ilka Boaventura. *O Legado do Testamento. A comunidade de Casca em Perícia*. 2. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

MATOS, Maria Helena Ortolan. *Rumo do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari*. Tese de Doutorado (Antropologia Social). UNICAMP, Campinas, 2006.

MELLO, Marcelo Moura. *Caminhos criativos da história: territórios da memória em uma comunidade negra rural*. 170 f. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). UNICAMP, Campinas, 2008.

MOITA LOPES, Luiz Paulo. *Por uma lingüística INdisciplinar*. São Paulo: Parábola, 2006.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Identidade nacional versus identidade negra. RJ: Ed. Vozes, 1999.

SHERIFF, Robin E. *Dreaming Equality: color, race, and racism in Urban Brazil*. Londres: Rutgers University Press, 2001.

SILVA, Paulo Sérgio. *Políticas públicas e mediação na comunidade remanescente de quilombos de Casca* – Mostardas, RS. 105 f. Dissertação de Mestrado (Desenvolvimento Rural). PGDR/UFRGS, Porto Alegre, 2007.

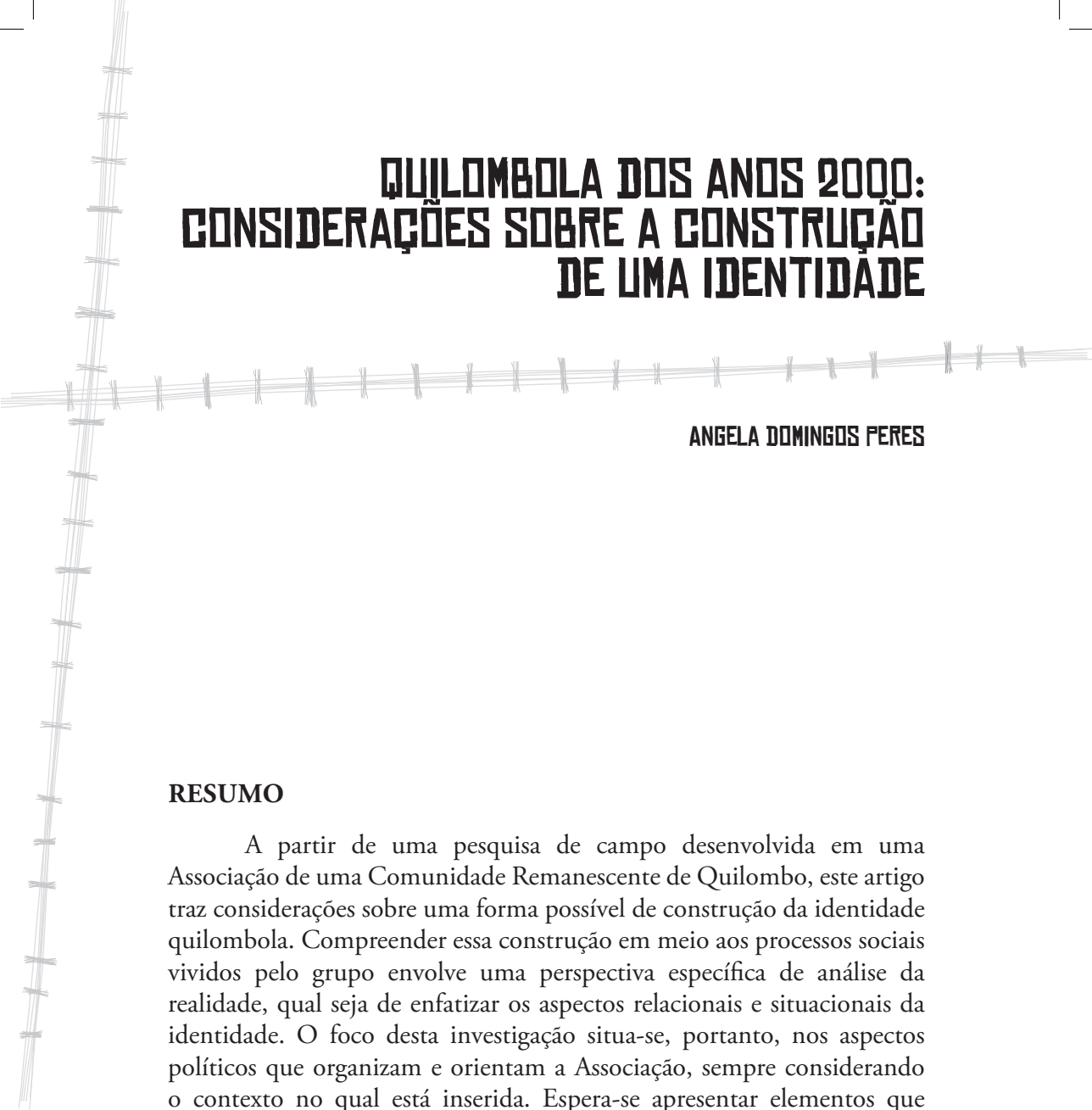
SITO, Luanda. *Tudo tem que estar na ata. Um estudo sobre letramento numa comunidade quilombola do litoral do Rio Grande do Sul*. In: SALÃO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DA UFRGS, XVIII, 2006, Porto Alegre. Anais do XVIII Salão de Iniciação Científica da UFRGS. Porto Alegre: UFRGS. 1 CD-ROM, 2006a.

_____. *Associação comunitária como agência de letramento de uma*

comunidade quilombola do litoral do Rio Grande do Sul. 53 f. Monografia de Conclusão de Curso (Licenciada em Letras) - Curso de Letras, Departamento de Lingüística, Filologia e Teoria Literária, UFRGS, Porto Alegre, 2006b.

_____. *“Antigamente, o bigode era palavra dada”*: Conflitos entre diferentes concepções de letramento numa comunidade quilombola. Encontro Nacional de Letramento. João Pessoa: Proling, 2008. CD-ROM.

SOARES, Magda. *Letramento e escolarização*. In: RIBEIRO, Vera Masagão (org). *Letramento no Brasil. Reflexões a partir do INAF 2001*. 2. ed. São Paulo: Global, 2004.



QUILOMBOLA DOS ANOS 2000: CONSIDERAÇÕES SOBRE A CONSTRUÇÃO DE UMA IDENTIDADE

ANGELA DOMINGOS PERES

RESUMO

A partir de uma pesquisa de campo desenvolvida em uma Associação de uma Comunidade Remanescente de Quilombo, este artigo traz considerações sobre uma forma possível de construção da identidade quilombola. Compreender essa construção em meio aos processos sociais vividos pelo grupo envolve uma perspectiva específica de análise da realidade, qual seja de enfatizar os aspectos relacionais e situacionais da identidade. O foco desta investigação situa-se, portanto, nos aspectos políticos que organizam e orientam a Associação, sempre considerando o contexto no qual está inserida. Espera-se apresentar elementos que possibilitem pensar aspectos político-sociais existentes no Brasil dos anos 2000.

INTRODUÇÃO

Durante a elaboração do trabalho de conclusão de curso, pesquisei por dois anos (2007 e 2008) com uma Comunidade Remanescente de Quilombo. Ao todo, foram 10 (dez) visitas à sede da Associação quilombola, onde fiz entrevistas e assisti a algumas reuniões. Depois de concluir o trabalho, fiz mais 2 (duas) visitas para discutirmos os resultados. O respeito que todos da Associação tiveram com o meu trabalho de pesquisadora, assim como o respeito que tive com a luta do grupo, formam o principal aspecto de uma relação que só acrescentou a ambos os lados. Dessa forma, o trabalho que segue é resultado de experiências e reflexões desse período. Elas são produto de um trabalho coletivo, e como tal, as pessoas que fizeram parte dessa relação estão presentes em cada uma dessas linhas. Para garantir a segurança e integridade do grupo pesquisado e de seus membros, utilizaremos nomes fictícios, sem especificar o município onde se localiza ou o nome desta Associação quilombola.

Desde 2003 o grupo com o qual pesquisei organiza uma luta pelo reconhecimento de seus direitos fundiários enquanto quilombolas, baseados no artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988. O referido artigo rege que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. A Associação é a formalização jurídica desta comunidade, como forma de acessar seus direitos. O termo Associação é a categoria utilizada pelo grupo para auto referir-se, sendo comunidade uma categoria externa que não faz parte de suas experiências cotidianas. Entretanto, para além do acesso a direitos, a Associação assume grande importância na construção da identidade do grupo.

Uma forma de compreendermos a construção de uma identidade é pensando sobre as escolhas feitas na organização do grupo frente ao contexto político com o qual tem de lidar. Em seu trabalho “Grupos étnicos e suas fronteiras” (1998), Fredrik Barth propõe uma nova forma de compreender as identidades étnicas, deslocando-as de uma significação enquanto “suportes de cultura” para seus aspectos de organização social. O autor destaca que “as características que são levadas em consideração não são a soma de características ‘objetivas’, mas somente aquelas que os atores consideram como significantes” (1998, p. 193). A partir desta perspectiva, tentamos compreender a identidade considerando

o dinamismo da organização social que um grupo escolhe para si. Tal análise tem a intenção de possibilitar o exercício de uma forma de refletir a constituição de identidades revelando também aspectos de processos sociais que nos dizem sobre um Brasil do novo milênio.

A ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA

Essa Associação de Remanescentes de Quilombo foi fundada em 2005 e no ano seguinte teve a certidão de auto-reconhecimento emitida pela Fundação Cultural Palmares. Atualmente, a Associação move-se em busca da garantia de seus direitos fundiários, qual seja, obter o título de suas terras, o que ainda não ocorreu.

O local onde se localiza a sede da Associação é um cômodo alugado de uma casa onde reside uma família de quilombolas. A casa de madeira, com o chão de terra, situa-se em meio a mercados, açougues, auto-escola e outros comércios da grande avenida que atravessa a rua. Em um dos bairros centrais da cidade, a sede da Associação já diz sobre as disputas que a envolve apenas por sua localização.

As reuniões mensais que ocorrem na sede da Associação são o principal evento coletivo do grupo. Em tais reuniões são discutidos o andamento do processo de regularização das terras, são elaborados projetos, além de serem discutidos os aspectos de organização da própria Associação, como por exemplo a arrecadação de fundos para cópias de documentos e viagens para dialogar com outras comunidades.

O espaço físico da sede é pequeno, este aspecto estrutural faz com que não seja possível receber para as reuniões todos os integrantes das mais de trinta famílias que compõem a Associação. Portanto, é chamado apenas um representante de cada família. Este representante usualmente é o “cabeça” da família. Eles chamam assim o membro mais antigo de cada família. Mas essa representação não é rígida, e das reuniões que assisti muitos jovens participavam. Desde que iniciei a pesquisa presenciei algumas mudanças que ocorreram com a Associação, seja por demanda interna, ou por diálogo com outras comunidades e organizações. Uma delas é a mudança ocorrida na atual gestão. A gestão é composta por presidente, vice-presidente, 1º secretário, 2º secretário e tesoureiro. As mulheres quilombolas que estavam praticamente à margem dos cargos

de direção da antiga gestão, a partir de 2008 assumiram postos como o de secretária e tesoureira. Além disso, elas têm feito reuniões apenas entre as mulheres para desenvolverem projetos em conjunto. Tais projetos de geração de renda envolveram ainda mais as mulheres nas decisões tomadas pelo grupo.

Ao entrarmos no espaço da sede da Associação nos deparamos com um grande retrato atrás das mesas de presidente e vice-presidente. É o retrato de um dos patriarcas da família. Sr. Eugênio, vice-presidente da Associação, contou-me que o homem do retrato era seu avô e segundo ele essa luta só existe hoje porque: “meu avô contou para meu pai sobre as terras que eram nossas e que foram invadidas”. O pai do Sr. Eugênio buscou saber sobre a história e descobriu que as terras sobre as quais se assenta toda a cidade eram de sua família. Sr. Eugênio relatou que, mesmo ele, tem uma curiosidade sobre “como foi acontecer do avô contar essa história para o pai, já que os antigos quase não falavam por causa do sofrimento da escravidão”.

Há ainda um retrato ao lado, é uma foto colorida de um casal de idosos. É a mãe e o pai de Sr. Eugênio. A mãe branca e o pai negro. Ela era descendente de parentes do antigo “senhor” de escravos, dono daquelas terras. Ele era descendente dos escravos que herdaram por testamento as terras do “senhor”. Benedito, pai de Sr. Eugênio, assim como outras famílias descendentes dos antigos escravos, foi expulso da cidade com uma ordem de despejo emitida pela prefeitura. No entanto, quando os funcionários da prefeitura já derrubavam a cerca de seu terreno, Benedito resistiu, permanecendo em sua casa. Ao ficar sabendo que sua família era dona de toda aquela terra onde construíram uma cidade, Benedito passou a mover um processo judiciário contra a municipalidade. Esse processo não foi levado a sério pelo juiz que desqualificou Benedito com termos como “ignorante”. De geração em geração essa família construiu uma tradição de luta.

Hoje Sr. Eugênio (com 67 anos), filho de Benedito, é um dos principais articuladores da Associação Remanescente de Quilombo. A luta pelo reconhecimento de seus direitos é histórica e permanece através de elos geracionais. A valorização da história dos antepassados é parte constitutiva da identidade de todo o grupo que forma a Associação. São essas histórias que conferem sentido à luta pela terra que mobiliza o grupo atualmente. A forma como os membros da Associação ressignificam essas

narrativas, evocando através dos retratos duas gerações de resistência, orienta suas ações políticas. Os símbolos presentes no espaço físico da sede da Associação dizem muito sobre as opções do grupo na construção de sua própria identidade.

Um dos principais aspectos apontados a partir destes retratos, para compreendermos a organização do grupo, é o parentesco. Representar as gerações de uma família no espaço físico da Associação revela uma história que é continuada através de laços parentais. Independentemente da classificação fenotípica que pode ser atribuída a cada um dos membros, a atribuição escolhida pelo grupo enquanto relevante é o vínculo de parente. Este critério de pertencimento organiza as relações tanto no interior do grupo, quanto para fora dele. Seguindo a perspectiva teórica de Barth (1998), apresentada anteriormente, as fronteiras entre os grupos étnicos são baseadas nas organizações étnicas permanentemente processuais. Para o autor, a identidade é constituída principalmente a partir da “fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange” (1998, p. 195). Nesse sentido, podemos pensar que o parentesco é o critério escolhido por este grupo para organizar-se. É, portanto, o parentesco um dos critérios que estabelece a fronteira para quem está dentro ou fora do grupo. Apesar deste ser o principal critério organizativo, nem todo parente se entende enquanto quilombola. Trata-se de uma adesão a um projeto político do qual a Associação é símbolo. Um projeto de luta pela terra e de uma construção de um sentido específico para o termo família.

Durante a primeira reunião que assisti da Associação perguntei a Antônia, uma quilombola que estava ao meu lado, sobre quem era o homem que estava naquele retrato antigo na parede da Associação. Ela me disse que era “o bisavô de todos ali, e que antes da Associação ser criada ela nem sabia disso”. Disse ainda que “muitos parentes que conhece hoje foi por causa da Associação”. Essa fala evidencia que a Associação trouxe um novo sentido para as relações de parentesco existentes neste grupo. Enquanto critério de organização, o parentesco é condição *sine qua non* para a identidade quilombola ali. Além disso, novas formas de relações sociais vêm sendo desenvolvidas a partir desta escolha.

Foi de grande importância para essa discussão, um dos trabalhos do antropólogo do Museu Nacional João Pacheco de Oliveira (1998), o artigo intitulado “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, que discute a importância

da reorganização social em contextos coloniais para a utilização simbólica do espaço e constituição de identidades étnicas. Em acordo com a perspectiva de Fredrik Barth, Oliveira propõe um “deslocamento do foco de atenção das culturas (enquanto isoladas) para os processos identitários que devem ser estudados em contextos precisos e percebidos também como atos políticos” (1998, p. 55). Com base nesta proposição, podemos pensar o critério de parentesco como um ato político para a identidade quilombola local, em meio a um contexto específico. Trata-se de uma escolha política no interior de processos sociais vividos por esse grupo.

Em uma entrevista realizada com Sr. Eugênio tornou-se evidente que as opções políticas e a identidade do grupo fazem parte de um mesmo processo de organização social. Ele contou-me que “foi buscar a árvore genealógica de toda a família para que todos tivessem certeza de serem quilombolas”. Afirmou que “foi mais de um ano para mostrar para eles que eles faziam parte do quilombo”. Dessa forma ele “acertou todos os membros e só depois criou a Associação”. Essa fala do Sr. Eugênio aponta para um trabalho de pesquisa e persuasão. Através de um critério, o parentesco representado nas árvores genealógicas, ele não apenas estabeleceu as fronteiras de pertencimento do grupo, como também mobilizou a todos para aderirem a um projeto político expresso pela Associação. Foi dessa forma, através de muito trabalho, que a construção da identidade quilombola no local vem sendo efetivada. A noção de ‘construção’ que adotamos evidencia uma idéia de processo histórico que ocorre através de trabalho humano. As identidades são construídas porque são frutos de relações sociais.

O relato do Sr. Eugênio sobre a forma como buscou organizar inicialmente a Associação revela uma grande autonomia para a construção de si e do mundo. O art. 68 (ADCT) da Constituição Federal de 1988, garante os direitos dessas pessoas como quilombolas, mas para ter acesso a ele era preciso auto-organizar-se. A organização do grupo possibilitou a afirmação de uma identidade que pode, a partir daí, conferir-lhes direitos legais. Além disso, o critério eleito para organizar o grupo, o parentesco, não foi escolhido de forma arbitrária. Ele revela sobre relações já existentes, sobre histórias e marcos que dão sentido às ações atuais. Tomar para si a construção de sua própria identidade é uma tarefa árdua e muito difícil de se realizar. Os processos sociais que esse grupo enfrenta para afirmar sua identidade podem nos dizer sobre os desafios de ser quilombola no Brasil atual.

SOBRE HISTÓRIAS E DISPUTAS

A doação de terras do “senhor” para os escravos funciona como marco inicial dos direitos do grupo sobre o território. A mãe de todos os escravos herdeiros é a principal ascendente de todos os atuais parentes que formam a Associação. Ela é o topo da árvore genealógica de todos os membros da Associação. Enquanto referência inicial da família, esta mulher representa a gênese de uma ligação entre todos os parentes. Esta ligação é um dos principais elementos considerados pelo grupo para reivindicar seus direitos enquanto quilombola.

A história da doação e a forma como os herdeiros e seus descendentes habitaram as terras também são elementos integrantes da identidade quilombola local. Os usos simbólicos da terra incluem uma temporalidade específica, que conta com fatos e eventos que têm importância no contexto particular das relações que o grupo vivencia. Nesse sentido, a história que a Associação conta sobre a formação do lugar onde vivem produz uma relação simbólica que justifica e legitima sua presença no local. Além de embasar as opções políticas do presente, essa história funciona como uma fonte de valores de onde tira-se forças para continuar lutando tendo em vistas um futuro melhor para os descendentes. Assim como a identidade, a história contada pelo grupo não é estática, ela é dinâmica e relacional, pois não pode ser separada das relações sociais que envolve. A história pode ser vista como um passado que é evocado para conferir sentido às ações presentes.

A HISTÓRIA PELA ASSOCIAÇÃO

Segue a história do lugar a mim relatada pelo Sr. Eugênio. Cabe destacar, que ele o fez sempre com o cuidado de mostrar os documentos que confirmassem cada uma das afirmações de seu relato. Sr. Eugênio dedicou grande esforço para reunir, por mais de trinta anos, toda a documentação sobre a história de sua família. Depois da morte de seu pai, Sr. Eugênio intensificou a dedicação para essa tarefa, que foi encarada por ele como um projeto de vida.

De acordo com seu relato e um documento recentemente encontrado sobre a compra das terras, em 1815 um “senhor” de escravos se instalou nas terras em questão, e nela passou a viver com sua esposa.

Depois da morte de sua esposa, sem possuir herdeiros legítimos, fez um testamento em que deixava grande parte das terras que tinha para seus escravos. Outra parte foi doada à Igreja para a construção de uma Capela. Em volta desta capela, dentro das terras da Igreja, formou-se uma vila. Os quilombolas vêem o “senhor” de escravos que doou as terras não apenas como fundador do quilombo, mas também como fundador de toda a cidade que se ergueu a partir desta vila localizada nas terras da Igreja.

Segundo Sr. Eugênio, alguns anos após a fundação da vila, uma das antigas escravas herdeira do “senhor” vendeu seu direito de herança para a Câmara de vereadores. A Câmara e depois a prefeitura invadiram, a partir deste pedaço, todas as terras dos herdeiros. Na década de 1970 a prefeitura chegou a emitir título de despejo para os descendentes desses herdeiros. Muitas famílias foram embora e as que permaneceram ajudaram a constituir a Associação quilombola.

Durante todo o século XX, outros grupos que chegavam à região, como imigrantes italianos e japoneses, recebiam terras doadas pela prefeitura. Os descendentes dos herdeiros tentaram mover um processo jurídico para reaverem suas terras, mas não obtiveram sucesso. Depois de 2003, o marco na organização do grupo passa a ser o “Decreto do Lula”, como Sr. Eugênio chama o Decreto Presidencial 4887/2003, que institui os procedimentos de regularização fundiária para as Comunidades Remanescentes de Quilombos.

Este elemento político-governamental conferiu outra projeção às comunidades quilombolas no cenário nacional, principalmente por causa do critério de auto-identificação expresso no Decreto. A organização deste grupo enquanto quilombola data deste período até os dias de hoje, em que batalham para que seus direitos constitucionais lhes sejam garantidos.

A HISTÓRIA POR UM LIVRO

Tomei conhecimento de uma outra história sobre a formação da cidade, além da história contada pelo Sr. Eugênio, antes mesmo de iniciar minha pesquisa de campo. Ao pesquisar em um sítio eletrônico de busca uma bibliografia sobre a cidade onde estava interessada em desenvolver a pesquisa, tive como um dos primeiros resultados a indicação de um livro cujo título é o próprio nome da cidade. Enquanto dado da pesquisa

que identificaria a cidade em questão e, consequentemente, a Associação quilombola e todos os sujeitos mencionados, não será revelado o nome do livro. Este não constará nem enquanto referência bibliográfica. Segue a história sobre a formação da cidade contada pelo livro.

Afirma-se nesta obra que em 1850 chegaram algumas famílias vindas de Minas Gerais e algumas famílias de tropeiros. Só em 1865 um “senhor” de escravos teria adquirido terras na região. O livro conta da doação de terras deste “senhor” para a Igreja e para seus escravos. Diz, porém, que esses escravos dividiram a fazenda herdada em lotes e venderam-na a alguns estranhos que vinham em busca de terras para a instalação de lavoura e pecuária. A capela foi construída originando a Vila. Segundo o livro alguns “batalhadores” lutaram pela autonomia política da cidade. Destes, um dos homens que vieram de Minas Gerais é eleito como fundador da cidade por constar como um dos personagens da emancipação política da cidade.

A figura do fundador é, portanto, objeto de controvérsia, já que os quilombolas elegem o “senhor” e este grupo elege este migrante “mineiro”. Esta divergência revela uma disputa por espaço político, que é representada pela figura do fundador. Ao eleger o mineiro como fundador o livro sobrevaloriza a atuação dos políticos ao mesmo tempo em que deslegitima a luta quilombola. Em contrapartida, os quilombolas escolheram para o nome da Associação o nome do “senhor” e estabelecem sua posição de legítimos donos da terra através da figura deste doador. A escolha por todos da cidade deste “senhor” como fundador aumentaria o espaço político da Associação, assim como legitimaria a história e, consequentemente, as reivindicações dos quilombolas.

Os demais grupos que chegaram posteriormente são retratados também como empreendedores que ajudaram a desenvolver a cidade. Para cada um desses grupos o livro retrata com fotos antigas e atuais o espaço dado a cada um deles na história da cidade. Quanto aos negros, o único momento em que são mencionados é no trecho sobre a venda das terras pelos escravos e a imagem utilizada para retratá-los é uma gravura de Johan Moritz Rugendas. A figura, juntamente com a ausência de informações sobre o que acontecera a população descendente daqueles escravos, geram uma percepção no leitor deste livro de que esses descendentes não viveriam atualmente na cidade. Esta história da cidade, publicada em 2005, ignora totalmente a existência do grupo quilombola.

AS DISPUTAS POR HISTÓRIAS E ESPAÇOS

As duas formas de contar a história da cidade conflitam quanto às informações e quanto às ênfases. A Associação conta a história dos originários e enfatiza uma fundação a partir do primeiro “dono” da terra, do qual são herdeiros. A história contada pelo livro enfatiza os imigrantes que foram “desenvolver” a região e valoriza os atores que transitaram pela cena política. Além disso, ao afirmar que os antigos escravos que herdaram as terras dividiram-nas em lotes e as venderam, o livro “elimina”, através de uma ausência pelo restante da obra, esses personagens e seus descendentes de toda a história da cidade. A ausência dessa parcela da população na história que é contada sobre a cidade tem como resultado uma descrença na população local sobre a legitimidade da luta da Associação quilombola.

Este livro tem a intenção, segundo as próprias apresentações que constam nele, de servir como subsídio para o professor em sala de aula. Sua produção, financiada por secretarias municipais, visa uma utilização enquanto recurso didático para o aprendizado da história local. A gravidade desta proposta em um contexto em que versões da história estão em disputa, pode ser entendida se aprofundarmos uma reflexão sobre a própria função de um livro didático.

O antropólogo Everardo Pereira Guimarães Rocha, em um trabalho intitulado “Um índio didático: notas para o estudo de representações” (1984), discute as representações sobre uma idéia de índio presente em livros didáticos e as possíveis implicações desta idéia para as relações sociais. O autor afirma que a escola é responsável por grande parte da produção e ressignificação de valores que uma sociedade porta. Para ele esses valores “assumem a forma de representações que se constituem em fatores fundamentais para a orientação na vida cotidiana e para a ordenação do mundo que nos cerca” (1984, p. 13). Neste contexto de extrema relevância social insere-se a participação do livro didático. Esse artefato de cultura, o livro didático, tem a função de sistematizar um saber para transmiti-lo através das gerações. Everardo Rocha destaca que esses livros constituem “um dos principais instrumentos articuladores do processo de conhecimento acadêmico” (1984, p. 20). O conhecimento acadêmico é muito valorizado em nossa sociedade e as informações contidas nos livros didáticos são usualmente tidas como uma verdade inquestionável. Neste contexto analisado, mesmo a Associação quilombola comprovando a história que conta com uma vasta documentação, uma história que não reconhece sua existência continua a ser ensinada nas escolas.

A produção de uma história oposta à contada pelos quilombolas traz impactos como situações conflituosas para as relações em que eles estão envolvidos. Antônia, a quilombola com quem conversei durante minha primeira visita à Associação, em abril de 2007, contou que “foi depois da criação da Associação que ficou sabendo da parte da história da cidade que diz respeito a eles e que a cidade não reconhece”. Ela disse que “seria importante que as crianças tivessem na escola a chance de ouvir sobre a participação da família na formação da cidade. Elas se sentiriam valorizadas ao conhecer a ‘verdadeira história’”. A percepção de Antônia sobre a relação entre a história que é ensinada nas escolas e a formação da identidade do grupo não deixa lacunas. O grupo sabe da importância que essa disputa envolve para o reconhecimento de sua luta e para sua continuidade para as gerações futuras. Por isso destacamos esse aspecto da organização do grupo. Fazer com que sua história seja reconhecida é conquistar o espaço social que desejam. Este espaço nas relações sociais e a forma como o grupo quer ser percebido pelos demais, são aspectos de sua própria identidade. A luta para que sua história seja ouvida é a mesma luta para que sua identidade seja reconhecida.

Antônia disse ainda que “o preconceito que eles sofriam aumentou depois da criação da Associação. Isso porque há um boato na cidade de que eles querem roubar o que não é deles”. A história que não é ouvida e o preconceito que sofrem na cidade são elementos de uma mesma questão para os próprios quilombolas: a disputa fundiária. Para os moradores da cidade pode ser preferível acreditar na história chamada de oficial, que não garante direitos e nem mesmo reconhece a existência dos quilombolas. Dessa forma sustenta-se o boato existente sobre a ilegitimidade da luta quilombola. Esse caso nos mostra o quanto pode ser difícil afirmar-se como quilombola hoje no Brasil. Principalmente devido ao direito fundiário que envolve tal identidade.

O livro em questão além de ser financiado com verbas de secretarias municipais, para sua redação contou com colaborações de funcionários da prefeitura no ano de 2005. Sendo que, alguns desses funcionários eram inclusive parentes do prefeito. A administração municipal encontrava-se nas mãos de uma das famílias com mais posses econômicas da cidade. Tal família, que referiremos como “Pinheiro”, além de concentrar diversos postos da administração pública, é proprietária de uma grande variedade de comércios na cidade. Essa relação entre poder político e poder econômico

dificultou ainda mais o projeto de reconhecimento vislumbrado pela Associação quilombola. Além de fixar sua versão da história local de forma enfática, os Pinheiro chegaram a intimidar o secretário da Associação quilombola dizendo que “aquilo de quilombola nunca existiu na cidade e porque eles estavam inventando aquilo agora?”. Outro momento delicado foi quando a antropóloga responsável pelo Relatório técnico científico foi, juntamente com Sr. Eugênio, procurar a vice-prefeita da cidade. Esta, disse à antropóloga, na frente do Sr. Eugênio, que não havia quilombolas nem descendentes de escravos na cidade. Isso ocorreu depois que a Associação já existia formalmente. Tentamos apontar aqui que as escolhas por produzir um livro que conte uma determinada história, assim como a invenção de boatos, ou a negação total da existência de um grupo pode ser compreendida também por causa dos interesses econômicos que envolvem a disputa. Os donos de terras na região que sabem sobre a ilegalidade de suas ocupações preocupam-se com a nova situação.

Esse caso de disputa por terras envolvendo detentores de grande poder político e uma comunidade remanescente de quilombo não é o único. O antropólogo José Maurício A. Arruti expõe, em um artigo intitulado “Notícia sobre o processo de reconhecimento oficial da comunidade remanescente de quilombos da Ilha da Marambaia”, um drama semelhante vivido por descendentes de escravos no litoral do Rio de Janeiro. Estes, também tiveram suas terras doadas pelo “senhor” de escravos, terras que foram invadidas, o que impossibilita a sustentabilidade de seu uso tradicional pela comunidade. Essas disputas que envolvem frações do poder público nos revelam uma possível contradição com a adoção de políticas de reparação adotadas atualmente pelo Governo Federal.

Os entraves nos processos de regularização fundiária das comunidades estão ligados a processos sociais de longa duração no Brasil. A forma como as administrações políticas locais estão ligadas ao poder econômico local, assim como uma dificuldade em direcionar um mesmo posicionamento político para as várias frações que estruturam o poder público implicam em dificuldades cotidianas para as populações quilombolas. Percebemos, portanto, o quanto a história de organização da Associação quilombola que pesquisamos pode dizer sobre processos políticos e construções de identidades no Brasil dos anos 2000.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A população negra deste território foi historicamente expropriada da terra em que viviam e da qual são herdeiros. Sempre que procuraram justiça encontraram as portas fechadas pelo preconceito. Perderem suas terras foi resultado de um tempo muito atual em que o negro não era ouvido. A tentativa que o governo brasileiro atualmente vem desenvolvendo, de garantir direitos a esses grupos, traz uma nova situação a ser enfrentada por quem sempre usufruiu do antigo contexto.

A preocupação que os Pinheiro manifestam ao procurar os quilombolas para tentar convencê-los de que eles próprios não existem, é inteligível se compreendermos a lógica antiga e recorrente na qual essa atitude se situa. Trata-se da lógica em que apenas os detentores do poder econômico falam e agem e todos os outros são obrigados a acreditar e aceitar. A disputa que esse grupo de quilombolas enfrenta para mostrar à cidade a história que têm em mãos é apenas um dos exemplos da força com que eles resistem à antiga lógica. O antes e o agora coexistem, e esta é uma batalha para que seus direitos de hoje se façam valer sobre uma longa tradição de discriminação racial. Os quilombolas dessa cidade devem ser ouvidos não apenas porque possuem os documentos de herança de todas aquelas terras, mas principalmente porque inserem-se em um contexto mais amplo, vivido por toda a população descendente de escravos no Brasil. Uma história marcada pela desigualdade, que é enfrentada atualmente em busca de igualdade.

A herança das terras doadas pelo “senhor” pode ter sido o começo de tudo para esse grupo de quilombolas. Mas há também uma herança que é continuada, que vem sendo atualizada de geração em geração, trata-se de resistir e permanecer. O art. 68 (ADCT) da Constituição Federal diz que o Estado deve emitir os títulos “aos remanescentes de comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras”. Mesmo estando em uma área urbana, com toda uma cidade que se ergueu sobre suas terras, as gerações de ‘herdeiros’ que permaneceram no lugar viabilizam que hoje o Estado possa garantir esse direito aos quilombolas. A herança da permanência através da resistência é a herança que inspira a luta da Associação atualmente. Os retratos na parede evocam um direito que não é apenas constitucional, é o direito de lutar. Se seus antepassados lutaram eles também podem fazê-lo.

A atualidade da luta quilombola nos é mostrada a partir das diferentes lógicas que derivam em atitudes antagônicas. A lógica antiga dos grandes proprietários, que beneficia apenas uma pequena parcela da sociedade, encontra-se em oposição à nova lógica, posta pelos movimentos sociais, de reparar essas injustiças e pensar em uma igualdade para o futuro. Os quilombolas dos anos 2000 revelam a atualidade dos projetos políticos conquistados pelos “movimentos de minorias” por ocasião da elaboração da atual Constituição. A construção dessa identidade atualmente é fruto dos processos sociais que o Brasil passou durante esse período. Esses grupos, porém, não pararam na década de 1980 e criam novas estratégias todos os dias para enfrentarem obstáculos, sendo o principal deles a mentalidade colonial que rege ainda grande parte de nossa sociedade.

No que concerne aos impactos desses processos para as identidades, podemos destacar uma das entrevistas feitas com o presidente da Associação. Ele contou que “alguns da família não entram na Associação porque têm medo de perder o emprego”. Essa afirmação nos mostra que não nascemos com as identidades. Elas são construídas em meio às relações sociais. A complexidade de tais processos indica o cuidado que devemos ter ao analisar essas construções. O fato de indivíduos poderem pertencer à Associação por seu critério central, o parentesco, não quer dizer que eles necessariamente o façam. Há outros motivos que podem fazer com que um parente não deseje pertencer à Associação, e o vínculo financeiro a outros grupos da cidade que estão em disputa com os quilombolas pode ser um deles. Para além de qualquer julgamento individual, esse fato viabiliza aumentarmos nossas possibilidades de compreender a constituição de uma identidade. A escolha de pertencer ao grupo, as estratégias de organização do mesmo e as formas pelas quais enfrentam as disputas existentes são elementos de construção humana. Analisar tais elementos nos insere em uma forma possível de pensar qualquer identidade. Além disso, mostrar a forma como um grupo de quilombolas ressignifica os processos sócio-políticos que envolvem o país pode nos fazer sair de um senso comum que atrele quilombo a atraso e revele o quanto são modernos. Ser quilombola dos anos 2000 é apontar as potencialidades que um país pode ter ao romper com uma mentalidade colonial. Garantir o direito da terra a esses grupos é garantir sua própria existência, assim como a existência de um futuro mais igualitário ao nosso país.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, Lúcia de. *Quilombolas: direitos ameaçados*. Írohin. Nº22. p.24-25. 2008.

ARRUTI e IULIANELLI. *Brasil – Colômbia: territórios do narcotráfico e das comunidades afros*. Tempo e Presença. nº 329/2003

ARRUTI, José Maurício Andion. *A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas*. Mana, Out 1997, vol.3, no.2, p.7-38.

_____. *O quilombo entre dois governos*. Tempo e Presença. nº 330/2003.

_____. Notícias sobre o processo de reconhecimento oficial da comunidade remanescente de quilombos da Ilha da Marambaia. Comunidade Virtual de Antropologia, n. 17, 2004.

_____. *De como a Cultura se faz política e vice-versa – Sobre religiões, festas, negritudes e indianidades no Nordeste contemporâneo*. Disponível em: <<http://www.aguaforte.com/antropologia/a10-jmauricio.pdf>> acesso em dezembro de 2007.

BARTH, Fredrik. *Grupos étnicos e sus fronteiras*. In: “Teorias da Etnicidade”. Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart. São Paulo: Ed da UNESP, 1998.

BECKER, Howard S. *Uma teoria da Ação Coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1977.

BOURDIEU, Pierre. *A identidade e a representação: Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região*. In: O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertand Brasil. 1989.

CHAGAS, Miriam de Fátima. *A política do reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”*. Horizontes antropológicos. Jul 2001, vol.7, no.15, p.209-235.

FEBVRE, Lucien Paul Victor; MARTIN Henri-Jean; tradução de Fulvia M. L. Moretto, Guacira Marcondes Machado. *O Aparecimento do livro*. São Paulo. Editora da UNESP: Hucitec, 1992.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Loyola. 1996.

GEERTZ, Clifford. *O mundo em pedaços: Cultura e política no fim do século*. In: Nova luz sobre a antropologia. Rio de Janeiro : Zahar, 2001.

_____. “Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico. In: O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes. 2002.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1998.

HOBBSAWN, Eric. *Introdução: A invenção das tradições*. In: HOBBSAWN, Eric; TERENCE, Ranger (org.) A invenção das tradições. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

LEITE, Ilka Boaventura. *Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas*. Textos e Debates. Florianópolis: NUER/UFSC, n.7, 2000. Disponível em <<http://www.cfh.ufsc.br/~nuer/artigos/osquilombos.htm>>

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martis Fontes. 1998.

MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. In: Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAUSS, Marcel. “O ofício do etnógrafo, método sociológico”. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Antropologia. São Paulo: Ática, 1979.

_____. *Morfologia Social: Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimó*. In: Antropologia e Sociologia. Volume 2. São Paulo: EPU e EDUSP. 1974.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. *Posse e Propriedade da Terra no Brasil: Elementos para uma Reflexão nos Autos Antropológicos*. Disponível em <http://www.koinonia.org.br/oq/pop_ensaio6.htm> Acesso em abril de 2006.

NORBERT, Elias; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

O'DWYER, Eliane Cantarino, *Introdução*. In O'DWYER, Eliane Cantarino [Org.]. Quilombo: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: EdFGV, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco de Oliveira. *Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. Mana v.4 n.1 Rio de Janeiro abr. 1998.

REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ROCHA, Everardo Pereira Guimarães. *Um índio didático: Notas para o estudo de representações*. In: Testemunha ocular: textos de Antropologia social do cotidiano. São Paulo: Ed. Brasiliense. 1984.

SCALLI, Patrícia. GIACOMINI, Rose Leine Bertaco. *O processo de Reconhecimento dos Remanescentes de Comunidade de Quilombo do Estado de São Paulo*. Disponível em: <http://www.koinonia.org.br/oq/pop_ensaio14.htm>. Acesso em setembro de 2006.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. *A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas*. In: Ambiente e Sociedade – Ano V – nº 20 – 2º semestre de 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci>>. Acesso em: maio de 2005.

NEGROS DO RIBEIRA: FEITIÇARIA, CURADORES E CATOLICISMO POPULAR.

MARIA CELINA CARVALHO

É cantando e dançando que Deus se apresenta para nós.
(Jovita Furquim de França)

RESUMO

O Vale do Ribeira (SP) concentra o maior número de áreas quilombolas no Estado de São Paulo. Entre as quais, São Pedro e Galvão, localizadas nos municípios de Eldorado e Iporanga, cujos moradores descendem de um ancestral comum, o africano Bernardo Furquim, fugitivo da escravidão, que chegou no lugar na primeira metade do século XIX. Este texto é sobre a adoção do catolicismo popular num momento de grave crise dentro do grupo, ocorrido algum tempo após a morte de Bernardo. A transformação do grupo em um corpo religioso católico toma a forma de uma segunda fundação, sendo o grupo alçado ao status daqueles que são capazes de recepcionar várias centenas de pessoas por ocasião das festas religiosas. Também estão presentes os temas da formação de curadores e de acusações de feitiçaria. São recorrentes os relatos sobre mortes causadas por ataques de feitiçaria, que continuam ocorrendo nos dias de hoje.

INTRODUÇÃO

Cerca de 73% das 23 áreas quilombolas até o início de 2010 reconhecidas pela Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo (Itesp) localizam-se na região do Vale do Ribeira, sendo que 56,5% estão situadas nos municípios de Eldorado e Iporanga. Nesses dois municípios, existe um grupo de 10 áreas quilombolas reconhecidas oficialmente que ocupam um território praticamente contínuo. Dentre as quais, ocupando áreas entre os dois municípios, situam-se Galvão e São Pedro, bairros¹ vizinhos localizados a aproximadamente 43 km do centro do município de Eldorado. Essas 10 áreas, juntamente com outras áreas do entorno com as quais podem ou não ser fronteiriças, compõem uma extensa rede de vizinhança e parentesco. Chega-se lá pela SP 165, que liga Eldorado a Iporanga, acompanhando a margem direita do rio Ribeira de Iguape. No quilômetro 41, localiza-se a travessia da balsa, de onde o núcleo do Galvão dista quatro quilômetros em estrada de terra. Pela mesma estrada, chega-se ao núcleo do São Pedro, que dista aproximadamente nove quilômetros do porto da balsa. O núcleo do São Pedro, onde está a maior parte das casas do bairro, fica no lugar chamado Lavrinha, na margem esquerda do rio São Pedro. Já o lugar onde está o núcleo do Galvão é chamado de Barra do São Pedro, pois se localiza próximo ao lugar onde o rio São Pedro deságua no rio Pilões, sendo que este último deságua no Ribeira, nas proximidades do porto da balsa.

Galvão e São Pedro formavam um único bairro, sendo que os moradores formam um só grupo de parentesco. São descendentes de um ancestral comum, o africano Bernardo Furquim, fugitivo da escravidão que se instalou na área na primeira metade do século XIX. As histórias desse fundador de dimensões quase míticas começaram a vir à tona em 1994, a partir do momento em que representantes de alguns bairros negros dessa área iniciaram um movimento reivindicando, perante o Estado, o reconhecimento oficial do grupo como “remanescente de quilombo”, em conformidade com o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988, sob o enunciado “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. E foi essa reivindicação que motivou Jovita Furquim

¹ O termo bairro está sendo utilizado enquanto delimitação geográfica, e não com referência à definição de Antonio Candido.

de França, bisneta de Bernardo, a registrar suas memórias sob a forma escrita. Trata-se de uma escritora autodidata que, na adolescência, estudou durante três meses com uma prima que havia estudado até a terceira série do ensino primário (França, 2007, p.17).

DO CANOBLÉ À CAPELA, BÍBLIA E CRUZ DE CEDRO.

Abaixo, reproduzo trecho do caderno de memórias de Jovita.

A História do rio São Pedro contada por Isidoro Furquim dos Santos, neto de Bernardo Furquim.

Em 1967, eu passando uma noite em casa dele [Isidoro Furquim], como meu padrinho que era. Ele já tinha 86 anos de idade. Eu me pus a conversar com ele a respeito à vida desse povo do bairro São Pedro. Ele me contou muitas histórias que eu fiquei sabendo. Assim que eu perguntei por que colocaram o nome de São Pedro nesse rio, aí ele me contou a história. Isso aconteceu numa data que ele não sabia, mas os pais contavam. Bernardo Furquim e seus companheiros eram canoblé e carregavam na mala as imagens de Santo. Tinha São Pedro e São João, que eles carregavam em toda a parte que iam. Um dia foram pesquisar ouro no rio até a barra do São Pedro. Esse dia, à tarde, deu uma chuva muito forte, encheu o rio e eles não podiam passar porque tinham motivo para outro dia. Com isto, a noite chegou e o rio não abaixava. Eles resolveram fazer um facho de taquara e colocaram uma pedra de resina de jatobá para acender o fogo no facho, para alumiar e para eles irem embora. Depois de terem atravessado dez travessias, a outra estava muito funda e forte. Eles entraram na água, um atravessou bem, outro resvalou numa pedra e rodou um pouco. E aí ele perdeu a imagem de São Pedro e ficou a de São João. Este rio, eles chamavam de rio do Boqueirão. Desse dia em diante, ficou chamado rio de São Pedro (França (A), s/d).

A história do canoblé, contada por Jamar de Paula Souza, neto de Bernardo, e Luis Furquim, neto também de Bernardo.

[Jamar e Luis Furquim, ao narrarem esta história,] já tinham também uma boa idade. Eles [Bernardo e seus companheiros] usavam o canoblé por uma grande vingança com outro, ali. Todo o mal que fazia era pago com sua sabedoria. Assim aconteceram muitas mortes que só eles sabiam o que era a doença. Passando o tempo, Bernardo e seus companheiros faleceram, mas o povo continuava a mesma idéia. Assim eles viviam trabalhando, comendo e dançando e bebendo, não ligavam por mais nada, casavam. Vejamos o que aconteceu passando o tempo. Veio uma peste nos porcos e nos bodes. De um dia para o outro, acabou com tudo, mais de mil suínos e mais de 500 bodes da barra de São Pedro até a Vargem. Passado uns dias, veio uma febre no povo, muito forte, e morreu muita gente. Sepultavam duas pessoas por dia, até que uma senhora de idade resolveu cozinhar mato do campo para eles beberem como chá. Assim, muitos recuperaram a saúde. Morreram muitas crianças nessa vez. Passado um tempo, veio uma seca, seis meses sem chover no São Pedro. Dava trovão por todo o lado, mas a chuva não chegava aqui no São Pedro. Acabaram todas as plantações: arroz, feijão, milho, cafezal, canavial. Mesmo depois que começou a chover, nada dava, tudo o que plantava, nascia e secava. Assim, eles foram tendo um grande sofrimento. Não tinham condições de comprar chumbo para caçar, para matar caça para sobreviver. Aí, eles combinaram para fazer um fojo no carreiro de antas e de outros viventes. O vivente que passava ali, caía no cavado de dois metros de altura. Assim eles foram vivendo com carne e sopa de cará de espinho.

Daí começou a aparecer fantasma gritando de montanha em montanha toda a noite. Eles começaram a ficar com medo, não podiam descobrir o que era. Aí, reuniram e discutiram o que podiam fazer. Os homens de mais idade resolveram ir no Porto dos Pilões, aonde morava um homem chamado João Pedro, que sabia fazer remédio e benzimento. Seguiram viagem. Chegando lá, conversaram com ele a respeito do assunto e contaram tudo o que estava acontecendo.

João Pedro disse a eles: “Vocês lá não rezam?” Eles afirmaram que não. Ele disse: “Eu não posso fazer nada ainda. Vocês vão embora, tal dia eu vou lá”. Eles voltaram e ficaram esperando. Não demorou, ele veio. Ali eles se reuniram para ouvir o que ele ia dizer. Disse ele: “Vocês têm que

cortar uma madeira chamada cedro e lavrar com o machado, fazer uma cruz e fincar no chão ali naquele alto, e levantem uma capela e comecem a rezar. Eu vou embora, logo venho aqui. Quanto mais depressa, será melhor”. Eles começaram a trabalhar. Rapidamente, eles estiveram com a capela pronta. A capela foi feita de madeira e coberta de sapé. Fizeram a comemoração. O dia 3 de maio, assentaram a cruz. E como não sabiam outra reza, eles ajoelharam e rezaram o pai nosso e a ave Maria e cantaram “bendito louvado seja no céu a divina luz, nós também aqui na terra louvamos a Santa Cruz”.

Quando João Pedro chegou, eles se reuniram para apresentar o trabalho dele. Ele disse: “tudo bem, agora eu vou ficar com vocês uns dias para iniciar o nosso trabalho, vou escolher de vocês o homem de mais idade para me acompanhar desde a Vargem até a barra do rio São Pedro”. Eles o acompanharam, meia noite começaram o trabalho. Ficaram um dia naquele trabalho. Perante esse tempo de trabalho com João Pedro, eles retiraram uma panela de barro do fundo do chão cheia de material que só ele sabia. Daí começaram a tirar caixão de defunto até que completou sete caixões e uma panela e um crucificado na barra de São Pedro enterrado de cabeça para baixo. Esse, eles não conseguiram mexer nele. Todos esses caixões estavam cheios de alguma coisa, em um tinha uma mão seca. Depois de todo o trabalho feito, João Pedro mandou eles fazerem uma fogueira bem grande e colocar todo esse material na fogueira para queimar.

Depois de todo o trabalho feito, ele disse para o povo que nunca deixassem de rezar nessa capela e nunca abandonassem a igreja, continuassem firme com Deus porque “se vocês abandonarem a igreja, vão recair pior”. Isso eles respeitaram. Daí eles escolheram Jamar de Paula Souza, neto de Bernardo, para ser o dirigente. Era o único que sabia assinar. Eles não tinham bíblia e nem livro de terço. Jamar emprestou uma bíblia de um senhor de idade que morava na Piririca, do outro lado do Castelhana. O terço, ele aprendeu com Daduca, de Iporanga, com quem ele estudou na sua juventude. Assim formou a comunidade de São Pedro, que tinha o nome de Lavrinha. Jamar trabalhou 35 anos de dirigente. Eles todo o ano celebravam festa 3 de maio, dia de Santa Cruz. Era um movimento muito grande, participavam todas as comunidades vizinhas, Ivaporunduva, Castelhana, Porto dos Pilões, Maria Rosa, Bracinho, Nhunguara e de outros lugares que vinham participar. As coisas estavam indo muito bem para todos, era uma grande alegria. Nessa nós fomos nos criando também (França, (A), s/d).

Nos textos acima, Jovita nos dá sua interpretação das histórias contadas pelos mais velhos no tempo em que ela era jovem. São narrativas que falam da passagem de um tempo do *canoblé*, quando “usavam o canoblé por uma grande vingança contra o outro”, a um tempo quando foi construída a primeira capela, ou seja, a época do advento do catolicismo rural.

Os mais velhos praticamente não fazem referências a práticas religiosas no São Pedro no período referente às duas primeiras gerações (a geração de Bernardo e companheiros de fuga, e a geração de seus filhos), sejam de origem católica ou com base em culturas africanas. Jovita nos diz que Bernardo e seus companheiros “eram *canoblé*” e tinham também o hábito de portar imagens de santos durante as perigosas expedições na mata. Registros de batismo mostram que filhos e netos do fundador foram batizados na capela de Ivaporunduva. O texto de Jovita nos sugere que o grupo de Bernardo incorporava santos do catolicismo rural a práticas religiosas de origem africana — designadas genericamente pelos mais velhos como *canoblé*².

Desde a chegada de Bernardo e seus companheiros na Vargem até as primeiras décadas do século XX, o grupo passa por um período no qual parece não ter havido a incorporação de religião na forma de culto organizado em templos ou igrejas. Algum tempo depois da morte de Bernardo, o grupo enfrentou séria crise com grande mortandade de pessoas e de animais domésticos, e uma seca que causou grande carência. Buscando uma solução para essa crise, filhos e netos de Bernardo procuraram a ajuda de um *curandor* num bairro próximo, o qual orientou a organização do grupo enquanto corpo católico. As narrativas sobre esse período nos levam a perceber uma espécie de segunda fundação do grupo, com incorporação de culto semelhante ao catolicismo rural.

Após a fundação histórica, marcada por carência durante a espera pelas primeiras colheitas — como escreve Jovita, “[Bernardo e seus companheiros de fuga] só tinham sal e gordura de carneiro para cozinhar palmito e peixe na panela de barro” (França (A), s/d) —, houve o ajuste para um nível satisfatório de vida, no qual o povo “vivia trabalhando e dançando e comendo, não ligavam por mais nada”, como vimos no

2 Neste caso, embora entendendo que *canoblé* pode ser transcrito como “candomblé”, preferi manter a grafia (e a pronúncia) da autora. Primeiramente porque não obtive relatos sobre a forma dos rituais praticados pelo grupo de Bernardo. E também porque os relatos de moradores nos dão conta de que, no período que vai até algum tempo depois da morte de Bernardo, o grupo ainda não se caracterizava como um corpo religioso organizado.

texto acima. O *canoblé* reinava como instrumento de vingança de todos contra todos³. Essa passagem para o culto na capela deu-se na forma de castigo coletivo, com grande mortandade, “grande sofrimento”: peste nos animais de criação, morte de adultos e crianças, seca e consequente carência e, finalmente, aparições sobrenaturais de fantasmas que gritavam nas montanhas.

Quando João Pedro⁴, o curandor dos Pilões, perguntou “vocês lá não rezam?”, eles responderam que não. Ou seja, embora conhecessem preces, não se reuniam para realizá-las coletivamente. Mauss nos ensina que a prece é, “sob muitos pontos de vista, um dos fenômenos centrais da vida religiosa” (Mauss, 1979, p.103). Mais do que a efusão de uma alma, ela é um fragmento de uma religião, o que a caracteriza como um fenômeno social (idem, p. 117). Portanto, a prece realizada coletivamente marca a passagem do *canoblé* à instituição de um corpo religioso católico no São Pedro: “E como não sabiam outra reza, eles ajoelharam e rezaram o Pai Nosso e a Ave Maria”. A narrativa assume, desse modo, a forma de um ritual de passagem de um estado “associal”, ou seja, sem um corpo religioso organizado, para um estado “social”, ou seja, com a instituição de um corpo religioso organizado.

A solução da crise foi a instauração de culto similar ao catolicismo popular, com construção de capela, assentamento da cruz de cedro, leitura da bíblia, rezas (Pai Nosso e Ave Maria) e benditos. Jamar foi escolhido para dirigir o culto porque sabia ler e escrever. E tinha uma letra muito bonita, pois Jovita mostrou-me uma cópia, a lápis, da “Oração ao Glorioso São Jorge” escrita por ele⁵. Ainda hoje, grande parte dos mais velhos não são alfabetizados. Mariano, que é irmão de Jamar, conta-nos que seu pai, Lindolfo Furquim, enviou os filhos do sexo masculino a Iporanga para serem alfabetizados por um homem chamado Daduca, possuidor de plantações de café. Em troca, os rapazes trabalhavam para ele:

Papai, Daduca aqui era patrão dele. Então pediu para os filhos dele para ficar com ele aqui [em Iporanga]⁶ para trabalhar. Só ganhava comida.

3 Ao dizer “todo o mal que fazia era pago com sua sabedoria” e “assim aconteceram muitas mortes que só eles sabiam o que era a doença”, Jovita refere-se a mortes por feitiçaria como instrumento de vingança.

4 Muitos dos moradores mais velhos lembram-se de João Pedro, e contam que, desde a infância, iam frequentemente no bairro Pilões buscar remédio com ele.

5 No texto de Jovita, presente nesta coletânea, há a reprodução de uma foto de Jamar, em cujo verso há uma anotação com a letra dele.

6 Mariano reside no perímetro urbano de Iporanga.

Tinha cafezal ali naquele alto ali, tinha cafezal lá no Monjolinho. Então aprendeu com ele aí. Compadre Jamar aprendeu, Julio, Lodgério. Depois veio Alcides, que é mais velho do que eu, aprendeu um pouquinho. O Jamar aprendeu bem. (...) Quando Alcides fosse [de volta para o São Pedro], eu vinha [para Iporanga], mas nesse meio tempo deu derrame nele, e eu fiquei analfabeto, fiquei burro (Mariano, entrevista em 22-11-2004).

Construída a capela e assentada a cruz de cedro, era necessário encontrar e destruir as causas do “grande sofrimento”. O trajeto percorrido pelo curandor João Pedro, que vai da Vargem até a Barra do São Pedro, é o caminho ao longo do qual estavam situadas as vilas ocupadas por grupos de descendência de Bernardo Furquim. Percorrendo esse caminho, localizaram e desenterraram a panela de barro “com material que só ele [João Pedro] sabia” e os caixões com caveiras de crianças. Em outro texto, Jovita nos esclarece que se trata de caixões de pessoas falecidas durante a referida febre que causou grande mortandade de adultos e, principalmente, crianças. Ela ainda nos conta que conforme foi aumentando o número de doentes, e eles já não tinham mais forças para transportar os mortos até o cemitério de Ivaporunduva, decidiram sepultá-los por ali mesmo, não muito longe de suas casas (França (B), s/d). Quanto à panela de barro com material que só o curandor conhecia o significado, Jovita contou-me que se tratava de feitiçaria.

Só não puderam desenterrar o corpo crucificado que fora enterrado de cabeça para baixo. Tudo foi queimado, de modo a expressar o fim do canoblé. Assim o grupo constituía-se enquanto corpo religioso católico, numa espécie de refundação: “*Depois de todo o trabalho feito, ele disse para o povo que nunca deixasse de rezar nessa capela e nunca abandonassem a igreja*”; “*assim formou a comunidade do São Pedro*”. Desde então, por várias décadas, comemorou-se o dia da Santa Cruz, 3 de maio, com festa que reunia moradores dos diversos bairros do entorno. A grande mortandade e a seca certamente haviam interrompido o trabalho, a alegria e a festa dos mutirões agrícolas. Essa espécie de segunda fundação restituiu ao grupo a normalidade de quem vivia “*trabalhando, comendo e dançando e bebendo*”, mas com algumas diferenças. Quando Jovita diz “*não ligavam por mais nada*”, nos dá a entender que, antes, eram pouco preocupados com religião. Então, passaram a reunir-se na capela para ritos e orações com regularidade, além de instituírem a festa religiosa.

É importante a observação de que o culto católico tenha sido introduzido por um curandor, “que sabia fazer remédio e benzimento”, e não por agentes da igreja católica. Nesse caso, podemos estabelecer comparações com o catolicismo rural brasileiro, encontrado especialmente em áreas muito distanciadas dos centros urbanos, nas quais a passagem de padres é muito esporádica. Duglas Teixeira Monteiro nos diz que a história do catolicismo “rústico” no Contestado “está ligada de forma definitiva às peripécias reais e às lendas a respeito de alguns *monges*, beatos, rezadores e alguns curandores itinerantes” (itálico no original; Monteiro, 1974, p. 81).

Certamente, há diferenças entre a relação que os *monges*, beatos, rezadores e curandores no Contestado tinham com as pessoas daquele lugar e a relação que os *curandores* dessa área de bairros negros do vale do rio Ribeira tinham com os moradores locais. Embora vivessem no sertão, os primeiros eram pessoas de fora, cuja história pregressa era sempre misteriosa, desconhecida para as pessoas do lugar. Já os curandores dessa área do Ribeira costumam ser pessoas pertencentes às famílias do lugar, ou seja, estão inseridos na extensa rede de sociabilidade e parentesco que abrange inúmeros grupos vizinhos. Existem, no entanto, alguns pontos que aproximam o culto incorporado pelos moradores do São Pedro e o catolicismo rural. Principalmente no que diz respeito à autonomia manifesta nas práticas que Monteiro denomina “mágico-religiosas”:

Essa autonomia (...) manifestava-se e manifesta-se ainda hoje, se bem que em menor grau, através de práticas mágico-religiosas ligadas ao tratamento de moléstias, a recursos de auto-defesa e proteção, e à tradição das festas dos padroeiros locais” (Monteiro, 1974, p. 81).

No Vale do Ribeira, não obtive informações sobre curandores que tivessem um papel equivalente ao do padre (embora com alto grau de autonomia), como acontecia no Contestado, realizando casamentos e batizados. Aliás, os moradores dos bairros do entorno batizavam os filhos na capela de Ivaporunduva — certamente em cerimônias oficiadas por padres. Não sabemos se o próprio João Pedro, em seu bairro de origem, Pilões, era também formalmente um líder católico, assumindo um papel similar ao que foi atribuído a Jamar no São Pedro após o assentamento da cruz e a construção da capela. Mas, podemos concluir que João Pedro, como curandor muito respeitado e solicitado que era nos bairros da área, teve um papel muito importante na propagação do catolicismo popular,

ao menos no São Pedro. No entanto, é importante observar que Jamar não era curandor, não fazia curas e benzimentos. Seu papel era o de liderar o culto religioso católico.

Religião e magia, a não ser no campo forçosamente limitado dos conceitos, não caminham separadas (Pierucci, 2001, p.99). Jamar, assim como os curandores, costumava usar orações “fortes”, as quais funcionam como fórmulas mágicas de proteção, ou mesmo para apartar brigas. Copiei em meu caderno de campo a “oração ao Glorioso São Jorge” escrita por ele (e conservada por Jovita):

“Oração ao Glorioso São Jorge”

“Jesus adiante, paz e guia, encomendo-me a Deus, à Virgem Maria e aos doze apóstolos. Eu e meus irmãos andaremos dia e noite guiados e circulados com os irmãos de São Jorge, e meu corpo não será preso e nem ferido, nem meu sangue será derramado pelas mãos de meus inimigos. Andaremos tão livres como andou Jesus Cristo nove meses e alguns dias no ventre da Virgem Maria. Meus inimigos terão olhos e não me verão, terão boca e não me falarão, terão mãos e não me ofenderão, terão pés e não me alcançarão”.

“Quem trazer esta oração ao pescoço, não será ofendido por seus inimigos”.

Esta oração, conforme Jovita aprendeu com Jamar, deve ser escrita e guardada na forma de patuá, o qual, preso a um cordão, deve ser pendurado no pescoço. Assim, funciona como amuleto de proteção contra todos os males. O mesmo efeito tem quando enunciada. Jovita, antes de iniciar suas jornadas na mata, costuma fazer esta oração. Com ela, também aprendi outra oração, que tem o efeito de apartar brigas. Por exemplo, é normal que nas festas aconteçam brigas. Mas, quando isso acontece, sempre um dos mais velhos procura esconder-se num canto e, sem ser notado, reza a “oração de São Jorná”. É infalível, o “bolinho de briga”, como dizem, desmancha na hora. Esta oração está registrada em meu caderno de campo da seguinte forma:

“Oração de São Jornal (Jorná) narrada por Jovita em 27 de julho de 2002, no paiol, na roça de arroz”.

“Senhor, São Jorná, do campo missá, põe o nome na estrela, corrente a justiça. Senhor São Martelo, que rompe o ferro, na sexta-feira estava Jesus posto na cruz, chegou Pilatos, perguntou: “do que treme, treme de mim ou treme da cruz”? “Eu não tremo e nem tremaremos, nem maleita teremos”. Caminhos andantes, águas passadas, terra amassada, diabos arrebrandos, Bom Jesus, Ave Maria, Amém”.

O costume de plantar cruz de cedro e as orações “fortes” são características marcantes do catolicismo rural, como mostra Duglas Teixeira Monteiro:

A cruz (...) é, ao mesmo tempo, o símbolo mais importante da fé rústica e um escudo mágico contra todos os perigos. As orações “fortes” (...) surtem efeito pela enunciação ou, mais simplesmente, ao serem levadas sob a forma escrita junto ao peito, presas em patuás (Monteiro, 1974, p. 83).

Os mais velhos nos dizem que São Pedro foi a última das comunidades que se formou na área. Certamente também foi a última, ou uma das últimas a incorporar o culto católico. Outros grupos vizinhos já faziam festas anuais em homenagem a santos católicos adotados como padroeiros. Por exemplo, em Ivaporunduva, homens escravizados ergueram a capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, com paredes de pedra, ainda no século XVIII. Até os dias de hoje é realizada a festa em homenagem a essa santa no bairro. Mariano menciona a festa da Conceição, realizada no Nhunguara:

Bernardo chegava numa festa lá [no Nhunguara], diziam “ tá feita a bulha⁷ para nós”. Porque ele era homem sério, ele não gostava de conversa mole. (...) Esses Joaquim Vieira, tudo esses tempo vinham ali à festa da Conceição, em janeiro parece, não sei quanto de janeiro eles faziam a festa, aquele festão, todo mundo. Vinha gente ali para assistir a festa, o padre vinha fazer a missa e depois disso, aí faziam baile (Mariano, entrevista em 22-11-04).

As festas religiosas nos bairros do entorno eram frequentadas por Bernardo, suas mulheres e seus descendentes⁸. No entanto, nessa época, os moradores do São Pedro ainda não tinham sua própria capela e nem se reuniam para realizar ritos religiosos e nem festas inspirados no catolicismo rural.

Candido define o bairro como sendo um “agrupamento mais ou menos denso de vizinhança, cujos limites se definem pela participação dos moradores nos festejos religiosos locais” (Candido, 1971, p. 71). Para esse autor, assim como nas festas religiosas, a convocação para os mutirões agrícolas também era feita dentro dos limites do bairro. No entanto, nessa área de grupos negros, havia grandes mutirões agrícolas⁹, que podiam reunir até cerca de duzentas pessoas procedentes de inúmeros bairros vizinhos. Ou seja, a convocação para os mutirões agrícolas era feita não apenas nos limites do bairro, mas entre bairros, assim como acontecia e segue acontecendo com as festas religiosas. É importante notarmos que as festas em homenagem aos santos padroeiros têm um efeito muito semelhante àquele dos mutirões, nos quais são reafirmados laços de parentesco e vizinhança dentro do grupo e com os grupos vizinhos. Porém, as festas, por reunirem muito mais gente, têm um sentido ainda mais amplo de sociabilidade — fazendo-se, portanto, necessário relativizar as idéias de bairro e de “mínimos sociais” de Candido. Nesse sentido, podemos comparar prece e festa religiosa enquanto *fenômenos sociais*. Se a primeira, na definição de Mauss (1979), tem o efeito de instituir um estado social, vemos que a segunda, por sua vez, tem o efeito de ampliar incrivelmente as redes de relações sociais, na medida em que o grupo é alçado ao *status* daqueles que são capazes de recepcionar várias centenas de pessoas, oferecendo alimento e hospitalidade.

Para Candido, é o caráter duplamente religioso e profano que caracteriza o festejo religioso como fator de sociabilidade (Candido, 1971, p.71). No São Pedro, assim como nos demais bairros do entorno, a celebração na capela sempre reúne bem menos gente que as festas. Às missas, realizadas no período da tarde, comparece apenas parte dos moradores do bairro e, eventualmente, alguns visitantes. É à noite, quando inicia o baile, que chegam os parentes e vizinhos do bairro e do

8 Bernardo, ao instalar-se na área, constituiu família poligínica. Cada esposa, com seu rol de filhos, vivia em uma casa separada (Stucchi et alli, 2000; Carvalho, 2006).

9 Referência aos mutirões convocados por homens com hierarquia destacada dentro do grupo, como o próprio fundador.

entorno. A festa prossegue madrugada adentro e, quase sempre, termina depois do clarear do dia, ou, então, pode prosseguir por dois ou três dias, sem parar.

Monteiro também chama a atenção para o caráter ao mesmo tempo sagrado e profano das festas religiosas não apenas no Contestado, mas também em outras partes do Brasil. Este autor cita o exemplo das festas em homenagem a São Sebastião, na localidade de Perdizes Grandes:

As festas religiosas não excluíam, nem, necessariamente, repeliam a presença dos representantes da igreja. Certamente, porém, dispensavam-na (Monteiro, 1974, p.82).

Depois de erguida a primeira capela, os padres visitavam a comunidade muito raramente. Jamar, que aprendeu não apenas a ler e escrever, mas também a rezar o terço com Daduca, prosseguiu liderando as reuniões na capela, com orações, leituras da Bíblia e cânticos, durante 35 anos. Em 1961, Jovita, na época com 17 anos, foi estudar em um colégio de freiras em Apiaí, município do Alto Vale do Ribeira. Lá, contou às freiras sobre o seu bairro. Essas pediram a um padre que fosse visitar o São Pedro. Esse padre, contudo, verificou que o bairro não pertencia à diocese de Apiaí, mas à diocese de Santos, e recomendou aos moradores que fossem até essa cidade pedir ao bispo que designasse um padre para celebrar as missas no lugar. Dentre os mais velhos, Jamar, Maximiano, Ponciano e Mariano foram à diocese de Santos, e um padre foi nomeado para realizar missas no bairro (França (A), s/d). O padre que chegou alterou nome e padroeiro do bairro:

Depois de ter terminado a missa, o padre disse “como o bairro é São Pedro, também deve ter a imagem de São Pedro, e a festa continua dia 29 de junho, dia de São Pedro”. Assim mudou o nome de Lavrinha, em 1962. Desse dia em diante ficou chamando São Pedro (França (A), s/d).

Nessa ocasião, o padre mandou substituir o culto à padroeira Santa Cruz, instituído anteriormente pelo curandor João Pedro, e adotar São Pedro como novo padroeiro do bairro. Assim, a festa passou a ser em homenagem a São Pedro. É possível que, nessa troca de padroeiros, tenha

havido uma tentativa da igreja católica de substituir o catolicismo rural pelo catolicismo oficial, fazendo-se mais presente.

Após o cisma do bairro, ocorrido em 1998, o Galvão instituiu sua própria festa anual, que acontece no final de dezembro. Essa, mesmo sendo precedida por missa na parte da tarde, não é realizada em homenagem a nenhum santo padroeiro, é apenas a festa do Galvão, à qual comparecem vizinhos e parentes dos bairros próximos e muita gente das áreas urbanas de Eldorado e Iporanga.

OS CURANDORES

Vimos que João Pedro era curandor e, portanto, “sabia fazer remédio e benzimento”. Mas, o curandor também é aquele que descobre autores de feitiçaria, executa a magia de defesa da pessoa enfeitiçada e faz aparecer objetos roubados ou perdidos. Nesse sentido, podemos comparar as competências do curandor dessa área de bairros negros com as do mágico ou adivinho zande (Evans-Pritchard, 1978). Primeiramente, vemos que, ao contrário do mágico zande, o curandor também pode, ou não, praticar feitiçaria. A diferença entre magia e feitiçaria, afirma Evans-Pritchard, passa pelo filtro moral. Assim sendo, a feitiçaria é estigmatizada pelo povo zande por transgredir regras legais e morais, e não por prejudicar a saúde ou destruir a propriedade alheia. Por outro lado, a “magia boa”, ou seja, a magia de vingança contra bruxos ou feitiçeiros, pode destruir ou até mesmo matar, mas só atinge o criminoso, sendo, portanto, imparcial (Evans-Pritchard, 1978, p. 239-241). Nos bairros aqui estudados, notamos que determinadas pessoas, acusadas de realizar ataques mágicos a pessoas que, a princípio, não mereciam receber tais ataques, podem receber o estigma de feitiçeiros.

Do mesmo modo, podemos dizer que, tal como os azande, que não concebem o mundo sem adivinhos (idem, 153), os moradores dessa área de bairros negros não concebem o mundo sem os curandores. Evans-Pritchard (1978, p.109), assim como Mauss (2003, p. 61), mostra-nos que a magia é trabalho de especialista. Esse especialista está dotado de qualidades místicas que atestam seu poder, o qual lhe é conferido pela sociedade (Mauss, 2003, p. 63; 70).

O número de curandores em nossa área de estudo, até alguns anos

atrás, era bem maior do que nos dias de hoje. São muitos os relatos sobre diversos curandores, já falecidos, que moravam nos diversos bairros da área. Não obtive relatos sobre a existência de curandores no São Pedro durante as duas primeiras gerações, ou seja, a de Bernardo e a de seus filhos. Era costume buscar os serviços de curandores do entorno, como atestam os depoimentos sobre João Pedro, do bairro Pilões. Apenas na terceira geração é que um dos descendentes do fundador torna-se curandor. É interessante que tanto o primeiro curandor quanto o primeiro líder católico do bairro tenham surgido apenas na terceira geração, ou seja, na geração que vivenciou a primeira grande crise do bairro.

Existem, segundo Mauss, três modos de tornar-se mágico: a revelação, feita por espíritos; a consagração, ou seja, o aprendizado através de outro mágico; e a tradição, ou seja, por hereditariedade (Mauss, 2003, p. 77). O curandor do São Pedro aos quais os moradores fazem referência, Alpídio, era neto de Bernardo e tornou-se curandor através do aprendizado. O mestre de Alpídio era Benedito Virgínia (apelidado de Quadrado), morador da localidade Caracol, no bairro Maria Rosa. Mariano também foi discípulo desse mesmo curandor, mas não concluiu o aprendizado. Mesmo assim, ele pôde aprender muitas coisas, e seus relatos nos mostram que as orações tinham importância fundamental. Além do conhecimento das ervas medicinais, podiam também usar produtos químicos comprados na cidade. Por exemplo, João Pedro utilizava tártaro na composição de um remédio para tosse. Mas, também era preciso conhecer os “pontos” corretos para cada coisa. Os pontos são orações utilizadas pelos curandores para, por exemplo, controlar animais como onças ou cobras, enviando-as ao ataque de determinado inimigo, ou então para defender-se desse mesmo tipo de ataque. Os pontos também podem exercer controle sobre pessoas, fazendo-as enlouquecer temporariamente. Vejamos esta fala de Mariano:

Mariano: O Virgínia foi do meu tempo, era mais velho do que eu, o Virgínia que me ensinou! Aprendi bastante coisa, aprendi 18 pontos com ele. (...) Ponto é oração. Muitas coisas que ele fazia, que ele ensinou, eu estava pagando... Paguei 150 cruzeiros, fora (?) que eu dava para ele. (...)

Pesquisadora: Mas então eles conseguiam ter controle no bicho que eles queriam?

Mariano: Aí precisava fazer a coisa certa como queriam, era oração, era reza. Pra se vingar do outro, então fazia aquilo, tinha muita vingança. (Mariano, morador de Iporanga, entrevista em 22/11/2004).

O aprendizado deveria ser pago. Mas, segundo Horides, bisneto de Bernardo, o mestre poderia omitir determinados ensinamentos, caso achasse que o aprendiz fosse utilizar seus conhecimentos exclusivamente para fazer o mal. Possivelmente, na recusa do mestre em transmitir ao discípulo a totalidade de seus conhecimentos, há uma questão de poder. Um discípulo que tivesse os mesmos conhecimentos de seu mestre, poderia também obter o mesmo prestígio e até vir a disputar clientela com ele.

Os relatos sobre Alpídio são de que, durante o aprendizado, ele teve que aprender o “bem” e o “mal”, mas, após consagrar-se curandor, optou por fazer apenas o “bem”, ou seja, não praticava feitiçaria. Notemos aqui que as idéias de “magia boa” e de “feitiçaria”, de modo semelhante ao que Evans-Pritchard observa entre os azande, também passam pelo filtro moral. O curandor dessa área também é um feiticeiro, pois seu aprendizado exige que ele aprenda a fazer o “bem” e o “mal”. Horides comenta que, para tornar-se curandor, era preciso matar, com feitiço, o melhor amigo ou o animal de maior estimação. Pois, para defender-se ou para defender o cliente que o procura por ter sido enfeitiçado, é preciso saber contra-atacar.

O que Mariano chama de “vingança” parece ser um modo de defesa, desviando ou eliminando aquilo que foi enviado por outro curandor, e, ao mesmo tempo, um modo de ataque ao emissário do feitiço, que pode ser o próprio curandor, ou alguém que tenha feito a encomenda. Nesses casos, a contramagia é sempre “magia boa”. No entanto, a vingança através de magia não ocorre apenas nos casos de ataques por feitiçaria. Pode ter outros motivos. Por exemplo, a disputa por clientela pode gerar uma guerra mágica entre curandores. Ou, então, uma pessoa melindrada com alguém pode querer vingar-se e, para tanto, encomenda um feitiço a um curandor. Nesses casos, o curandor que faz a magia de ataque não tem poderes para desfazê-la. E se a pessoa enfeitiçada morre, pode haver a suspeita de que o curandor chamado para tratar o doente tenha sido o mesmo que realizou o feitiço. Como diz Horides, “tinha aquele [curandor] que ponhava, tinha o outro que tirava”. Horides também nos fala sobre a vingança:

Bastava também uma moça que falasse mal de algum rapaz, se aquela família soubesse, mandava cada uma que se não tivesse outro que curasse, morria mesmo. Matava sem dó (Horides, entrevista em agosto de 2004).

Mariano nos fala sobre disputas mágicas entre curandores:

Pesquisadora: Mas dizem que mandavam mais bicho além de cobra, mandavam onça, aranha, como é que consegue mandar?

Mariano: Como Consegue? Como o finado Chico Calixto..., ali no que vai daqui para lá [de Iporanga a São Pedro], tem a Rebuquara ali [próximo ao bairro do Castelhana], ali tinha o Antonio Bal, esse mandava onça para qualquer lado. Uma vez o Chico Calixto [curador dos Pilões] veio fazer um curamento ali numa mulher perto dele ali, ele [Antonio Bal] não gosta de chegar no terreiro dos outros... O homem [o marido da enferma] foi lá buscar para fazer um remédio, a mulher teve uma recaída, e ele [Antonio Bal] então expulsou [Calixto]. Então ele [Antonio Bal] fez uma macumba ali naquele homem, deixou ele [Calixto] oito dias comendo banana ali numa toça de banana, ficou comendo talo de banana, e era um homem forte... Depois o finado Zé Pupo, que era outro sabidão, mandou que soltasse o homem para ir embora, que ele precisava tratar das coisas dele, já tava com oito dias que ele tava ali parado. Ele veio fazer esse tratamento para essa mulher do homem, e o Bal não gostou, fez essa macumba para ele. Aí o Bal foi, desmanchou o que tinha feito, e homem foi embora. Mas ele [Calixto] prometeu ele [Bal]. Chegou lá nos Pilões onde morava, preparou uma onça e mandou aí. Ela pulava do alto do caminho para pegar ele. Ficou lá mais de mês. Ela pulava de um lado para outro, mas ela não podia pegar ele, ele estava reforçado na força da mandracaria, ela passava, mas não podia pegar ele. Ficou lá um mês e pouco essa onça lá no caminho. Aí ele [Calixto] dizia: "Aquele homem é bobo, se ele tivesse coragem de pegar ela, ele já tinha pegado". Aí como ele viu que ele não podia pegar ela, e nem ela matar o homem, aí ele soltou a onça e ela foi embora. Mas eles faziam tudo essas coisas (entrevista em 22/11/2004).

O caso narrado acima mostra dois curandores disputando clientela. Calixto saiu de seu bairro, Pilões, para atender uma doente em um bairro relativamente distante, o Castelhana. Ocorre que a doente era vizinha de outro curador, Antonio Bal, e para chegar à casa dela, era preciso atravessar o terreno do mesmo. Melindrado, este último enfeitiçou o

concorrente, fazendo-o enlouquecer temporariamente. Foi necessário que José Pupo, também iniciado nas artes da magia, interviesse a favor de Calixto, pedindo a Antonio Bal que o libertasse. Calixto, depois de ser libertado, preparou uma vingança, enviando uma onça para atacar seu rival. Essas disputas, além de serem instrumento de vingança, também eram uma tentativa de desmoralizar o rival perante a clientela.

Retornando ao assunto do aprendizado dos curandores, o envio de cobras e onças também era uma forma do mestre testar seu aprendiz.

No Maria Rosa, eu conheci o Benedito [Virginha], o aprendizado deles era tudo através de tudo essas coisas que a gente falou ontem. Para que tudo isso desse certo, ele tinha que ir no mato sozinho, o dia que era marcado para aquela pessoa, ele tinha que ir. Ali mesmo ele tinha que aguentar o que viesse ali. Ali vinha bode, ali vinha saci, ali vinha cobra, ali vinha cachorro, ali vinha gato, ali vinha de tudo. O que aparecesse, parecia que vinha derrubando tudo, mas não era, era só para assustar. Parava, daqui a uma semana, tal dia volta (Horides, morador no São Pedro, entrevista em agosto de 2004).

O meu mestre, que é o Benedito Virginha, depois que ele me ensinou, ele mandou uma jararacuçu pegar o meu sobrinho, o finado Joaquim, lá pertinho de mim para ver se eu estava bom de ponto para curar. Pegou o coitado do rapaz para ver se eu estava bom. Eles tromentam... Aí como ele viu que o rapaz foi em casa, peguei o remédio, ele bebeu, nem subiu muito a inchação, demorou no outro dia, deu as 24 horas, a inchação passou, curou. Depois ele me contou: “É rapaz, você já tá bonzinho, você já tá bonzinho”! [Eu disse]: “Do quê?”. “O Joaquim, o jararacuçu pegou ele, você curou, você já tá bonzinho”. Foi serviço dele. A gente que estava trabalhando, já tinha todos os apetrechos em casa, tudo essas coisas a gente guardava, a gente curava, curei muita picada de cobra, que ele ensinou, depois fui aprendendo mais. Agora tem o Quadrado [o mesmo Benedito], depois ele ensinou o finado Alípio, meu sobrinho, que morreu há pouco tempo (Mariano, entrevista em 22/11/2004).

Esses desafios que os curandores faziam uns aos outros ou aos seus aprendizes são denominados de *tromenta* por Mariano. A força principal das *tromentas* provém dos pontos, ou seja, das orações. Ao contrário da prece religiosa, os pontos são orações secretas, desconhecidas da grande maioria das pessoas e controladas por especialistas que regulam sua

transmissão a determinados discípulos. Não basta pagar ao mestre pelos ensinamentos. Para aprender todos os pontos, é necessário contar com a simpatia e a boa vontade do mestre. Um morador do São Pedro disse-me que Mariano não aprendeu todos os pontos com Benedito Virgínia, porque esse não quis ensinar a ele tudo o que sabia.

Alpídio, tendo completado sua formação com o mestre “Quadrado”, tornou-se um curandor reconhecido em seu bairro e também nos bairros da vizinhança. Até hoje as pessoas comentam sobre um objeto mágico que ele usava em suas adivinhações. Trata-se de uma garrafa de vidro transparente com uma cruz de madeira dentro. Quando queria saber, por exemplo, o autor de alguma feitiçaria, consultava essa garrafa. Alpídio e Mariano foram os únicos descendentes de Bernardo no São Pedro que se tornaram curandores, ainda que este último não tenha completado sua formação. Ao menos os únicos que se formaram nessa velha “escola” dos curandores dessa extensa área de bairros negros.

No São Pedro e no Galvão, comentam que praticamente não há mais desses curandores nos bairros do entorno. Muitas vezes, quando alguém precisa “pegar remédio”, procura curandores da cidade ou de outros municípios. Existe um curandor no vizinho município de Cajati que é muito procurado pelos moradores dos diversos bairros da área. “Pegar remédio” e “fazer remédio” são expressões usadas não apenas para as garrafadas preparadas com ervas medicinais pelos curandores, mas também para desfazer feitiço.

O CORAÇÃO DOS OUTROS É TERRA ONDE NINGUÉM ANDA

No São Pedro e no Galvão, não há uma ideia de bruxaria como a encontrada, por exemplo, entre os azande. Não existe a noção da existência de pessoas que tenham qualidades biológicas e hereditárias que as tornam capazes de fazer o mal a seus desafetos, através de atos psíquicos¹⁰. Mas, acredita-se que qualquer pessoa pode usar feitiço para atingir um inimigo, uma pessoa com a qual teve alguma desavença, ou alguém de quem simplesmente não gosta. Nesses casos, raramente a própria pessoa

10 Segundo Evans-Pritchard, para os azande, a bruxaria é uma qualidade intrínseca, ou seja, o bruxo nasce com a substância bruxaria no corpo. O bruxo tem o poder de sair do corpo durante o sono e atingir algum dos vizinhos com quem tem alguma animosidade, podendo embruxar alguém até mesmo sem o saber. Como qualidade intrínseca e hereditária, a bruxaria independe de ritos ou encantamentos para manifestar-se, sendo, por isso, um ato psíquico (Evans-Pritchard, 1978, p.37).

realiza o feitiço. O mais comum é recorrer a algum curador. Nesse sentido, podemos prosseguir tecendo analogias com o trabalho de Evans-Pritchard. Se os azande acreditam que os “bruxos estão entre os vizinhos” e que, a princípio, “todos são bruxos” (Evans-Pritchard, 1978, p. 79; 94), nos bairros aqui estudados, podemos dizer que há a crença de que, a princípio, todos são capazes de fazer ataques com feitiçaria: os inimigos são os vizinhos. *“Não se pode ver dentro de um homem como dentro de um cesto de malha larga”* é uma maneira zande de dizer que não se pode enxergar a substância bruxaria dentro de um homem (idem, p. 96). No São Pedro e no Galvão, ouvi várias vezes as pessoas dizerem que *“o coração dos outros é terra onde ninguém anda”*. Significa que nunca se sabe o que uma pessoa é capaz de fazer, e isso vale inclusive para os ataques por feitiçaria.

Acredita-se que, desde a chegada de Bernardo e seus companheiros, até um período relativamente recente, muitas mortes eram causadas por feitiçaria: “assim aconteceram muitas mortes que só eles sabiam o que era a doença”. Por exemplo, os filhos de Vitorino, pai de Jovita, acreditam que ele foi morto por feitiçaria. Contam que seu pai era um violeiro muito bom e muito alegre e, por isso, era chamado para tocar em todas as festas da vizinhança. As mulheres gostavam dele e isso era motivo de muita inveja por parte dos demais homens do lugar. Um dia, na casa de um parente no bairro, foi-lhe servido um prato de comida ao qual haviam adicionado um feitiço preparado com pó de sapo torrado¹¹. Ele caiu enfermo e sua pele foi ficando grossa “igual um couro de sapo”. Depois de permanecer acamado durante um ano, Vitorino faleceu.

Durante o período em que estive realizando pesquisa de campo, desde o segundo semestre de 2000 até o segundo semestre de 2004, nove pessoas morreram. Sete dessas mortes foram causadas por doenças (sendo 4 que eram idosos) e duas por acidentes. No entanto, em apenas um caso, a família do falecido declarou que a morte foi causada por feitiçaria. Isso ocorreu no primeiro semestre de 2003. Tratava-se de um líder muito importante, um homem forte que aparentava boa saúde, mas o que quase ninguém sabia é que ele estava com câncer na próstata. Ficou adoentado durante poucos meses antes de morrer. Vamos chamá-lo de **A**. Quando **A** faleceu, eu não estava no bairro, mas fiquei sabendo no mesmo dia porque um amigo que trabalha no Itesp em Eldorado, avisou-me por telefone.

11

Mott (1996) observa que o uso de sapos em feitiçaria, tal como o de ossos de defunto, tem origem europeia.

Alguns dias depois, quando retornei, fui ver a esposa de **A** (vamos chamá-la de **B**) e ela me chamou para conversar em particular, onde ninguém poderia ouvir nossa conversa. Mostrando-se muito revoltada, ela contou-me que um vizinho (vamos chamá-lo de **C**) havia pagado um feiticheiro para matar o seu marido. O motivo seria uma desavença que ambos haviam tido pouco tempo antes por causa de uma negociação com uma cabeça de gado. **B** comprou um animal de **C**, que morreu dois dias depois da venda. Então **B**, sentindo-se lesado, quis receber seu dinheiro de volta, alegando que havia comprado um animal doente. **C** não quis devolver o dinheiro e, ofendido, decidiu vingar-se com feitiçaria. O próprio **A**, quando adoeceu, disse que sabia que iria morrer porque **C** havia feito feitiço para ele, mas pediu à família que não executasse nenhuma vingança. Depois da morte do marido, **B** foi consultar uma curandora (vamos chamá-la **D**) que mora no Castelhana, na margem oposta do rio. Trata-se de uma bisneta de Bernardo que ficou mais de 40 anos fora e havia retornado dois anos antes. Essa não só confirmou a suspeita, como afirmou que **C**, juntamente com um feiticheiro, havia feito um trabalho, no qual fora usado um gato preto. Ocorre que, na época em que **A** adoeceu, sumiu o gato preto de uma outra vizinha. Então **B** deduziu que foi esse o bichano usado por **C** e o feiticheiro como ingrediente da magia que matou o seu marido. Essa história tornou-se pública, pois **B** acusou o suposto feiticheiro a todos no bairro e também aos técnicos do governo estadual que atuam nos quilombos da área.

Tanto o caso da morte de **A** quanto o da morte de Vitorino, entre tantas outras ocorridas no passado, nos remetem à ideia azande de explicação mística para o infortúnio. A doença, câncer de próstata no caso de **A** e desconhecida no caso de Vitorino, é a causa natural. Mas, a doença não os teria matado, e talvez nem os tivesse atingido, se ambos não estivessem enfeitiçados. A feitiçaria é a “segunda lança” que atinge o ferido pela doença, a qual podemos chamar de primeira lança. A feitiçaria é a “causa socialmente relevante” do infortúnio (Evans-Pritchard, 1978, p. 63-64). Causa natural e causa social complementam-se para explicar a doença repentina e a morte de homens fortes e jovens.

Existem alguns detalhes sobre as relações sociais que compõem a explicação mística para o caso de **A**, que nos ajudam a compreendê-la melhor. Primeiramente, é importante observar que a curandora **D** é sobrinha de **C**, pois sua mãe era irmã dele. **D** perdeu os pais quando ainda

era pequena. Ao sair do grupo, ainda adolescente, deixou um filho recém-nascido (vamos chamá-lo de **E**), que foi criado por uma tia sua, outra irmã de **C** (vamos chamá-la de **F**). **C** e **F** moravam na Vargem, onde herdaram terras. **E**, o filho de **D**, tornou-se filho único de **F** (embora adotivo), porém não herdou terras na Vargem, porque sua mãe adotiva e seu tio **C** venderam grande parte das terras, que foram transformadas em fazenda. Quando **D** retornou para morar na área, pouco mais de 40 anos depois de ter saído, passou a reclamar terra não na área da Vargem, onde nasceu sua mãe, mas na área do Galvão, onde morava com os pais. No entanto, as terras que **D** herdaria de seus pais no Galvão foram vendidas por um cunhado, marido de sua irmã, na década de 1970, e hoje, depois de terem trocado de proprietário por diversas vezes, continuam pertencendo a pessoas de fora¹². Embora **D** não esteja reclamando a herança das terras dos pais de sua mãe na Vargem, pode haver algum ressentimento com o tio **C** e a tia **F** (falecida em 2004), porque seu filho **E**, mesmo tendo sido criado pela tia **F** desde que nasceu, não herdou terras nesse mesmo lugar.

C e sua irmã **F** tinham o estigma de feiticeiros. Uma moradora contou-me que Alpidio, ainda jovem, tornou-se curandor por causa de **F**, que queria casar-se com ele e chegou a enfeitiçá-lo. A mãe de Alpidio descobriu que o filho estava enfeitiçado e foi a um curandor para desmanchar o feitiço. Como não conseguia seu intento, **F** tentou vingar-se de várias formas com ataques mágicos. Então, para livrar-se desses ataques de **F**, Alpidio resolveu tornar-se discípulo de Benedito Virginha e, depois de consagrar-se curandor, teria quebrado suas forças mágicas.

Quanto à fama de feiticeiro de **C**, dizem que ele costumava andar com uma patrona¹³ que continha objetos mágicos. Depois da morte de **A**, **C** e sua família foram revestidos de uma aura de suspeita. Algumas pessoas diziam ter medo de comer qualquer coisa na casa deles. Nessa época, uma moradora que havia pedido algumas sementes à esposa de **C** pediu para dois filhos irem à casa dele buscá-las. Quando voltavam para casa com as sementes, encontraram um pequeno grupo de moças e rapazes, com os quais comentaram que tinham ido buscar as sementes na casa de **C**. As pessoas do grupo ficaram horrorizadas e disseram para os dois jogarem fora, pois deveriam estar com feitiço. Os dois rapazes imediatamente jogaram tudo no mato. A mãe deles, quando soube, ficou brava porque

12 As terras do Galvão foram tituladas em 2008. Mas as áreas de terceiros, até este início de 2009, ainda não foram desapropriadas.

13 “Bolsa de couro dos sertanejos”; dicionário Aurélio, 1986.

precisava das sementes e não concordava que essas poderiam ter algum problema.

Voltemos à análise de Evans-Pritchard a respeito de “magia boa” e feitiçaria. Ele afirma, como já vimos, que entre os azande a “magia boa”, assim como a feitiçaria, pode causar danos e até matar uma pessoa. Mas, o feiticeiro é estigmatizado porque prejudica alguém que não lhe fez mal nenhum. No caso de *C*, podemos perceber a existência desse mesmo tipo de filtro moral. Criou-se uma aura suspeita em torno de *C* e de sua família porque *A* não lhe havia feito nenhum ataque por feitiçaria e nem havia lhe causado nenhum tipo de prejuízo. O julgamento é de que *A* não merecia ter sido enfeitiçado. Além disso, pesa o fato de que *A* era um líder importante no bairro. A feitiçaria, diz Evans-Pritchard, “é uma arma pessoal, voltada para alguém de quem o feiticeiro não gosta” (1978, p. 241). Depois desse episódio, *C* converteu-se a uma religião evangélica.

Durante a pesquisa de campo, observei também mais dois casos de suspeita de feitiçaria. O primeiro foi o de uma mulher que percebeu a falta de alguns utensílios de sua cozinha. Então, ao saber que uma vizinha havia ido algumas vezes à casa de uma médium em Iguape, concluiu que essa vizinha estava fazendo feitiço para que ela perdesse seus utensílios e ficasse sem nada em casa. Numa das vezes em que essa mulher foi à casa da médium, um sobrinho acompanhou-a. Então, um vizinho desse rapaz, com o qual já teve algum desentendimento, suspeitou que ele tivesse ido lá, junto com sua tia, encomendar alguma feitiçaria para fazer-lhe algum mal. Para prevenir-se de algum possível feitiço, esse vizinho foi a um curandor.

Do mesmo modo que a adoção de um culto similar ao catolicismo popular surgiu como uma tentativa de negação da magia e da feitiçaria, a conversão a seitas evangélicas tem aparecido, nos últimos anos, como tentativa de livrar-se do estigma de feiticeiro. Vimos que *C*, depois do episódio da morte de *A*, “virou crente”. Mariano, que mudou-se para Iporanga nos primeiros anos da década de 1990, cerca de quatro anos antes de conceder as entrevistas realizadas para esta pesquisa, também “passou a crente”, como ele mesmo diz. E hoje em dia, embora fale com entusiasmo sobre o mestre Benedito Virgínia e sobre o aprendizado, afirma que esqueceu de tudo, só sabe rezar o Pai Nosso:

Mariano: Até poucos dias, ainda vinha gente buscar remédio. Agora não faço mais remédio. Agora não sei mais nada, fui lá em cima d'água [do batismo], rezei, agora não sei mais nada, somente sei o Pai Nosso.

Pesquisadora: O senhor esqueceu os pontos?

Mariano: Esqueci, também dois caminhos não pode. Eu passei a crente, me batizei, sou batizado na água, batizado com o Espírito Santo. Agora se eu for fazer o errado, o Espírito Santo não desce em mim. Aí eu vou orar, não posso. (...) A mandracaria, a gente rezou, entregou pra Deus, água abaixo. Esquece até o que sabia. Tinha muita oração que eu sabia... Soltar um preso lá, em Apiaí, eu sabia, se vinha um coitado aí pedir socorro, eu soltava, hoje não sei, nem sei que oração é.

Mariano toma o termo “mandracaria” como sinônimo tanto de magia de defesa (a “boa magia”) quanto de feitiçaria, assumindo ambas como moralmente incorretas, ou seja, “fazer o errado”, como ele diz. Pierucci nos lembra que a separação entre religião e magia está ligada à atuação de reformadores e inquisidores protestantes e católicos da Europa do século XVII, que satanizava todo tipo de magia (2001, p. 94). Hoje, seitas evangélicas presentes na área satanizam todo tipo de magia. Mariano certamente utiliza-se desse filtro moral na tentativa que faz de negar seu aprendizado mágico. No entanto, é impossível negar a história de uma vida inteira, dado que para negar, é preciso, antes, afirmar: “aprendi bastante coisa, aprendi 18 pontos com ele [o mestre Quadrado]”; “tinha muita oração que eu sabia... soltar um preso, eu sabia, se vinha um coitado aí pedir socorro, eu soltava”.

BIBLIOGRAFIA

CANDIDO, A. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo, Duas Cidades. 1971.

CARVALHO, M. C. P. *Bairros negros do Vale do Ribeira: do “escravo” ao “quilombo”*. Tese de doutorado. Campinas, IFCH – Unicamp. 2006.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia*. Tradução de

Eduardo B. Viveiros de Castro. Rio de Janeiro, Zahar. 1978.

FRANÇA, Jovita F. (B). História da vida do quilombola do bairro São Pedro/Galvão. Mimeo. S/d.

FRANÇA, Jovita F. Minha missão. *in* BRASIL, Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA). *Prêmio territórios quilombolas: 2ª edição*. Brasília, MDA. 2007.

MAUSS, Marcel. A origem dos poderes mágicos nas sociedades australianas. Tradução de Regina Lúcia de Moraes Morel. *in* OLIVEIRA, Roberto Cardoso (org.). *Antropologia*. São Paulo, Ática. 1979 [1904].

MAUSS, Marcel. A prece. Tradução de Regina Lúcia de Moraes Morel. *in* OLIVEIRA, Roberto Cardoso (org.). *Antropologia*. São Paulo, Ática. 1979 [1909].

MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. 2003. Esboço de uma teoria geral da magia. *in* *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo, Cosac e Naify.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. 1974. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto Milenarista do Contestado*. São Paulo, Duas Cidades.

MOTT, Luis. 1996. Dedo de anjo e osso de defunto: os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira. *in* Revista USP nº 31, pp. 112-119. São Paulo, USP.

PIERUCCI, Antonio Flávio. 2001. *A magia*. São Paulo, Publifolha.

STUCCHI, Deborah, OLIVEIRA JUNIOR, Adolfo N., CHAGAS, Miriam F., BRASILEIRO, Sheila dos S. Laudo Antropológico. Comunidades negras de Ivaoporunduva, São Pedro, Pedro Cubas, Sapatu, Nhunguara, André Lopes, Maria Rosa e Pilões. *In* ANDRADE, Tânia (ed.) *Negros do Ribeira: reconhecimento étnico e conquista do território*. São Paulo, ITESP. 2000.

MANUSCRITO

FRANÇA, Jovita F (A). S/d. Caderno de memórias.

INFLUÊNCIA DO FENÔMENO DAS "TERRAS CAÍDAS". NO PROCESSO DE RECONHECIMENTO E TITULAÇÃO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DE ARAPEMÃ NO MUNICÍPIO DE SANTARÉM NO ESTADO DO PARÁ

SEBASTIÃO LIMA

RESUMO

Na Região Norte do Brasil, especificamente na área de influência da bacia do Rio Amazonas, têm sido registradas inúmeras ocorrências erosivas, conhecidas como "Fenômeno das Terras Caídas". Apesar de muitas dessas ocorrências serem meramente fenômenos naturais, passam a assumir maior importância na medida em que afetam a comunidade ali instalada. Esse fenômeno deve ser levado em conta como um dos critérios de prioridade para as ações de governo, principalmente no que se refere à regularização dos territórios de comunidades quilombolas, pelo impacto junto a elas e a necessidade de uma resposta rápida dos órgãos de governo.

Este ensaio tem por objetivo explicar, através de um estudo oficial do governo federal, o fenômeno das terras caídas. A sua influência na vida dos quilombolas de Arapemã, apresentar opiniões de antropólogos sobre territorialidade das comunidades afroamazônidas e novas conceituações de "quilombo", mostrar a experiência da ação governamental junto à comunidade quilombola Família Silva, que pela suas semelhanças e diferenças com a situação dos quilombolas de Arapemã pode servir de referência, nas ações governamentais, que estão sendo ou devem ser

adotadas. Contribuir no enfrentamento das dificuldades técnicas, jurídicas e políticas que colocam em risco a integridade dessa comunidade.

O FENÔMENO DAS TERRAS CAÍDAS

O fenômeno conhecido na região amazônica como “*das terras caídas*” é um fenômeno natural que ocorre todos os anos em função das cheias dos rios. Nesse caso específico, são as águas do rio Amazonas que, ao subir, destroem as suas margens, desmoronando e levando as terras para o seu leito.

A Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais (CPRM), órgão do Ministério de Minas e Energia, fez um estudo que definiu da seguinte forma o referido fenômeno.

“Trata-se de um fenômeno resultante de processos de erosão fluvial muito frequente na região da bacia amazônica”. A morfologia do terreno geralmente é composta por barrancas que se comportam como margens em fortes declives (margens em talude) que chegam por vezes a mais de 80 graus. Amplamente documentado na literatura, este fenômeno pode ser caracterizado a partir de 2 tipos de processos erosionais principais:

Em um primeiro caso, observa-se o desprendimento de blocos maciços sob a forma de prismas colunares em falésias de barrancas fluviais. Tais desprendimentos podem ser decorrentes de gretas de contração (“mud cracks”) num regime sazonal do rio. Assim sendo, após as cheias são depositadas camadas de limos siltoarenosos e, durante a vazante, com o ressecamento e fendilhamento desses depósitos de vaza fluvial, os mesmos perdem sustentação e caem do topo da barranca.

Em uma segunda situação, a quantidade de sedimentos erodida é mais expressiva e denota-se uma maior influência da abrasão fluvial associada, principalmente, à erosão das margens côncavas por migração lateral do canal (Leopold et al., 1964; Suguo & Bigarella, 1979).

As resultantes deste processo são grandes desbarrancamentos em falésias fluviais com planos de ruptura também controlados pelos “mud cracks”.

Além do solapamento promovido pela erosão fluvial, o papel exercido pela

erosão pluvial nas barrancas desprovidas de qualquer cobertura vegetal torna-se muito influente, principalmente em áreas onde a ação antrópica através de fazendas e pastagens na beira do rio, tende a destruir a mata ciliar. Neste processo, a ação da chuva, ainda que secundária, coopera para a remoção e a lavagem dos blocos desestabilizados pelo fenômeno das terras caídas.

A várzea e o igapó são terrenos característicos da bacia amazônica, sendo a várzea um terreno plano periodicamente inundado que margeia os rios. A região é constituída por um complexo de ilhas, lagos, canais, furos e paranás dentre outras feições, que ficam alagadas ou expostas segundo o movimento ascendente e descendente do nível das águas.

Durante o ciclo anual das cheias, o rio deposita sedimentos, ao mesmo tempo em que erode as margens, contribuindo igualmente para fertilização da várzea, adquirindo assim uma vocação para a diversidade de culturas agrícolas e fixação da população. Eventualmente, pela dinâmica do rio, aliado a outros fatores geológicos e hidrológicos, esta população acaba sendo surpreendida pela erosão marginal e abatimentos de terrenos que modificam totalmente a fisiografia do local, causando acidentes de menor ou maior proporção.”

ARAPEMÃ

A ilha de Arapemã esta localizada no rio Amazonas em frente ao município de Santarém no noroeste do Estado do Pará. A população da ilha é formada basicamente por duas comunidades tradicionais: os quilombolas e os ribeirinhos que moram na ilha. Também é ocupada por pequenas e médias fazendas de criação de gado e búfalos, e os seus autodeclarados donos que moram na cidade de Santarém, deixando empregados para tomar conta dos animais. Autodeclarados donos, pois segundo o Serviço do Patrimônio da União (SPU), órgão do Ministério do Planejamento responsável pela administração e gerenciamento do patrimônio da União, entre os quais todas as terras de ilhas dentro do território nacional, são de propriedade da União.

A comunidade quilombola de Arapemã é formada por aproximadamente 450 pessoas distribuídas em 100 famílias.

Na análise de paisagem realizada através de fotos tiradas em 2007,

e em visita ao local em 2008, verificando o impacto desse fenômeno na ilha de Arapemã, mais especificamente na comunidade quilombola de Arapemã, que habita essa ilha há dezenas de anos. Constatou-se que a comunidade quilombola é a mais afetada, pois por questões culturais, ocupam, trabalham e moram às margens do rio Amazonas.

No período conhecido na região amazônica como “verão”, que vai de maio a novembro aproximadamente, onde as águas dos rios baixam, os quilombolas, como também a maioria dos moradores das ilhas, aproveitam para plantar culturas de subsistência e criação de animais, nas áreas antes submersas.

Nos meses de novembro e dezembro, as águas do rio Amazonas começam a dar os primeiros sinais de que vão subir. De maneira repentina, as águas sobem e descem em pequenos intervalos. A partir de então até meados de março, as águas sobem muito, então a maioria das casas dos quilombolas, que moram às margens do rio, são atingidas, alguns são obrigados a mudar para casas de parentes, pois suas casas ficam em alguns casos submersas. A partir de dezembro começa o processo da subida definitiva das águas. Com uma força poderosa, as águas sobem rapidamente, arrastando as terras das margens do rio Amazonas e tudo o que está nela, como casas, plantações e até criações.

O ciclo das águas define a vida social e econômica, não só da comunidade quilombola, como de todos os moradores da ilha de Arapemã. São seis meses (fim de maio a início de novembro) de “verão”. Onde, semeia-se, planta-se e colhe-se nas áreas de várzeas e seis meses (fim de novembro a início de maio) de “inverno”, em que a pesca é a principal fonte de renda.

Os quilombolas e os ribeirinhos (pescadores e pequenos agricultores) são os mais afetados pelo fenômeno porque moram na margem do rio. Os outros ocupantes da ilha são os chamados “fazendeiros”. Pequenos e médios criadores de gado e búfalos, criação que destrói as margens da ilha, porque os animais, em função de suas características de pastagem e de acessar as margens do rio para beberem água, contribuem para o desmoronamento das terras.

Nos últimos anos, aproximadamente trinta famílias quilombolas de Arapemã atingidas pelo fenômeno das terras caídas foram morar na periferia de Santarém, no bairro denominado Maicá, sem as mínimas

condições de moradia digna e também com muitas dificuldades de sobrevivência, pois como são pequenos agricultores, não tem onde plantar e sobrevivem de pequenos trabalhos temporários. Em função das características de ocupação, da resistência aos pseudoproprietários dessas terras, que estão incomodados com a sua organização e não os reconhecem como comunidade, e da descendência quilombola, essas famílias se organizaram em uma associação. A Associação dos Quilombolas da Ilha de Arapemã Moradores do Maicá reivindica junto aos órgãos de governo federal e municipal o reconhecimento desta área localizada na área urbana de Santarém também como território quilombola. Essas famílias foram desterritorializadas de seu habitat original, a ilha de Arapemã, por um fenômeno natural e pela ocupação de seu território por criadores de gado e estão se reterritorializando na área urbana de Santarém, buscando o reconhecimento oficial deste território como seu.

A TERRITORIEDADE

“Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais segundo critérios de autodefinição, com trajetória própria, dotada de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. (Decreto 4887 nas conceituações, art 3º.)

As comunidades quilombolas são reconhecidas como tal pelo Estado brasileiro, através de uma certidão expedida pela Fundação Cultural Palmares (FCP), órgão do Ministério da Cultura. O Estado reconhece a comunidade quilombola como grupo, não há reconhecimento individual dos quilombolas. Isto é, só existe o quilombola porque ele faz parte de uma comunidade, se ele não faz parte de uma comunidade, não é quilombola.

Essa certidão da FCP é o resultado do autoreconhecimento coletivo, baseado necessariamente no reconhecimento do quilombola pela comunidade e vice-versa, sem essa reciprocidade não existe comunidade quilombola.

O antropólogo Eurípides Funes em seu trabalho **Bom Jardim – Saracura – Arapemã: Terras de Afroamazônidas “Nós já somos a reserva, somos os filhos deles”**, publicado em outubro de 2003, analisa assim a territorialidade das comunidades negras amazônidas:

“Falar em comunidades negras”, remanescentes de quilombos, no Baixo Amazonas, no Estado do Pará, é remeter a uma história marcada por conflitos, resistências de cativos que romperam com a sua condição social ao fugirem dos cacoeiros, das fazendas de criar, das propriedades dos senhores de Obidos, Santarém, Alenquer e mesmo de Belém e outros centros urbanos. É navegar nas reminiscências vivas que marcam as experiências sociais e vivências dos afroamazônidas, descendentes destes negros que constituíram os seus espaços no alto dos rios Curuá, Trombetas, Erepecurú e lagos da região, onde ser livre era possível.

As marcas desse processo histórico são visíveis na documentação gerada pelo governo paraense: correspondências, relatórios e autos cíveis; nos jornais da época, nas narrativas produzidas por viajantes, em sua maioria cientistas, que visitaram o “Baixo Amazonas” ao longo da segunda metade do século XIX e primeiras décadas do século XX. Esse processo histórico está visível, e permanente, sobretudo na memória daqueles que são os continuadores dessa luta. Se num primeiro momento o enfrentamento visava construir a liberdade, rompendo com a escravidão, hoje a luta se coloca no sentido de libertar a terra para continuarem a ser livres e assegurarem o direito à cidadania.

Sempre que subia o Rio Amazonas, rumo às comunidades quilombolas dos rios Curuá, Trombetas e Erepecurú, passava diante de duas ilhas, muito planas, bem frente a Santarém – Arapemã e Saracura. Uma indagação sempre era colocada naquele momento: como os seus moradores lidavam com a terra e com os ciclos das águas que marcam o seu cotidiano. Comunidades que, depois fiquei sabendo, foram constituídas por negros e mestiços livres e libertos que fugiram do cativeiro, cujas histórias se misturavam com as daqueles que formaram os mocambos nos altos dos rios”.

Guilherme Mansur, antropólogo do INCRA, lotado na sede em Brasília, em seu relatório antropológico da comunidade quilombola da ilha de Saracura, peça técnica fundamental na confecção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), publicado em 2008, discorre sobre a territorialidade dos quilombolas habitantes das ilhas do rio Amazonas, próximas ao município de Santarém, e as novas conceituações de “quilombo”, baseado nos estudos dos antropólogos e professores Alfredo Wagner B. de Almeida, da Universidade Federal do Amazonas, e Paul Little, da Universidade Federal de Brasília:

“A diversidade de formas de ocupação, decorrentes da escravidão brasileira, relaciona-se tanto à imensidão e complexidade territorial do país quanto ao longo histórico de resistência e luta daqueles que foram escravizados. A ressemantização do conceito de” quilombo” operada, nos últimos anos, pela literatura especializada, pretendeu justamente demonstrar esse amplo leque de situações sociais que emergiram da escravidão, bem como as diversas formas de resistência daí advindas. De acordo com a análise do antropólogo Alfredo Wagner B. de Almeida.”

“Os sistemas de apossamento disseminaram-se, segundo as condições específicas de povos indígenas e de escravos e ex-escravos, que produziam de maneira cada vez mais autônoma, e de ‘homens livres’, que exerciam atividades de cultivo e extrativas na periferia das grandes plantações, junto aos caminhos de boiada e nas regiões de floresta densa (...) O quilombo, em verdade, descarnou-se dos geografismos, tornando-se uma situação de autonomia que se afirmou ou fora ou dentro da grande propriedade (...)” (Almeida, 1995: 60).

Na região do Baixo Amazonas, particularmente entre as cidades de Santarém e Óbidos, muitos quilombolas utilizaram o conjunto de ilhas de várzea existentes no sentido de alcançarem melhores condições de vida e de constituírem esta autonomia diante do sistema escravocrata. Isso resultou em formas de ocupação complexas e diferenciadas.

Entendo territorialidade no sentido de Paul Little (2002), como sendo “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar, e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território” (LITTLE, 2002: 03).

É válido recordar a influência da Revolução Cabana no município de Santarém. “A dinâmica de resistência levou muitos escravos fugidos a se concentrarem em diferentes comunidades na região entre o Baixo Amazonas e a Bacia do rio Trombetas”.

INCRA E MPF/PA

Ao analisar as fotos de 2007 e em 2008, ao ouvir as histórias contadas por membros da comunidade quilombola de Arapemã, conclui-se que mais de cem metros de terra foi levado pelo rio Amazonas só nos últimos dez anos, comprometendo as moradias e a produção de pequenas plantações e criações de animais, que sustentam economicamente aquela comunidade.

Atualmente, a comunidade está mobilizada na regularização de seu território e como esse processo é demorado, buscaram o apoio do Ministério Público Federal do Pará (MPF/PA), para que em caráter emergencial, 32 famílias ameaçadas pelas águas do rio Amazonas sejam transferidas para uma parte mais central da ilha, ocupada por pastos dos chamados fazendeiros. Os “proprietários” ou posseiros que ocupam as partes mais centrais da ilha não aceitam essa transferência, pois não querem retirar seus animais. Para esses proprietários, é mais importante à vida de seus animais que a de 32 famílias quilombolas.

O MPF/PA propôs aos criadores de gado o Termo de Ajustamento de Conduta (TAC), baseado em vários considerandos, buscando os seguintes compromissos:

Os celebrantes comprometem-se a respeitar o disposto no presente TERMO DE AJUSTAMENTO DE CONDUTA, título executivo extrajudicial, conforme o art.5º, §6º, da Lei nº7.347/85 c/c. Art.585 do Código de Processo Civil, nos termos constantes das cláusulas seguintes:

As partes comprometem-se a reconhecer e respeitar o direito dos remanescentes de quilombo do Arapemã de ocuparem o seu território, tal como definido no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, elaborado pelo INCRA.

As partes reconhecem o direito dos membros da comunidade quilombola do Arapemã de construir suas casas no interior do seu território, tal como definido no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, elaborado pelo INCRA.

As partes comprometem-se a não efetuar nenhuma resistência ou oposição, por qualquer meio, à mudança de local e à construção das casas dos membros da comunidade quilombola do Arapemã sendo proibido o uso de intimidações, ameaças, agressões ou atos de violência.

O INCRA e o MPF/PA comprometem-se a fiscalizar o integral cumprimento do presente termo de ajustamento de conduta.

A parte que descumprir qualquer das cláusulas deste Termo deverá pagar a multa diária de 1 a 10 salários mínimos vigentes à época, até a satisfação total das obrigações assumidas, sendo que a reiteração importará em multa em dobro.

No caso de descumprimento total ou parcial do presente ajuste, a execução da multa não excluirá a possibilidade de propositura de execução específica das obrigações de fazer e não fazer, constantes deste compromisso.

Infelizmente os criadores de gado não aceitaram a proposta do MPF, que consequentemente buscou judicialmente a garantia dos direitos da comunidade quilombola de Arapemã.

Não foi a primeira vez que se buscaram na justiça os direitos das comunidades quilombolas, por mais óbvios que sejam esses direitos.

Há, atualmente, uma mobilização para a proibição da criação de gado e búfalos nas ilhas de Arapemã e Saracura, onde vivem comunidades quilombolas. Essa mobilização está no início e a etapa atual é de convencimento dos próprios quilombolas que também criam estes animais em suas terras e que de alguma forma necessitam de uma alternativa econômica viável em substituição a essa criação.

As casas mostradas nas fotos são da comunidade quilombola de Arapemã, que teve o processo de regularização de seu território iniciado em dezembro de 2003 e que demorará ainda alguns anos para a sua conclusão.

Um dos líderes da comunidade, em uma reunião com o MPF/PA, disse que os quilombolas da ilha de Arapemã estavam preocupados com a demora na titulação de seu território, pois se demorasse muito não teria o que titular: “Pois a água do poderoso rio Amazonas levaria a ilha de Arapemã para o mar”.

No segundo semestre de 2008, respondendo as pressões das comunidades quilombolas e do MPF/PA, o INCRA formou uma equipe com antropólogos do INCRA de Brasília e um técnico da Superintendência do Rio Grande do Sul, juntamente com os técnicos do Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas da Superintendência de Santarém, para concluir os trabalhos necessários para a publicação dos RTIDs dos territórios quilombolas de Arapemã, Saracura e Bom Jardim.

Em outubro de 2008, foi publicado no Diário Oficial da União (DOU) e no Diário Oficial do Estado do Pará (DOE) o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território da comunidade

quilombola de Arapemã, etapa fundamental no processo de titulação do referido território. A partir dessa publicação e posterior notificação dos ocupantes desse território, abre-se um prazo de 90 dias para as contestações ao RTID, fase atual do processo de reconhecimento e titulação.

Com a publicação do RTID, que apresenta a área a ser titulada como território quilombola de Arapemã, o MPF/PA solicitou judicialmente que as 32 famílias atingidas pelo fenômeno das terras caídas, anteriormente citadas, fossem transferidas emergencialmente para uma parte mais central da ilha e com isso ficariam protegidas da força do rio Amazonas no período de subida de suas águas. Esta ação foi destacada pelo sítio do MPF do Estado do Pará:

“MPF/PA pede área para quilombolas cujas terras foram engolidas pelo rio Amazonas.

4/12/2008 17h34

Com a sobrevivência ameaçada, famílias precisam ir para região fora do alcance da correnteza.

O Ministério Público Federal no Pará (MPF/PA) e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) pediram à Justiça que autorize com urgência a comunidade quilombola do Arapemã, em Santarém, no oeste do Estado, a deslocar-se para uma região mais central de seu território tradicional, na ilha onde vive. O objetivo é garantir a sobrevivência das famílias, comprometida devido ao fenômeno das “terras caídas” - o desmoronamento de terras às margens do rio Amazonas, levados pela correnteza.

De acordo com estudos do MPF/PA e Incra, a chegada da estação das cheias, que vai de dezembro a março, pode tornar insustentável a vida da comunidade porque, além de as águas reduzirem o terreno do plantio, a correnteza pode destruir as moradias. Segundo informações do Incra, 19 casas estão ameaçadas.

“Os remanescentes quilombolas praticamente” se equilibram às margens do rio Amazonas, agarrados simplesmente à esperança de conseguir despertar intactos no outro dia”, alerta a ação civil pública.

Além da correnteza, os integrantes da comunidade do Arapemã sofrem com os impactos da pecuária e da exploração ilegal de argila na ilha, atividades promovidas por não-quilombolas. Tais atividades prejudicam o cultivo na várzea e acabam com a vegetação que serve de fonte alimentar para os peixes.

O deslocamento da comunidade para uma área na região central da ilha de Arapemã é uma medida emergencial, necessária até que seja realizada a titularização das terras quilombola.”

Até o jornal O GLOBO, no dia 07/12/08, em uma de suas colunas mais importantes, a do jornalista Anselmo Góis, destacou desta forma a ação do MPF:

“Na justiça

Terras caída

Uma ação na Justiça Federal do Pará tenta mudar de lugar a comunidade quilombola de Arapemã, no município de Santarém. É que o território da ilha onde o grupo vive está sendo consumido pelo fenômeno das “terras caídas”, que ocorre quando a correnteza do rio Amazonas arrasta parte do terreno que fica nas suas margens. Procuradores e técnicos do Incra acham que as casas não resistem a estação das cheias, que vai de dezembro a março”.

O Jornal do Tapajós, on-line de Santarém, no dia 05 de janeiro de 2009, destacou a posição dos criadores de gado, contra a ação do MPF:

“Moradores de áreas próximas à comunidade quilombola de Arapemã estão revoltados com a possibilidade de perderem suas terras. É que o Ministério Público ingressou na justiça com o propósito de deslocar o mais rápido possível as famílias daquela comunidade para o centro da ilha onde vivem, com a justificativa de que devido ao fenômeno das terras caídas, eles já não têm mais para onde ir. Acontece que as terras onde deverão ocupar pertencem a outras comunidades que também sofrem com o mesmo problema e desde já garantem que não irão abrir mão da área. “ Nós queremos defender o que é nosso. As mais de 400 famílias tradicionais que moram entre as comunidades de Nossa Senhora de Fátima e Piracoera estão sendo esquecidas por esses órgãos.” “Ali, o fenômeno das terras caídas também acontece e com a mesma frequência e impacto que acomete a comunidade de Arapemã”, indignado comentou o vice-presidente da Associação de Moradores da Comunidade de Nossa Senhora da Fátima, Jorge Aluizio Costa.”

Esta situação da comunidade quilombola de Arapemã é mais uma prova de que os processos de regularização dos territórios quilombolas devem ser acompanhados do reconhecimento da comunidade quilombola pelo Estado, pela sociedade e pelos movimentos sociais. Só o autorreconhecimento da comunidade, infelizmente não basta, é preciso pôr mais “gente” nessa briga. A SEPPIR (Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial) precisa verdadeiramente assumir a tarefa de convocar outros órgãos de governo e convidar instâncias de estado, para que efetivamente se envolvam nesta busca da garantia dos direitos das comunidades quilombolas. E enquanto isso não acontece, o INCRA, e no caso específico de Santarém, chame para si a responsabilidade e convide e convoque imediatamente representações do Estado, dos governos e da sociedade para discutirem e tomarem posição quanto a essa absurda situação da comunidade quilombola de Arapemã. O INCRA deve deixar bem explícito de que lado está e de que lado sempre estará. Obviamente, o INCRA não deve desobedecer a uma ordem judicial, mas também não pode ficar simplesmente esperando que as coisas se resolvam ou, nesse caso em particular, que não se resolvam dessa forma. É preciso subsidiar o MPF/PA para recorrer da decisão judicial, usando experiências na regularização de territórios quilombolas em outros Estados, inclusive em embates judiciais vencidos pelo INCRA. Também usar de instrumentos administrativos para garantir os direitos da comunidade quilombola que possam reverter a atual posição da justiça federal de Santarém, como aconteceu em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, no Quilombo da Família Silva, por exemplo — onde uma decisão administrativa da superintendência estadual em reconhecer a posse da comunidade quilombola sobre o seu território, através de um “Título de Reconhecimento de Posse”, juntamente com a resistência dos quilombolas, apoiados pelos movimentos sociais, inclusive com barricadas, reverteram uma decisão judicial de despejo em execução, que contava com o aparato da Polícia Militar do Estado, contra os quilombolas da Família Silva, em benefício de quatro grandes e ricos proprietários de terras em Porto Alegre, que queriam construir condomínios de luxo na área.

Hoje o território da Família Silva é reconhecido por portaria do presidente do INCRA, há um Decreto do Presidente da República declarando-o de interesse social e foi titulado em setembro de 2009. Os valores das indenizações dos proprietários já foram depositados em juízo.

Com certeza, se não houvesse a decisão político administrativa da Superintendência do Rio Grande do Sul de ouvir os quilombolas, os movimentos sociais, o Ministério Público Federal e Estadual e então decidir emitir um “título” que não fazia e ainda não faz parte da legislação relativa a à regularização de territórios quilombolas e que deveria fazer, mas que era a última tentativa de reverter uma decisão judicial em plena execução, muito provavelmente os quilombolas da Família Silva estariam morando na periferia de Porto Alegre, em situação muito pior do que vivem hoje e sem esperanças de ter uma vida digna. Esperança que hoje em função da perspectiva real de serem donos de suas terras, ou melhor, de seu território, eles têm.

Com o reconhecimento da posse dos quilombolas da Família Silva de seu território pelo INCRA/RS, através de um documento formal e oficial, além da suspensão de uma ação de despejo em plena execução, também melhoraram a vida deles, trazendo benefícios como luz, água e saneamento, que apesar de viverem há muitos e muitos anos em um dos bairros de melhor infraestrutura de Porto Alegre, não eram beneficiados por esses serviços públicos, porque as empresas responsáveis alegavam não poder implantá-los em áreas ocupadas irregularmente.

A Câmara de Vereadores de Porto Alegre modificou o plano diretor do município, criando áreas de interesse cultural, reconhecendo o quilombo Família Silva como tal, influenciando outros municípios a fazerem o mesmo.

O exemplo da Família Silva, através do qual muitos podem argumentar, ao relacionar com Arapemã, que são casos totalmente diferentes: um é urbano, o outro é rural. No caso da Família Silva, a área é ocupada somente por quilombolas; em Arapemã, há outros ocupantes não quilombolas. A intenção não foi propor copiar o que foi feito na Família Silva e sim mostrar que em situações em que a comunidade quilombola corre riscos — sejam de despejo judicial no caso da Família Silva, ou de serem despejadas pelas águas do rio Amazonas no caso de Arapemã e não poderem ocupar uma parte mais segura de seu território, por ele estar ocupado por terceiros —, o Estado deve buscar os meios, através de seus órgãos constituídos, de manter a integridade dessa comunidade. E deve usar os meios legais e também os legítimos para garantir essa integridade, como fez a Superintendência do Rio Grande do Sul ao expedir um “título” que poderia suscitar dúvidas quanto a sua legalidade, mas foi considerado

legítimo pela própria justiça, que posteriormente o reconheceu como legal em uma sentença, suspendendo a ordem de despejo redigida em quinze linhas, em que cita cinco vezes o “título” expedido pelo INCRA/RS, juntamente com o fato de haver o processo administrativo aberto e laudo antropológico concluído. Isto é, havia uma ação de governo efetivamente junto àquela comunidade, dando argumentos fortes para a justiça suspender a ordem de despejo.

No caso de Arapemã, em Santarém, talvez haja forma legítima de garantir a permanência dos quilombolas em seu território e esta forma deve ser buscada, ouvindo o MPF/PA, a comunidade quilombola, os movimentos sociais, outros órgãos de estado e de governo no âmbito federal, estadual e municipal. A execução de ações de governo referente ao território quilombola é do INCRA, mas a responsabilidade pela garantia dos direitos e preservação da integridade das comunidades quilombolas e de toda sociedade, e como esses direitos são garantidos na Constituição Federal, essa responsabilidade é do Estado Brasileiro. Se houver dúvidas sobre a legalidade dessa forma, que seja questionada judicialmente por aqueles que impedem a permanência dos quilombolas em seu território, e não como acontece hoje, em que a comunidade através do MPF/PA é quem vai à justiça, buscando permanecer em seu território com segurança em relação à subida e à força das águas do Rio Amazonas. A Procuradoria Jurídica Especializada do INCRA/Santarém e o MPF/PA, com certeza, terão argumentos para sustentar e defender as ações realizadas na defesa dos direitos e da integridade da comunidade quilombola de Arapemã.

REFERÊNCIAS

CPRM – Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais - Serviço Geológico do Brasil

Riscos Geológicos e Desastres Naturais - Apoio a municípios na região norte do Brasil, março/2007.

FUNES, Eurípides - *Bom Jardim – Saracura – Arapemã: Terras de Afroamazônidas “Nós já somos a reserva, somos os filhos deles”*, outubro/ 2003.

MANSUR, Guilherme – *“Parecer Antropológico - Ilha de Saracura”*, setembro/2008.

INCRA, Instituto Nacional de Regularização e Reforma Agrária
– INCRA.

Superintendência de Santarém e Superintendência do Rio Grande
do Sul.

OS LUÍZES: HISTÓRIA E MEMÓRIA

MIRIAM APRÍGIO PEREIRA

INTRODUÇÃO

No ano de 1895, uma família de ex-escravos migra para a cidade de Minas anteriormente denominada Curral del Rei, frente à promessa de estabelecimento de uma nova capital mineira. Esta família, que em décadas posteriores a sua migração para aquela que se tornará a cidade de Belo Horizonte, levará a denominação de Comunidade de Luízes. No que tange a migração, do interior para a área suburbana daquela que seria a nova capital, tinha como objetivo na ocasião, de acordo com os relatos dos membros mais velhos desta família, a busca de novas oportunidades de trabalho e por consequência melhores condições de vida. Sendo assim, os filhos e netos da ex-escrava Anna Apolinária Lopes e Nicolau Nunes Moreira, dentre eles aquele que viria a se tornar o patriarca da família, que em tempos atuais ocupam em maior número a propriedade remanescente, Vitalino Nunes Moreira, após adquirir uma sorte de terras da antiga Fazenda Calafate no perímetro suburbano da nova capital, procura dar continuidade ao modo de vida dos tempos anteriores, quando na comarca de Nova Lima, era exercida a atividade de agricultura.

Tem-se início, assim, a formação de uma identidade específica, por ser considerada na atualidade uma comunidade tradicional, devido ao seu caráter étnico, basicamente de matriz negra, que num discurso mais amplo recebe o conceito de minoria étnica.

Neste lugar, conhecido como lugar de exclusão – diante do olhar daqueles que veem de fora, os Luízes tecem sua história embasada em sua cultura peculiar, e através da resistência, chegam à contemporaneidade, como um destacado polo referencial de tradições e costumes em pleno meio urbano de uma grande metrópole, recebendo, inclusive, por parte do Governo Federal e da Fundação Cultural Palmares, a certidão de auto-autorreconhecimento que a classifica Remanescente das Comunidades dos Quilombos na qualidade de Quilombo Urbano, em 25 de novembro de 2004.

Esta família, no entanto, não conta com referências escritas sobre sua história, uma vez que esta encontra sustentabilidade através da oralidade transmitida de geração a geração. Logo, o que será descrito a seguir são fragmentos encontrados sobre a história desta gente, através de documentos, relatórios de órgãos oficiais, pesquisa para trabalhos acadêmicos¹ e principalmente através do pleno exercício da memória dos membros desta comunidade; para que juntamente com os relatos coletados², seja possível a formulação de um texto elucidativo sobre a história de resistência e ocupação deste povo.

Seus hábitos e sua cultura falam de sua identidade, que se formou e consolidou ao longo do tempo. A memória deste povo traz para o presente o passado, do qual muitos – basicamente os mais velhos, tiram forças para continuar resistindo, pois o inimigo (cultural) capitalismo chega acompanhado da especulação imobiliária, que limita o espaço de convivência, fazendo com que muitos dos membros da família se dispersem do grupo, tornando-o menos fortalecido, somando-se a estes o fator da globalização, na qual o aparato da informática é um forte aliado que contribui para a fragmentação de culturas regionais/locais, uma vez que o mundo em rede se mostra mais sedutor aos mais jovens, os quais permitem a deterioração, ainda que inconsciente, das tradições e dos costumes familiares que atravessaram o tempo.

1 Inclusive da minha própria monografia, pois sou graduada em História.

2 Inclusive meus apontamentos próprios, haja vista ao fato de que faço parte desta comunidade, na qual nasci e vivo até a atualidade.

Ainda assim, o folclore dos Luízes é um forte elo de ligação e grande referencial desta família, que possibilita, em tempos atuais, coordenar – ainda que não totalmente, sua dinâmica contemporânea, uma vez que suas lendas funcionam como que mecanismos de controle social e comportamental de grupo, que tiveram início ainda no século XIX, com os membros da primeira geração desta família após a abolição da escravidão. Outro forte elo de ligação é o vínculo com a terra, no presente, não mais para garantir a sobrevivência do grupo, mas para comportar e assegurar suas residências, a marcante relação de parentesco e as práticas culturais.

Segue, assim, a trama dos Luízes, mesclando passado e presente, memória e realidade atual, tecendo, constituindo e mantendo sua identidade, diante do desafio proposto pela especulação imobiliária praticada pelos detentores de amplo poder aquisitivo, bem como do fenômeno da globalização que visa à massificação cultural. No entanto, sob o signo da resistência, esta família tradicional tende a enfrentar os desafios em nome da preservação de seu legado étnico-cultural.

OS LUÍZES: HISTÓRIA E MEMÓRIA

Visando a atender aos anseios republicanos, em 1984, Minas Gerais torna-se cenário de um ousado projeto modernista: a construção de uma nova capital.

O palco escolhido para tamanha transformação, fora um lugarejo que na ocasião levava o nome de “Curral del Rei”, local para onde se deslocava o gado da Bahia em direção ao Rio de Janeiro. A pacata localidade passa por uma extraordinária transformação, ao assistir ao processo de criação da nova cidade, que viria a ser chamada “Cidade de Minas” até o ano de 1901. Tal procedimento se dá, com base na projeção do engenheiro Aarão Reis, que após formular uma comissão construtora, traça um projeto seguindo os princípios que nortearam a reforma de Paris (de lá se tirava forte inspiração). O projeto tinha como objetivos: primeiramente a ordenação geométrica do espaço, no traçado, na hierarquização e na nomeação das vias; seguido de um controle do espaço pela setorização e definição de funções, abrangendo ainda a higienização ambiental: controle científico do espaço público com intervenção direta no controle da vida social, em nome da saúde.

A planta é projetada visando a, assegurar uma demarcação que delimita nitidamente a ocupação da futura capital, tendo como parâmetro de classificação os níveis sociais dos cidadãos. Logo, uma avenida (denominada 17 de Dezembro, atualmente avenida do Contorno) contorna e fecha o centro urbano, formulando a partir daí a segregação que se daria já durante a construção da cidade, uma vez que aos trabalhadores, aos antigos moradores e aos migrantes fora destinada a ocupação necessariamente na área suburbana.

Cabe aqui uma observação sobre a população da época do planejamento e construção da cidade de Minas, este imenso canteiro de obras agrega pessoas de localidades diversas, uma vez que a especificidade da obra que se apresenta enquanto inovador exige uma ampla, diversificada e até – por que não dizer, qualificada mão de obra, que se constituem enquanto operários, técnicos, transportadores, enfim, um sem número de pessoas que chegam atraídas pela proposta de trabalho, pelo ideal inovador que consiste na criação de uma nova capital, e principalmente em busca de uma boa oportunidade de vida melhor, neste pormenor, não deixar de mencionar as migrações ocorridas, uma vez que o grupo, tema deste relato, advém desta categoria.

Em seus arrabaldes, a cidade de Minas assiste ao crescimento das classes menos favorecidas, uma vez que, confrontando contrastes, a cidade conflita bem arquitetados edifícios públicos com residências de grande porte, que na inauguração no ano de 1897, encontravam-se em ruas por urbanizar, e no perímetro suburbano, a pobreza era presença certa nas cafuas.

E é diante de tal situação que, no ano de 1895, chega da cidade de Nova Lima uma família de remanescentes de escravos. Trata-se de Anna Apolinária Lopes e Nicolau Nunes Moreira. No entanto, a história, segundo os mais velhos, tem início quando:

“Durante o século XIX, na região de Nova Lima, em Minas Gerais, havia um bandeirante que vivia da extração do ouro, cujo nome era Pedro Luís Lopes. Após a abolição da escravatura, este resolve dividir uma sorte de terras entre seus escravos, atitude na qual se veem contemplados o sr. Nicolau Nunes Moreira e sua senhora Anna Apolinária.

Na região conhecida como Vale do Sereno, na comarca de Nova Lima, vive o sr. Nicolau e seus familiares, quando em uma certa ocasião, recebe a proposta da Companhia Mineradora Morro Velho (John Del Rey Mining Company Limited), para que se desse uma troca de terras. A troca se daria em um terreno na região da antiga fazenda Calafate na cidade projetada para ser a nova capital.

De acordo com a certidão de aquisição de propriedade, lavrada no Cartório da Comarca de Sabará, no ano de 1895, a família de Anna Apolinária e Nicolau passa a ocupar a região, que na ocasião recebe o nome de Fazenda Piteiras, em função do cultivo da “pita” que era agregada a outras práticas agrícolas, que passam a ser a principal fonte de geração de renda para a família do primeiro lavrador a migrar para a então cidade de Minas.

Vitalino Nunes Moreira, um dos filhos do casal de ex-escravos, juntamente com seus irmãos, filhos e demais parentes, juntam-se numa empreitada de abertura do córrego das Piteiras, que terá a função de irrigar a lavoura, cujos produtos eram comercializados nos bairros do entorno. A localidade atualmente é conhecida como bairro do Grajaú, e sobre o córrego se deu a construção da avenida Silva Lobo, de tráfego muito intenso na atualidade. Ainda sobre este córrego, alguns relatórios de prefeitos abordam a temática referente a sua canalização e urbanização, que mesmo subjacente à elevação de toneladas de concreto e calçamento de ruas, percorre sob a avenida Silva Lobo de forma ampla e torrencial.

Os herdeiros de Anna Apolinária já demarcam, a partir de seu estabelecimento em seu território, bases de uma estruturação advinda do vínculo à terra, bem como através da comercialização de porta em porta para os moradores da região, de seus legumes, hortaliças e verduras. Dividindo também suas dificuldades, tais como falta de água canalizada, pavimentação de ruas, ausência de energia elétrica, etc, não deixando de instituir, no entanto, relações sociais de identidade própria, bem diferentes daquelas idealizadas pela Comissão Construtora.

Com o passar do tempo e com a morte de Anna Apolinária e Nicolau, predomina a ocupação da Fazenda Piteiras por parte de um dos filhos, Vitalino Nunes Moreira, e este dá continuidade às práticas comerciais. Como por toda parte da propriedade, eram incontáveis o

número de nascentes³, a água chega a todos através de bicas canalizadas rusticamente. Cultivam hortaliças, laranjeiras e bananeiras, extensa plantação de abacaxi, café, e principalmente a pita – vegetal este utilizado para enchimentos de cabelos, que após processamento das fibras que compõem este vegetal, formam apliques, utilizados tanto pelas mulheres da comunidade, quanto pelas senhoras que adquiriam tal utensílio, juntamente com a compra de produtos de natureza horti-fruti trazidos por Vitalino até os seus lares. O ambiente desta família recebe inclusive o nome de “Fazenda das Piteiras”, em homenagem a prática que migra, juntamente com seus praticantes de Nova Lima, para Belo Horizonte. Tal informação está contida em matéria do Jornal de Casa de 1978: “Fazenda das Piteiras era o nome de toda a região do Bairro Grajaú, lá pelos idos de 1900”.

Com relação à vizinhança, esta era extremamente escassa, porém havia uma harmonia entre os moradores, mesmo porque esta se restringia a algumas poucas famílias nas proximidades, sendo os demais, ou seja, compradores dos produtos de Vitalino e os seus residentes dos bairros Cidade Jardim, Gutierrez, Lourdes e Prado, que em termos de pouco quantitativo compunham os poucos moradores da região oeste da área suburbana⁴ da nova capital. Sobre esta precariedade de moradores, no ano de 1897, o Padre Francisco Martins, em obra intitulada “Traços históricos e discriptivos de Bello Horizonte”, relata que: “Mal haverá dois anos que os lugares denominados Calafate e Piteiras eram uma verdadeira solidão, onde não se encontravam mais do que meia dúzia de casebres disseminados aqui e acolá; e hoje aqueles lugares já se ostentam com alguma animação e contam com aproximadamente 60 habitações, cujos moradores se ocupam ativamente em pequenas lavouras ou em outros congêneres ramos de comércio”.

Vitalino a tudo comandava e a ele todos eram obedientes. São unânimes, aqueles que o conheceram em afirmar que se tratava de uma figura bastante sisuda e controladora de seu território. Todos que de sua terra entravam ou saíam tinham de lhe prestar informações. Suas netas, contudo, são evasivas ao falarem sobre um outro lado do avô – em suas palavras: manco, bravo, troncudo e turrão. Segundo elas, suas mães

3 A região ainda na atualidade é rica em nascentes.

4 Esta ideia de suburbano destinada à região oeste de Belo Horizonte se deteriora rapidamente com a expansão da cidade, e já há muitas décadas é considerada área do perímetro urbano, estabelecendo-se enquanto regiões muito valorizadas da cidade.

(Vitalino tivera nove filhos: Mário, Carlos, Josilo, Ana, Maria, Olida, Cordelina, Wanderlina e Orizia, sendo estas duas últimas as caçulas e ainda vivas) conhecedoras do hábito de Vitalino, de fumar cigarro de palha e mascar fumo, visando a agradá-lo, sempre as colocava para ir comprar tais itens e presenteá-lo, elas se emocionam ao repetir a frase que ouviam como forma de agradecimento: “Quando o Vovô tiver duas coisas, ele te dará uma...”.

Com o passar do tempo, os membros da família partiriam para novas práticas de trabalho, o autossustento passou a ser exercido com atividades exercidas na oficina de bondes, nas olarias, dentre outros para homens, cabendo às mulheres exercer ofícios domésticos, tais como, cozinheiras, lavadeiras, etc...Exceto Vitalino, que trabalhava somente em suas terras, uma vez que dali tirava seu sustento como lavrador e Maria Luiza, sua submissa esposa, que trabalhava em seu forno de barro e fogão a lenha, no qual suas netas afirmam ter saboreado dentre outros pratos o delicioso “cubu”, um cozido de fubá que era enrolado na folha de bananeira, não tendo permissão do marido para exercer atividades externas.

Ainda vasculhando a memória desta gente, outro relato que chama a atenção consiste no fato de que todos se juntavam para buscar lenha na região conhecida como “acaba mundo”, bem como na região do bairro olhos d’água e da região citada como ferrugem (região atualmente ocupada pela manesmann), as quais eram transportadas na cabeça, nas segundas, quartas e sextas-feiras. Juntavam-se também, quando das práticas religiosas, como por exemplo, a realização da novena de Nossa Senhora de Sant’ Anna, quando todos se reuniam em casa de Vitalino, para juntamente com sua esposa cantarem a ladainha e o ofício da santa em questão, bem como a reza do terço, sob a luz de lamparina e lampião de querosene. Quando do dia da comemoração do dia de Sant’Anna, todos os familiares e vizinhos se uniam para decorar o mastro a ser hasteado, esta festa foi resgatada pelos contemporâneos membros desta família, e é praticada todo mês de julho nos últimos 10 anos (tempos atuais). Casamentos e festas natalinas também eram oportunidades para os Luízes se juntarem e preparar o quintal para comemorar juntos. Ali eram preparadas parreiras de plantas naturais, que formavam ambientes cobertos, sob os quais os festeiros dançavam até o amanhecer do dia posterior, após “a poeira do lugar encobrir seus pés”. Tais comemorações

foram registradas através de fotografias. Eles ainda se juntavam para participar de longas viagens a cavalo até a cidade de Sabará, para a qual se dirigiam a cavalo com intuito de participar de festas religiosas. Não eram poupados no caminho de encontros com onças e outros animais selvagens da época, de acordo com relatos diversos.

Muitas são as histórias marcadas pela vivência desta família, chama atenção o uso de ervas medicinais para tratamento de doenças; costumes muitos deles heranças africanas, como a caça, que chega a gerações futuras no caráter de brincadeira, como o de caça a rolinha, por parte das crianças, por exemplo; bem como ao mito da árvore, que para algumas etnias africanas eram tidas como o elemento que propiciava o esquecimento, diante da diáspora, já para os Luízes, trata-se do símbolo da comunidade – o pé de birosca, sob a qual se processam suas reuniões e festividades.

Enfim, a história dos Luízes se confunde em meio a práticas e costumes ainda preservados, e as lembranças de um passado rico em valores e tradições, além de se confundir e mesclar com a história da capital das “Minas Gerais”. Os relatos que povoam e ainda estão vivos na memória dos atuais remanescentes desta família de ex-escravos e de pessoas que com esta família partilharam suas próprias histórias de vida, que viviam em finais do século XIX e mais da metade do século XX, em precárias condições, uma vez que a infraestrutura básica levou um tempo para alcançá-los, tirando seu sustento, tanto das atividades acima mencionadas, como da criação de porcos e aves, configuram-se enquanto ricas fontes para se analisar o passado. Cercados de animais tais como, preá, tiú, gambá, coelho amarelo, que eram mantidos a distância pelo cachorro de Maria Luiza, conhecido como Rex, que segundo contam, vivera mais de vinte anos, e em meio a densa mata, que há poucas décadas atrás ainda era mantida em alguns pontos da região, mas que atualmente fora totalmente extinta, em função da especulação imobiliária, seguem traçando sua história. A este respeito, Rachel Santos e Fabrício Santos escrevem à revista Bons Conselhos: “A redução do espaço restringe, também, a área para festas e manifestações culturais, fazendo com que, muitas vezes, elas deixem de ser realizadas. Foi o que aconteceu na comunidade dos Luízes, que enfrenta uma briga tensa e conflituosa por seu espaço, com casos de ameaça de morte e invasão deliberada do terreno.” (maio a julho de 2006)

Seguem em sua saga os membros da comunidade negra dos Luízes, que reproduz, em solo brasileiro, o modo de vida de seus ancestrais africanos, com sua maneira criativa de produzir cultura e fazer história, através da preservação de suas tradições.

Por Miriam Aprígio, quilombola urbana da Comunidade dos Luízes

QUILOMBO AXÉ: PEQUENA HISTÓRIA DE UM GRUPO AFRO QUILOMBOLA AFROQUILOMBOLA

CÍNTIA MENDES BARBOSA

O Grupo teve início em 11 de Abril de 2001, quando as quilombolas Fabiana e Elândia resolveram juntar algumas meninas para formar um grupo de dança na comunidade de Castainho, já havia, há um ano, um grupo de percussão, que se formou depois das oficinas que aconteceram durante o Festival de Inverno daqui de Garanhuns.

Na época que iniciamos o grupo, não tínhamos pensado em um nome, mas sempre ouvimos quem gostava de estar junto de nós, e aí saiu uma sugestão de nome, Meninas do Quilombo, de primeira aceitamos, a pessoa que sugeriu esse nome foi Maria José, a esposa de José Carlos, líder comunitário, o nome do grupo foi escolhido no ano de 2001.

A primeira apresentação das Meninas do Quilombo foi na comunidade quilombola do Castainho, na festa Festa da Mãe Preta, que acontece na segunda semana do mês de maio, isso foi no ano de 2001. A nossa primeira roupa foi feita de amarração, era um tecido fino de cor azul claro e azul escuro, modelado no corpo na hora da apresentação, ganhamos este tecido do líder da comunidade.

Os nossos ensaios aconteciam todos os finais de semana na sede comunitária da comunidade do Castainho, não tínhamos CDs, nem som, nossa primeira dança foi no ritmo de ijéxa, uma música que falava de Amaro Branco, que conseguimos com Márcia do projeto Ateia, uma ONG não-governamental não governamental que veio para a comunidade em 2002.

Com o objetivo de formar jovens críticos, este projeto abordou vários temas como, por exemplo: violência; drogas; adolescentes como sujeito político; direitos sexuais e direitos reprodutivos; cultura popular; escola, estado Estado, igreja e família; gênero, classe e raça; organização social e política.

Fabiana, que também era do projeto, gravou esta música em uma fita de rádio. Quando íamos ensaiar, tínhamos que pegar o som emprestado na casa de José Carlos ou na casa de Maria da Glória, mãe de uma das componentes do grupo e que ficava bastante chateada com as Meninas do Quilombo, o objetivo do grupo de dança sempre foi o resgate da cultura da comunidade.

Na primeira oficina de dança afro no Castainho, em 2001, o professor foi Gilson Santana (Mestre Meia-Noite), de Olinda-PE, passamos uma semana ensaiando com ele, nestas oficinas que acontecem no Festival de Inverno, todas as comunidades quilombolas participam, aqui nós temos seis: Caloête, Castainho, Estivas, Estrela, Tigre e Timbó, no sábado nós apresentamos o que aprendemos durante toda a semana, é feito um desfile pelas ruas principais da cidade, neste desfile os figurinos que foram usados foi foram um forro de cama amarrado no corpo.

Em 2002, Meninas do Quilombo participam de oficina de dança afro, o ano que conhecemos Vilma Carijós (coordenadora de oficina de dança afro), dançarina popular de Olinda – PE, fizemos amizade com ela, nesta oficina tivemos ideia do que era dança, pois não sabíamos direito o que era dança afro, a partir deste ano começamos a procurar mais informações do que era dança afro, foram feitos figurinos para esta oficina e foram doados pela Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco – FUNDARPE, esta era a segunda roupa do grupo, uma saia comprida e um tope.

No grupo, a cada ano que se passava, havia uma mudança; em

2003, foi a vinda do embaixador da África para Castainho, aí fizemos uma apresentação para ele, que ficou muito contente ao nos ver apresentando, nos deu um cachê muito bom, com ele pudemos comprar um som marca CCE e mandar fazer uma roupa de tecido fino de cor azul claro e azul escuro, uma saia pequena rodada e uma blusa de manga cumprida, esta foi a terceira roupa do grupo, que conseguimos com muito esforço, feita por Maria Mendes, cunhada de José Carlos.

Novamente, Meninas do Quilombo participaram da oficina de dança afro, os oficineiros foram Gilson Santana e Vilma Carijós, desta vez, nós da oficina ajudamos a fazer o figurino. A primeira dama da cidade nos deu duas roupas, uma que se parecia com uma roupa de frevo e outra com roupa de reisado, era assim: Uma uma saia de cor azul escuro com umas tiras envolvendo a saia e uma blusa branca, a outra era duas saias, uma de cor branca e outra vermelha florida, e a blusa de cor branca com mangas grandes, ela só nos deu esta roupa porque tinha marcado uma apresentação no Santuário Mãe Rainha, ponto turístico daqui de Garanhuns, além destas roupas ela ofereceu um tratamento dentário a três meninas do grupo que estavam precisando e também nos deu uma maquiagem já usada.

No ano de 2004, participamos da oficina de dança afro, nesta oficina ajudamos a confeccionar os figurinos, uma costureira fez os topes e as saias, nós ficamos com a parte dos adereços.

Em 2005, ao recebermos uma proposta de Tereza Amaral (FUNDARPE), junto com José Carlos Lopes (liderança de Castainho), Vilma Carijós (coordenadora da oficina de dança afro) e Gilson Santana (Mestre Meia-Noite), de integrar percussão e dança, esta proposta recebemos no dia da festa Festa da Mãe Preta, não pensamos duas vezes no assunto, dissemos sim. Durante quatro finais de semana do mês de junho, eles se deslocaram da Cidade cidade do Recife para Castainho/Garanhuns, para fazer este trabalho com a comunidade, com os integrantes do grupo de dança e percussão. Nossa primeira apresentação juntos foi em 09 de julho de 2005, no festival Festival de Inverno de Garanhuns; até então, chamávamos grupo de dança afro e percussão do Castainho Grupo de Dança Afro e Percussão do Castainho. Queríamos outro nome; assim, no dia primeiro de setembro de 2005, tivemos uma reunião e foram citados vários nomes: Arte Quilombo, Raízes de um Povo, Histórias de um Povo, Quilombo da História e Quilombo Axé; em uma votação, foi escolhido Quilombo Axé.

Entretanto, nosso objetivo era maior, não queríamos ficar apenas num mesmo espaço geográfico. No ano de 2006, reencontramos colegas de um projeto chamado Atéia, em um intercâmbio aqui na comunidade, então surgiram vários assuntos e um deles foi sobre o município e comunidades quilombolas que têm verbas para serem investidas em projetos culturais e incentivos a grupos culturais. Quilombo Axé estava precisando de um incentivo, informações sobre seu trabalho, então falamos com Taysa do Cras-Quilombo, tivemos sucesso algumas semanas, houve capacitação de dança afro e percepção rítmica, de outubro de 2006 a janeiro de 2007, com os oficineiros Josimar e Jaques.

Em 24 de julho de 2007, recebemos um convite pelo SESC Garanhuns para uma apresentação e gravação de um DVD, a apresentação saiu bem, mas para o DVD não foi bom, devido à claridade por causa do sol. Na semana da consciência negra, as seis comunidades remanescentes do quilombo foram chamadas para uma oficina de dança afro no SESC, foi neste dia que ficamos sabendo que o SESC tinha interesse de apoiar o grupo; neste mesmo ano, gravamos o nosso DVD no Centro Cultural de Garanhuns.

Em 2008, surge o projeto Xirê/SESC junto com a Assistência Social apoiando o Quilombo Axé, nos reunimos pela primeira vez, no dia 11 de fevereiro desse ano, para falar como seria o projeto, o que significaria. Na reunião, Josimar falou um pouco do projeto e assim iniciamos um procedimento para o espetáculo, nesta reunião tínhamos que de escolher um entre quatro ritmos: Afoxé, Maculelê, Maracatu ou Coco, escolhemos democraticamente o Afoxé. Ficamos nos encontrando dois dias por semana, nas primeiras semanas eram aulas teóricas falando das mitologias dos orixás; no caso dos meninos, era conhecendo os instrumentos que são tocados em um terreiro e aprender sobre eles.

Foram feitos 12 figurinos de base, 07 figurinos para os meninos e 15 figurinos para os orixás, orixá significa guardião da cabeça. Fora os 34 figurinos, também foram comprados 12 pares de facões, 12 cajados, 12 espelhos, 12 odematá, 12 iruechim, que significa espanador, e algumas paramentas para os orixás. Para a percussão, foi comprado agogô, atabaques, congas, xequerê, tambor e caixa.

Depois partimos para a parte prática ensaiando dois dias por semana; como a apresentação já estava marcada, mudamos de dois dias

para ensaiar toda semana, menos nos finais de semana, pois apenas dois dias ensaiando não eram suficientes.

Apresentamo-nos oficialmente no Festival de Inverno de Garanhuns de 2008, na tenda Cultural SESC/Garanhuns, em um sábado, dia 19 de julho de 2008, essa foi a primeira apresentação do espetáculo Orun Ayê, outra apresentação foi, no dia 22, no parque Euclides Dourado, no Festival de Inverno de Garanhuns de 2008. Essas foram as oficiais, mas no início do ano tivemos outras apresentações.

A primeira apresentação do espetáculo Orun Ayê foi na festa Festa da Mãe Preta; como se fosse um ensaio aberto, fizemos uma apresentação na Comunidade Quilombola de Tigre; no dia 20 de setembro de 2008, fizemos a abertura no III Encontro das Comunidades Remanescentes do Quilombos de Garanhuns, em 17 de Novembro novembro de 2008.

Daqui pra frente, o nosso maior sonho é que a gente vá fazer apresentações em todo o Brasil e até internacionalmente e que a gente possa viver só da nossa arte.

ANEXOS

COMPOSIÇÃO DO GRUPO

QUILOMBO AXÉ [2005]

Aline Faustino Miranda	Jaqueline Lopes de Brito
Cíntia Mendes Barbosa	Joseane Silva Lopes
Cleberson Barbosa de Brito	Juliane Silva Lopes
Diana Barbosa de Brito	João Lopes da Silva
Elândia Barbosa de Brito	José Aderi Faustino Miranda
Edivane Lopes Isídio	Jasielle Mendes Ferreira
Erivanilda Lopes Isídio	Liliane Bernardo da Silva
Erivania Lopes Isídio	Luan Bernardo Mendes
Elias Faustino Miranda	Luciano
Filipe Bernardo da Silva Gonçalves	Leandro
Gustavo Bernardo da Silva Gonçalves	Michelle Mendes Ferreira
Grécia Faustino Miranda	Renaldo Lopes Bernardo
	Roberta Mendes

MENINAS DO QUILOMBO [2001]

Aline Faustino Miranda	Joseane Silva Lopes
Cíntia Mendes Barbosa	Juciara Bernado Mendes
Diana Barbosa de Brito	Julienne Silva Lopes
Elândia Maria Faustino	Jasielle Mendes Ferreira
Edivane Lopes Isídio	Liliane Bernardo da Silva
Erivanilda Lopes Isídio	Michelle Mendes Ferreira
Fabiana Isídio	Marleide Barbosa de Brito
Jaqueline Lopes de Brito	Roberta Mendes

QUILOMBO AXÉ [2008]

Aline Faustino Miranda	Ianca Mendes Ferreira
Cíntia Mendes Barbosa	Jaqueline Lopes Brito
Cleberson Barbosa de Brito	Julienne Silva Lopes
Elândia Barbosa de Brito	Joseane Silva Lopes
Edivane Lopes Isídio	João Lopes da Silva
Erivanilda Lopes Isídio	José Aderi Faustino Miranda
Elias Faustino Miranda	Liliane Luciana Bernardo da Silva
Gustavo Bernardo da Silva Gonçalves	Liliane Bernardo da Silva
Grécia Faustino Miranda	Renaldo Lopes Bernardo