



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E SABERES NA
AMAZÔNIA-PPLSA**



FABRÍCIO RODRIGUES DOS SANTOS

**TERRITÓRIO E IDENTIDADE QUILOMBOLA EM TRACUATEUA/PA: HISTÓRIA,
MEMÓRIA E AFIRMAÇÃO CULTURAL.**

**BRAGANÇA-PARÁ
16 de maio de 2017**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E SABERES NA
AMAZÔNIA-PPLSA**

FABRÍCIO RODRIGUES DOS SANTOS

**TERRITÓRIO E IDENTIDADE QUILOMBOLA EM TRACUATEUA/PA: HISTÓRIA,
MEMÓRIA E AFIRMAÇÃO CULTURAL¹.**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, Linha Memórias e Saberes Interculturais, como requisito para obtenção do título de Mestre.

Linha de pesquisa: Memórias e Saberes Interculturais
Orientador: prof. Dr. Salomão Antônio Mufarrej Hage.

**BRAGANÇA-PARÁ
16 de maio de 2017**

¹ As análises e discussões apresentadas neste trabalho de pesquisa foram se configurando a partir da vivência que estabeleci com a comunidade quilombola do Cigano (território maior da pesquisa) e sua localidade chamada de Pontinha. Estes lócus de pesquisa estão localizados no Município de Tracuateua-Pará.

FABRÍCIO RODRIGUES DOS SANTOS

**TERRITÓRIO E IDENTIDADE QUILOMBOLA EM TRACUATEUA/PA: HISTÓRIA,
MEMÓRIA E AFIRMAÇÃO CULTURAL.**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, Linha Memórias e Saberes Interculturais, como requisito para obtenção do título de Mestre.

Conceito: _____.

Aprovado Em: _____/_____/_____.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: _____

Prof. Dr. Salomão Antônio Mufarrej Hage
Universidade Federal do Pará - PPGED/UFPA

Avaliador: _____

Prof^a. Dr^a. Benedita Celeste de Moraes Pinto, Instituição
Universidade Federal do Pará - Campus de Cametá

Avaliador: _____

Prof^a. Dr^a. Georgina Negrão Kalife Cordeiro
Universidade Federal do Pará - PPGED/UFPA

BRAGANÇA-PARÁ
16 de maio de 2017

Dedico esta dissertação aos Moradores da Comunidade Quilombola do Cigano e de sua Localidade chamada Pontinha, os quais abriram as portas de suas casas e acolheram-me muito bem e, sem que percebessem, ofertaram-me a possibilidade de vivenciar, com eles; os desafios da identidade cultural, em especial: Dona Antônia do Socorro de Sousa Pimentel, Sr. Oscimar Hermínio Ribeiro, presidente da Associação Remanescente de Quilombolas do Cigano (ARQUIC), Sr José Luís da Costa; assim como a todos que, direta e indiretamente colaboraram com a realização deste estudo.

AGRADECIMENTOS

A Deus, que me iluminou até aqui e que, com certeza, me fortalecerá até o final, pois, parafraseando Gilberto Gil, continuar com fé eu vou, porque ela não costuma falhar;

À amada esposa, Adriana de Almeida Campos, que compartilhou comigo esta árdua caminhada de pesquisa e de formação;

Ao meu orientador, Prof. Dr. Salomão Antônio Mufarrej Hage, que, com sua experiência, iluminou meus caminhos investigativos percorridos até aqui;

Aos professores, Luís Saraiva e José Guilherme que, também, conduziram-me nesta caminhada;

À professora Norma Cristina que, também, contribuiu com minha jornada acad

Aos meus amigos do mestrado 2015, que trilharam comigo as angústias e os prazeres da formação e da Academia;

Aos membros do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação do Campo da Amazônia – GEPERUAZ, pelas oportunidades vivenciadas nesses dois anos de caminhada;

À Simone Souza que colaborou grandiosamente ao indicar alguns referenciais teóricos importantes para compreensão científica desta dissertação.

À minha amada Família: minha Mãe, meus Irmãos e à minha única irmã, pois todos sempre estiveram e estarão comigo nesta caminhada rumo a novos conhecimentos.

Lista de Figuras

Figura 1: Localização via satélite da Comunidade Quilombola do Cigano / Tracuateua-Pará.....	54
Figura 2: Localização via satélite da Cidade de Tracuateua-Pará.....	55
Figura 3: Localização Cartográfica da territorialidade Bragantina do Estado do Pará	56
Figura 4: Presidente da (Arquic) Associação Remanescente Quilombola do Cigano	62
Figura 5: Casas com delimitação de espaços na Comunidade do Cigano.....	65
Figura 6: Croqui da Comunidade do Cigano (Tracuateua-Pará).....	66
Figura 7: Vice-Presidente da (ARQUIC) Associação Remanescente de Quilombolas do Cigano.....	69
Figura 8: Entrada da localidade chamada de Pontinha, pertencente à área do Cigano	75
Figura 9: Benedito Martins dos santos (Dudu), tem 71 anos de idade e mora há 50 anos na Pontinha.....	76
Figura 10: Senhora Armece dita Gomes dos Santos (Bida), 54 anos.....	77
Figura 11: Imagem de Nossa Senhora dos Remédios da Comunidade do Cigano...	90
Figura 12: Princípios que fortalecem a identidade quilombola do Cigano.....	101
Figura 13: Pesca coletiva, Comunidade Quilombola do Cigano 2016.....	105
Figura 14: Antiga casa de Farinha da comunidade do Cigano.....	108
Figura 15: Nova Casa de Farinha da comunidade do Cigano.....	108
Figura 16: Cecília da costa e silva, 89 anos; moradora da comunidade (nascida/criada), mãe de 9 filhos.....	113
Figura 17: Dona Benedita Amaflor da Costa e Silva, 59 anos, filha de dona Cecília.....	116
Figura 18: Dona Antônia do Socorro de Sousa Pimentel (quilombola da Paraíba).	118
Figura 19: A Corda do Muruti pronta para ser comercializada.....	125
Figura 20: Senhor, José Luís da Costa, 70 anos; produzindo a corda de muruti....	126
Figura 21: Palhas de Muruti recém-tiradas no igapó, a matéria prima de muita expressão para seu José Luís.....	127
Figura 22: Princípios da relação Homem/Natureza.....	129
Figura 23: A segunda fase marca o beneficiamento das Palhas de Muruti.....	131

Figura 24: Senhor José Luís fazendo os primeiros ajustes na palha do muruti.....	132
Figura 25: lugar sob as árvores onde os moradores produzem as cordas de Muruti.....	135
Figura 26: O seu Dudu explicando desde quando trabalha na produção da corda.	136

Lista de Quadros

Quadro 1: Moradores/Colaboradores da pesquisa de mestrado	22/23
Quadro 2: Parecer da Fundação Cultural Palmares (FCP).....	44
Quadro 3: Assentamento da Comunidade Quilombola do Cigano.....	64
Quadro 4: Apresentação das safras segundo os relatos de moradores.....	78/79
Quadro 5: Identificação dos atores envolvidos na produção e na compra da “Corda do Muruti”	134
Quadro 6: Apresenta a estrutura simbólica analisada durante a pesquisa.....	137

Lista de Gráficos

Gráfico 1: Gráfico baseado na Portaria, nº- 28/2016.....	45
--	----

Lista de Abreviaturas e Siglas

- ARQUIC** - Associação Remanescente de Quilombolas do Cigano
- AUREMAT** - Associação dos Usuários da Reserva Extrativista Marinha de Tracuateua
- ADCT** - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
- ABA** - Associação Brasileira de Antropologia
- COPPIR** - Coordenação de Promoção de Políticas de Igualdade Racial
- CEDENPA** - Centro de Estudos e Defesas dos Negros no Pará
- CONAQ** - Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
- CNPq** - Conselho Nacional de Pesquisa Científica e Tecnológico
- CNE**- Conselho Nacional de Educação,
- CONAE** - Conferência Nacional da Educação
- CNE/CEB** - Conselho Nacional de Educação, Câmara de Educação Básica
- CRQs** - Comunidade Remanescente de Quilombos
- DL** - Decreto Legislativo
- DOU** - Diário Oficial da União
- FCP** - Fundação Cultural Palmares
- ITERPA** - Instituto de Terras do Pará
- IN** - Instrução Normativa
- INCRA** - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
- LDBEN** - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
- NAEA** - Núcleo de Altos Estudos da Amazônia
- OIT** - Organização Internacional do Trabalho
- PR** - Programa Raízes
- RTID** - Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
- SECADI** - Secretária de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão
- UFPA** – Universidade Federal do Pará

SANTOS, Fabrício Rodrigues dos. Território e Identidade Quilombola em Tracuateua/PA.: História, Memória e Afirmação Cultural. 2017. 159f. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, Linha Memórias e Saberes Interculturais, como requisito para obtenção do título de Mestre.

RESUMO

Esta pesquisa investigou a trajetória sociocultural, as representações e afirmações no contexto das relações cotidianas dos quilombolas da comunidade do Cigano e de sua localidade mais próxima, chamada “Pontinha”, sobretudo, procurou compreender como estas relações sociais influenciam a realidade contrastante que se agrava cada vez mais no cotidiano desse grupo social e que possivelmente implica na desvalorização dos seus saberes, de seu território e que revela muito sobre a forma como se dá sua interação com outros povos e com a natureza. Nesse contexto, os fundamentos que referenciaram minha inquietação e fortaleceram minhas reflexões surgiram a partir dos seguintes autores: Cardoso (1986), Clifford, (2011), Fernandes (2014), Leite (2000), Marx (2008), Mauss (2003), Simmel (2006), Williams (2011), Weber (1987). Portanto, a investigação teve por finalidade analisar a relação sociocultural dos quilombolas com o seu território no processo de afirmação cultural da comunidade do Cigano, no Município de Tracuateua-PA. Adotou-se, portanto, como percurso metodológico a pesquisa participante, que projeta uma visão integral sobre as ações sociais de vocação popular (Brandão, 2007, p. 53), instrumentos imagéticos (fotos que possibilitaram entender a realidade social da comunidade) e a análise de conteúdo para examinar as narrativas orais de sujeitos: moradores da referida comunidade. “A narrativa oferece leituras plurais e torna possível o aparecimento de outros pontos de vista, requer integração na construção do novo conhecimento, na reconstituição da história” (Nogueira, 2006). Os resultados evidenciaram que a comunidade está certificada pela Fundação Cultural Palmares, mas ainda encontra-se em processo de apropriação do reconhecimento para titulação de seu território, além disso, ainda tem a educação e as práticas de saberes como marco de valor afirmativo, especialmente para os moradores mais velhos que almejam a continuidade de estudos e a profissionalização dos jovens quilombolas. No entanto, as relações da comunidade quilombola com o seu entorno; reveladas nas narrativas dos sujeitos da pesquisa, por um lado, evidenciam o processo de invisibilidade das pessoas dessa comunidade, envolvidas em sociabilidades diversas. Por outro, essas relações fazem emergir processos de afirmação cultural e maior visibilidade quilombola a partir das práticas e saberes desenvolvidos no interior da comunidade. A finalização da pesquisa aponta para a necessidade de maior mobilização dos sujeitos da comunidade pela educação e valorização dos saberes e práticas culturais, com a perspectiva da ampliação da igualdade social.

Palavras-chave: Comunidades quilombolas, Identidade cultural, saberes culturais

SANTOS, Fabrício Rodrigues dos. Territory and Quilombola Identity in Tracuateua / Pa .: History, Memory and Cultural Affirmation. 2017. 159f. Master's thesis presented to the Postgraduate Program in Languages and Knowledge in the Amazon, Line Memories and Intercultural Knowledge, as a requirement to obtain the title of Master.

ABSTRACT

This research investigated a sociocultural trajectory, the representations and affirmations in the context of the daily relations of the quilombolas from Cigano's community and its closest locality, called "Pontinha", above all, we seek to understand how these social relations influence a contrasting reality that grows in the daily life of this social group and that possibly implies in the depreciation of their knowledge, of their territory and that reveals much about their interaction with other folks and how nature takes place. In this context, the foundations that referred to my concern and strengthened my reflections came from the following authors: Cardoso (1986), Clifford, (2011), Fernandes (2014), Leite (2000), Marx, Simmel (2006), Williams (2011), Weber (1987). Therefore The research aimed to analyze the socio-cultural relationship of the quilombolas with their territory, in the process of cultural affirmation at the Cigano's community, in Tracuateua-PA. As a methodological approach, the participant research project, which projects an integral vision about social actions of popular vocation (Brandão, 2007, p.53), imaging instruments (pictures that make possible to understand the social reality of the community) and the Content analysis to examine the oral narratives of the subjects: residents of the community. "The narrative offers plural readings and makes possible the appearance of other points of view, requires integration in the construction of new knowledge, in the reconstitution of history" (Nogueira, 2006). The results showed that the community is certified by the Palmares Cultural Foundation, but it is still in the process of appropriating the recognition for titling its territory, besides, it still has education and knowledge practices as an affirmative value framework, especially for the older residents who seek the continuity of studies and the professionalization of young quilombolas. However, the relations of the quilombola community with their surroundings revealed in the subjects' narratives of the research, on the one hand, evidence the process of invisibility of the people from this community, involved in various sociabilities. On the other hand, these relations give rise to processes of cultural affirmation and increase the quilombola visibility based on the practices and knowledge developed in the community. The conclusion of the research shows the need for greater mobilization of the subjects from the community by education and appreciation of cultural knowledge and practices, with the perspective of expanding social equality.

Keywords: Quilombola communities, Cultural identity, cultural knowledge

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
PERCURSO TEÓRICO METODOLÓGICO DA PESQUISA	20
CAPÍTULO I	
1- CONTEXTUALIZANDO A QUESTÃO QUILOMBOLA NO BRASIL E NO ESTADO DO PARÁ	27
1.1- A presença dos quilombolas na legislação e na educação brasileira.....	37
CAPÍTULO II	
2- A COMUNIDADE CIGANO: TERRITÓRIO MAIS AMPLO DA PESQUISA	54
2.1- Reconhecimento e titulação como quilombolas.....	64
2.2- A comunidade cigano sob o olhar etnográfico.....	66
2.3- A pontinha: localidade onde o estudo se desenvolveu.....	75
CAPÍTULO III	
3- A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA A PARTIR DA MEMÓRIA E DO TRABALHO	81
3.1- Memórias femininas na construção de novos valores.....	84
3.2- Sobre a noção de território e identidade.....	101
3.3- História de vida dos moradores e suas visões sobre a comunidade.....	113
3.4- Uma tensão entre olhares: da invisibilidade à afirmação social na produção da “corda de muruti”.....	119
4- CONSIDERAÇÕES À LUZ DE REFLEXÕES	142
REFERÊNCIAS	144/151
ANEXOS	152/159

INTRODUÇÃO

Esta dissertação intitulada “Território e Identidade quilombola em Tracuateua/Pa.: história, memória e afirmação cultural” insere-se na temática da territorialidade e afirmação cultural quilombola, sobre a qual reside a delimitação do lócus da pesquisa, que se desenvolveu na Comunidade Quilombola do Cigano, localizada a 6 km do centro comercial do município de Tracuateua, na mesorregião bragantina (Costa Atlântico/Nordeste), na região Nordeste do Estado do Pará, norte do Brasil.

Diante dos aspectos analisados, urge uma inquietação quanto à temática em questão, visto que o estudo realizado transita por meio das Memórias e Saberes dos moradores dessa comunidade e trava constante diálogo com minha experiência científica e como educador que sou por formação básica e superior, cuja trajetória inclui experiências no campo e na cidade, uma vez que desde 2002, venho acompanhando o percurso sócio-histórico de famílias de comunidades tradicionais ou de agricultores familiares que necessitam de uma atenção mais específica; portanto, para pôr em evidência suas peculiaridades em meio ao reconhecimento interno e externo à comunidade, como sujeitos de direitos e de mudanças. Diga-se de passagem que são tais fatores que vêm implicando em novas assimilações no interior da comunidade, ou melhor, das comunidades ditas tradicionais.

Quando decidi cursar a Pós-Graduação em nível de mestrado, intencionava acrescentar à minha formação mais um norte acadêmico de conhecimentos e reconhecimento que ampliasse e qualificasse minha compreensão sobre as populações tradicionais e, principalmente, sobre a identidade negra, discutida nesta pesquisa. Nesse aspecto, posso salientar as tensões evidenciadas por Hall (2003) durante sua discussão acerca da identidade negra; por assim dizer que, de certa forma, é “atravessada por outras identidades, como: de gênero e orientação sexual”

A política identitária essencialista aponta para algo pelo qual vale lutar, mas não resulta simplesmente em libertação da dominação. Nesse contexto complexo, as políticas culturais e a luta que incorporam se trava em muitas frentes e em todos os níveis da cultura, inclusive a vida cotidiana, a cultura popular e a cultura de massa. (Hall, 2003. P.12).

A partir da perspectiva do mestrado, minha intenção foi pôr em evidência as demandas da comunidade quilombola do Cigano, fundamentalmente no sentido de políticas de ações afirmativas, isto é, de políticas de reparações, e de

reconhecimento e valorização de sua história, cultura e identidade. Bem como preconiza Hall (2003), o cotidiano não pode e nem deve ser visibilizado por um único viés, ele deve dizer mais que um simples fato de libertação. Assim, ressaltado para essa investigação; o seguinte problema: como o entorno da Comunidade do Cigano influencia a realidade contrastante que se agrava cada vez mais no cotidiano desse grupo social e que implica na desvalorização dos seus saberes, de seu território e que revelam muito sobre as formas como se dão sua relação com outros povos e com a natureza?

O estudo dos saberes produzidos no cotidiano social quilombola, nesta perspectiva, está no centro dos debates sobre a formação identitária e afirmação cultural do povo da comunidade e, isto certamente contribui para o reconhecimento da construção de novas práticas, as quais tornam-se ponto de partida para a reflexão sobre a territorialidade da comunidade. Diante disso, esta pesquisa tem o seguinte objetivo geral: Analisar a relação sociocultural da comunidade com o entorno no processo de afirmação cultural dos quilombolas residentes na comunidade do Cigano, no Município de Tracuateua-PA.

E, como objetivos específicos:

- Analisar as práticas e saberes desenvolvidos e que circulam na comunidade, discutindo as questões relativas ao processo de visibilidade ou invisibilidade sociocultural desse grupo social;
- Caracterizar o perfil da comunidade quilombola do Cigano no contexto do Município de Tracuateua;
- Identificar as representações construídas pelos quilombolas a partir de sua trajetória e sua comunidade;
- Identificar as vivências e os desafios da comunidade quilombola do Cigano quanto às: relações institucionais; interações com pares, relações culturais, participação política, agenda de sociabilidade e lazer.

Esse processo foi de grande importância para mim, posto que o mestrado direcionou-me a tratar de questões referentes à Comunidade Quilombola, no que diz respeito ao território, à situação sócio-histórica dos moradores e as suas formas de afirmação sociocultural, questões essas importantes para o entendimento das perspectivas que esta pesquisa nos permitiu identificar na Comunidade do Cigano e

em sua localidade, chamada Pontinha². No entanto, a compreensão respectivamente das perspectivas Social, Econômica e Cultural e, conseqüentemente, as afirmações produzidas nessas três esferas tornam-se fatores contribuintes para o regimento das reflexões realizadas à luz da realidade oriunda do panorama sócio-econômico-cultural deste lócus de pesquisa. A análise dos aspectos identificados é importante, principalmente quando são analisados no sentido de que servem de aporte para o alcance do objetivo principal desta dissertação.

Para isso, apresento; por um lado, um estudo de cunho etnográfica da Comunidade Quilombola do Cigano, focando a localidade da Pontinha; que pautou os diversos aspectos relacionados à Comunidade: localização, constituição (origem e formação), sua denominação, as manifestações culturais, o processo de reconhecimento do Cigano como comunidade quilombola e o processo de titulação da terra como território quilombola; sendo que este último ainda está sob processo perante os órgãos competentes do Estado. Por outro lado, descrevo aspectos da Comunidade com relação à infraestrutura, ao perfil das famílias, aspectos culturais, educacionais, econômicos e, sobretudo, as práticas e saberes que se estruturam e resistem ao longo dos tempos. Todavia, esses aspectos estão ligados à visão que os próprios sujeitos têm dessa realidade vivida no cotidiano do espaço físico do Cigano.

Certamente, essa pesquisa suscitou, em mim, a necessidade de retomar e atualizar minhas compreensões sobre as práticas culturais de populações tradicionais, por conta das dificuldades que surgiram durante a pesquisa de campo. Para além disso, identifico a Pós-Graduação (mestrado) como uma ferramenta que se estrutura no exercício do tripé: ensino, pesquisa e extensão e; por isso, visualizo a necessidade e riqueza de detalhes da cultura como grande aliada na estruturação de um currículo que a incorpore, sobremaneira, como princípio educativo e ao mesmo tempo como marco “*difusor*” (Laraia, 1986, p.105) de identidade cultural na Amazônia.

Ao longo de todos os percursos acadêmicos envolvidos para analisar a “*construção social da identidade cultural da Amazônia*” (Salles, 2005, p. 93), aliás, advém de minha trajetória educacional voltada para os saberes, signos e símbolos

² A Pontinha é a localidade que, mesmo estando um pouco mais afastada do centro da comunidade maior que é o Cigano, cerca de 1 km; também está territorialmente conectada à área que pretende receber titulação pelo Estado; além disso está assistida pela Associação Remanescente de Quilombolas do Cigano.

construídos a partir da visão dos próprios sujeitos em movimento. Por isso, mais uma vez enveredei pelas vicissitudes, estradas, e caminhos da comunidade do Cigano e da (Pontinha) para estudar as formas com que os sujeitos dessa comunidade buscam compreender a própria identidade, ocupar seu próprio território e também reconhecê-lo como quilombola, haja vista que a comunidade está vivendo tempos de visibilidade quanto a sua origem, seus aspectos culturais e econômicos; fato que está relacionado ao tempo das narrativas marcadas pelas pessoas que colaboraram com esta dissertação.

Ressalto que, antes de iniciar minha jornada pela comunidade e estabelecer contatos mais específicos com os sujeitos da pesquisa, procurei aprofundar teoricamente os fundamentos que referenciaram minha inquietação e tentei conectá-los com fatos reais observados durante as visitas, deste modo, formulei reflexões a partir dos seguintes autores: Cardoso (1986), Clifford, (2011), Fernandes (2014), Leite (2000), Marx (2008), Mauss (2003), Simmel (2006), Williams (2011), Weber (1987).

Partindo da perspectiva da aproximação com o lócus da pesquisa, deixo claro que meu primeiro contato com a comunidade quilombola do Cigano ocorreu no ano de 2012, quando fui convidado, por alguns professores da rede municipal de Tracuateua, para participar de um dos eventos da Associação Remanescente de Quilombolas do Cigano, que pautou o dia “Consciência Negra”; quando conheci a comunidade e, a partir de minhas indagações elaborei uma proposta de estudo de caso, e após realizar outras visitas, a fim de recolher dados preliminares sobre o contexto histórico, político e sociocultural, principalmente voltados para a precariedade da educação no interior da comunidade. Inicialmente minha intenção era investigar a relação social entre os próprios quilombolas dentro e fora da comunidade, mas isso empregaria um tempo muito longo para o desenvolvimento da pesquisa.

Conforme as visitas foram se intensificando e os diálogos se ampliavam com as percepções dos sujeitos, mais informações foram recolhidas e, assim, surgiu a proposta de investigar a história, memória e a cultura dessa comunidade. Para sinalizar a questão da cultura, é válido lembrá-la por meio da reestruturação de novas relações.

A cultura não apenas representa a sociedade; cumpre também, dentro das necessidades de produção do sentido, a função de reelaborar as estruturas

sociais e imaginar outras novas. Além de representar as relações de produção, contribui para a sua reprodução, transformação e para as criações de outras relações. (Canclini, 1983, P.29/30).

Essa afirmação é necessária posto que a cultura não pode ser vista como um fato isolado, mesmo que apresente determinantes específicos. Além disso, esse processo enfatiza a construção e valorização do pensamento oposicionista em relação às atuais formas que determinam o elitismo cultural como se fosse o único modelo a ser seguido e disseminado. Para essa análise, Williams (2011), faz referência precisa sobre a valorização da herança do pensamento oposicionista, visto que sua construção é capaz de responder às modificações do modo de vida que marcam a segunda metade do século XX. Além do mais, contrapõe-se à visão elitista assegurando-se de que a cultura não é a organização simbólica dos significados e valores de uma determinada sociedade, sendo, portanto, patrimônio de todos.

Para corroborar com os pressupostos teóricos, a pesquisa investigativa, aqui; passa a exercer o papel de instrumento questionador sobre o processo de desenvolvimento das famílias e de seus modos de vida; a forma como a realidade social é repensada e reordenada e como os fatores externos a envolve, assim como todas as suas formas de aplicação, de certo modo a econômica e a de produção. Entretanto, a própria comunidade necessita de maior atenção para desenvolver suas próprias formas de ação e interação diante dos fortes fatores ideológicos presentes na sede Municipal, assim como os desenvolvidos na região Nordeste do Estado do Pará.

Esta relação não ocorre por acaso e nem por conta deste estudo, mas torna-se o reflexo de um Conceito de Quilombolas que ganhou novo marco jurídico após a Constituição de 1988, por esse fator determinante; é importante não esquecer que as famílias quilombolas lutam para assegurar e reconhecer sua presença como categoria de direito funcional e social diante das relações interculturais que firmam a transitoriedade político-cultural da região nordeste do Pará. Isto é, certamente, um fator fundamental para o estabelecimento e organização do movimento quilombola, que, a partir da valorização de sua identidade étnica, reivindica o direito à terra, às políticas públicas: educação, saúde, transporte e habitação de qualidade e, principalmente, o respeito e a valorização dos saberes e traços culturais tradicionais.

Contudo, são poucas as comunidades e/ou famílias que alcançaram esses direitos no Brasil.

No sentido de um processo identitário, intercultural e político, pode-se considerar a defesa desse segmento social segundo a análise de Fernandes (2014, p.47).

Os paradigmas representam as visões de mundo, que contêm interesses e ideologias, desejos e determinações que se materializam através de políticas públicas nos territórios de acordo com as pretensões das classes sociais. Através do recurso paradigmático, os cientistas interpretam as realidades e procuram explicá-las. Para tanto, eles selecionam um conjunto de constituintes como elementos, componentes, variáveis, recursos, indicadores, dados, informações etc., de acordo com suas perspectivas e histórias, definindo politicamente os resultados que querem demonstrar.

Os paradigmas são construções que pressupõem relações de poder e utilizam-se do embate de ideias, mas não a desvalorização de políticas de reparações. Por isso, os direitos adquiridos não podem ser percebidos como meros preceitos de valor cultural nem, tão pouco político, todavia, socialmente práticos e juridicamente pautados nos autos de processos constitucionais.

Dessa maneira, na perspectiva de compreender e explicar, de modo adequado como os quilombolas estão se afirmando sócio culturalmente e fazendo parte da afirmação territorial e simbólica do Município de Tracuateua-Pa.; esse estudo está organizado em três etapas a seguir:

A primeira etapa apresenta a fundamentação teórica que foi desenvolvida sobre o contexto da questão quilombola no Brasil, a fim de compreender a presença e a importância dos quilombolas na legislação brasileira e, nesse contexto descrever o território quilombola no estado do Pará e suas relações frente ao processo de educação brasileira.

A segunda etapa está baseada na apresentação social e territorial da comunidade do cigano: território mais amplo da pesquisa, sua trajetória e representações. Contudo, evidencio o reconhecimento e a certificação como quilombolas segundo a Fundação Cultural Palmares; e, orientando-me pela perspectiva etnográfica, abordo a presença de uma localidade chamada Pontinha, onde, mais especificamente, o estudo se desenvolveu, levando em consideração o cotidiano dos moradores: suas atividades e práticas socioculturais e ambientais.

A terceira etapa, de caráter mais específico e analítico, travo uma discussão sobre a construção identitária da comunidade a partir da memória e do trabalho e, para isto, utilizei-me dos dados da história de vida dos moradores e suas visões

sobre a comunidade, a fim de analisar as relações e interações quilombolas mediante o processo de (in)visibilidade social (Oliveira, 2008), o qual descrevo em minha experiência, inclusive, isto fica latente por meio da análise dos conteúdos das narrativas obtidas com os moradores da comunidade do Cigano e da Pontinha.

Nas considerações finais, apresento reflexões conclusivas do estudo realizado a partir das narrativas analisadas sob a perspectiva dos autores que corroboraram na compreensão dos fatores sócio-históricos que envolvem a comunidade, os moradores e, afinal, o processo de afirmação cultural. Em seguida disponibilizo as Referências bibliográficas e os elementos Pós-textuais (Apêndices e anexos), assim como Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

PERCURSO TEÓRICO METODOLÓGICO DA PESQUISA

Esta pesquisa foi desenvolvida no âmbito da Universidade Federal do Pará, durante a efetivação do curso de mestrado, no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia-PPLSA, seu lócus de investigação foi uma comunidade quilombola, chamada Cigano, pertencente ao Município de Tracuateua-Pará.

A metodologia utilizada possibilitou o levantamento de vasto material de fonte oral em diversos instrumentos (áudio, áudio-vídeo, texto transcrito) e imagéticos (fotos que expressam a realidade social da comunidade), além de artigos científico-acadêmicos.

O percurso metodológico envolveu um processo dialógico com os participantes na reunião das fontes orais, assim como para as respectivas autorizações e as possibilidades de seu uso em diferentes contextos de produção do conhecimento. Além disso, buscou assegurar a construção de novas fontes de saberes, sem, contudo, desconsiderar a história vivida e os registros cotidianos que só podem ser narrados pelos próprios sujeitos (moradores) que viveram, sentiram e/ou sentem até onde as mudanças sociais foram ou são positivas para suas vidas.

Pela construção de fontes e documentos, registrar, através das narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações sobre a história em suas múltiplas dimensões: factuais, temporais, espaciais, conflituosas, consensuais. Não é, portanto, um compartimento da história vivida, mas, sim, o registro de depoimentos sobre essa história vivida. (Delgado, 2006, p.15-16)

As potencialidades dessas fontes são de cunho qualitativo, visto que bebe na fonte da memória como requisito fundamental nas áreas de conhecimento histórico, antropológico e sociológico. Segundo Jacques Le Goff (1994), a memória é a propriedade de conservar certas informações, propriedade que se refere a um conjunto de funções psíquicas que permite ao indivíduo atualizar impressões ou informações passadas, ou reinterpretadas com olhar voltado para o passado. O estudo da memória passa da Psicologia à Neurofisiologia, com cada aspecto seu interessando a uma ciência diferente, sendo a memória social um dos meios fundamentais para se abordar os problemas do tempo e da História. Como se pode entender “*Situa-se no terreno da contrageneralização e contribui para relativizar conceitos e pressupostos que tendem a universalizar e a generalizar as experiências humanas*” (Delgado, 2006, p. 180). Pois, ouvir histórias de vida é, certamente, compartilhar o refazer da história e reestruturar a interação entre a experiência pessoal e as implicações da própria história coletiva, ou melhor, esse processo desdobra-se sobre o que foi vivido, testemunhado, pensado e repensado pelos quilombolas.

Neste sentido, o primeiro passo para encaminhar a pesquisa de campo, foi dialogar com os atores sociais que vêm desenvolvendo suas práticas tradicionais junto ao contexto da comunidade (o local) e seu entorno (o espaço fora da comunidade). Esse diálogo com os moradores da comunidade, tal como ocorreu com os representantes da Associação Remanescente de Quilombolas do Cigano (ARQUIC) contribuiu para a tomada de decisão e proposição da pesquisa científica. Foi esse processo que dinamizou a forma como deveriam acontecer as entrevistas e o que deveria ser identificado nas falas de cada sujeito.

O segundo passo consistiu em delimitar os atores a serem entrevistados na pesquisa, para isso, contamos com as narrativas de moradores mais antigos da comunidade (destacam-se pessoas: homens e mulheres com mais de 50 anos); e alguns jovens os quais se dispuseram a contribuir com os procedimentos metodológicos da gravação das entrevistas – estas foram identificadas como do tipo temático e incluindo a trajetória de vida dos entrevistados – que; segundo Delgado (2006, p. 21) são documentos produzidos, portanto, que têm nas lembranças o principal suporte para “reconstituição de versões, representações e interpretações sobre a história”. Além disso, foram realizadas rodas de conversa com jovens da comunidade para que fosse registrada a visão destes sobre sua história como

quilombola em pleno século XXI. Desse modo, após a concordância assinada por meio de termo de livre esclarecido, passou-se a conhecer nominalmente alguns destes grandes colaboradores:

Quadro 1: Moradores/Colaboradores da pesquisa de mestrado

1- Oscimar Hermínio Ribeiro, 67 anos, primeiro presidente da Associação Remanescente de Quilombolas do Cigano (ARQUIC). Sempre morou na comunidade do Cigano.
2- Antônia do Socorro de Sousa Pimentel, 55 anos, vice-presidente da ARQUIC, moradora do Cigano.
3- José Luís da Costa, 71 anos; morador da comunidade da pontinha há 42 anos, é natural da região de campos de Tracuateua.
4- Benedito Martins dos Santos (Dudu), 71 anos, morador da comunidade da Pontinha há 50 anos (considerado como o maior fabricante de corda de muruti e também o mais antigo produtor e revendedor deste produto na comunidade)
5- Armece dita Gomes dos santos (Bida), 54 anos (sempre morou na comunidade da pontinha), também é uma artesã que produz a “Corda do Muruti”.
6- Leonor Araújo da Silva, 66 anos de idade (esposa do mestre Pocoró), moradora do Cigano.
7- Antônia da Costa Gomes, 74 anos, nascida, criada e casada na comunidade do Cigano.
8- Eli da Costa Gomes, 38 anos, filha de dona Antônia Gomes, moradora do Cigano.
10- O senhor, Manuel Gomes da Costa “mestre Pocoró”, 65 anos, nascido e criado na comunidade do Cigano.
11- Emily Fabiane da Costa Gomes, 16 anos, filha de dona Eli da Costa Gomes, moradora do Cigano
12- Manuel Gomes da Costa Júnior, 34 anos; filho do mestre Pocoró, morador do Cigano.
13- Antônio Silva da Costa, 31 anos; filho do mestre Pocoró, morador do Cigano.
14- Cosmo da Costa Gomes, 32 anos; filho de dona Antônia Gomes, morador do Cigano.
15- Manuel Ananias, 63 anos; morador do Cigano.
16- Cecília da Costa e Silva, 89 anos; moradora da comunidade do Cigano

(nascida/criada), mãe de 9 filhos.
17- Benedita Amaflor da Costa e Silva, 59 anos, filha de dona Cecília; moradora do Cigano.

Fonte: Fabrício Santos (Arquivo pessoal, 2015/2016)

Ainda nesse contexto metodológico, o processo de investigação que ocorreu por meio de história oral, não poderia deixar de lado as intenções não somente científicas, mas, sem dúvida, as abordadas pelos entrevistados quanto a suas práticas culturais e as suas percepções do próprio lugar. Além disso, é necessário entendermos a narrativa oral como estratégia de comunicação de experiências vividas pela história e a partir da história que influencia e reconstitui a realidade social dos sujeitos entrevistados. Dessa forma, a narrativa é compreendida, neste estudo, como um meio, na interação entre “memória e história oral” (ERRANTE, 2000), que possibilita novos conhecimentos e expressões na reconfiguração da história individual e coletiva. Para tanto, constitui-se em uma forma de materialização do dizer, sendo a narração o próprio dizer, ou seja, a arte de dizer, de contar. A narrativa é uma “[...] maneira de fazer textual, com seus procedimentos e táticas próprias” (CERTEAU, 2011, p. 141); de modo inegável, tal fazer contribui para o reconhecimento de elementos característicos de um lugar, que podem determinar a época de transformações, os avanços e conquistas engendradas por um grupo social.

Por um lado, portanto, esta pesquisa foi efetivada sob uma visão sociocultural, assim, caracterizando-se metodologicamente como: de inspiração etnográfica, participante, com abordagem qualitativa e fonte de história oral. No entanto, podemos melhor definir cada aspecto metodológico especificamente:

➤ Como caráter etnográfico, posso considerar o significado que os fatos assumem frente às ações e eventos para as pessoas ou os grupos estudados, pois esses aspectos podem ser compreendidos pela linguagem ou pelas práticas sociais que resistem ou se afirmam no cotidiano das famílias. Essa metodologia de pesquisa impõe determinados cuidados e suportes durante a coleta de informações; bem como o que define Malinowski:

Como sempre, só se pode ter êxito através da aplicação sistemática e paciente de algumas regras de bom-senso assim como de princípios científicos bem, conhecidos, e não pela descoberta de qualquer atalho

maravilhoso que conduza ao resultado desejado, sem esforços e sem problemas (1978, p. 20).

De fato, manter os cuidados necessários para não haver uma confusão entre as incursões e os diálogos com os quilombolas; não foi tarefa fácil, todavia vislumbrei estabelecer o máximo possível o contato íntimo com suas atividades e relações presentes no espaço cotidiano do povo da comunidade do Cigano. Mas o que significa contato íntimo? Na verdade, para os etnógrafos significa mais uma forma estratégica que o pesquisador assume na pesquisa de campo para “estabelecer um caráter natural de plena harmonia com o ambiente que o rodeia” (Malinowski, 1978) e assim descrever com mais riqueza de detalhes todos os fenômenos e as regularidades culturais da comunidade.

➤ Como caráter participante, considera-se o envolvimento do investigador nas atividades do grupo e também a colaboração do grupo no decorrer do estudo. Brandão (2002), assegura ser necessário aprender com a prática, com a teoria que se desvela no olhar, nos rostos, nas expressões e linguagens com que os conflitos se representam, sobre os quais como pesquisador e cidadão desejo investigar e descrever dentro do processo em transformações. No entanto, a transformação é lenta e não depende da ação efetiva da pesquisa. A pesquisa em si cumpre o papel analítico das situações que se revelam; além disso, serve de marco para a intervenção do pesquisador no cotidiano da comunidade a ser estudada.

A pesquisa participante deve ser pensada como um momento dinâmico de um processo de ação social comunitária. Ela se insere no fluxo desta ação e deve ser exercida como algo integrado e, também, dinâmico (Brandão e Borges, 2007, p.53)

➤ Como abordagem qualitativa, posiciono-me sob o aspecto da qualidade dos fatos recolhidos e da importância dos eventos para elucidar problemas sobre os sujeitos da pesquisa. Para Minayo & Sanches (1993) esse tipo de abordagem evidencia a aproximação do sujeito com o objeto investigado, buscando análises acerca da realidade mediante ao método e as técnicas de investigação escolhidas. Nesse caso, Moreira (2003, p.24) afirma que o pesquisador “qualitativo” também transforma dados e eventualmente faz uso de sumários, classificações e tabelas, mas a estatística que usa é predominantemente descritiva “Ele não está preocupado em fazer inferências estatísticas, seu enfoque é descritivo e interpretativo ao invés de explanatório ou preditivo”. Nesta abordagem, o pesquisador deve primar pelos fatos

ligados diretamente ao cotidiano das pessoas, suas ações e reações diante dos desafios apresentados no decorrer das abordagens in loco.

➤ Como fonte de história oral, destaco o significado que as narrativas apresentam para a elaboração de novas reflexões a partir da realidade e das percepções suscitadas pelos sujeitos em consonância com suas práticas, histórias pessoais e coletivas que desvelam cada vez mais os seres ou os grupos estudados. “A história oral inscreve-se entre os diferentes procedimentos de métodos qualitativo, principalmente nas áreas do conhecimento histórico, antropológico e sociológico” (Delgado, 2006, p.18). Este procedimento nos conecta aos fatos divergentes ou convergentes vividos pelos sujeitos, que podem, ao mesmo tempo, estar relegados a uma visão estanque do ponto de vista da valorização da própria trajetória histórica e social.

A história oral é um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar, através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações sobre a História em suas múltiplas dimensões: factuais, temporais, espaciais, conflituosas, consensuais. Não é, portanto, um compartimento da história de vida, mas, sim, o registro de depoimentos sobre essa história vivida. Delgado (2010, p.15)

Portanto, ao me interessar pelo método de história de vida dos sujeitos, precisei selecionar a forma adequada para recolhimento de dados e, sobretudo, evidenciar a importância destes durante as reflexões estabelecidas nas etapas deste trabalho de pesquisa. Logo, a escolha dos sujeitos foi intencional e teria que justificar o porquê de se enveredar pela perspectiva da memória; por isso, essa escolha foi feita através dos seguintes critérios metodologicamente analisados:

- ❖ Gênero – Homens, Mulheres e jovens da comunidade do Cigano e da Pontinha.
- ❖ Faixa Etária – moradores acima de 16 anos; Idosos, acima de 50 anos, alfabetizados ou não; integrantes do grupo estudado durante a descrição da pesquisa de campo.
- ❖ Tempo de Vivência na comunidade – maior tempo de permanência e vivência na comunidade quilombola, a fim de que fosse possível descrever, com maior riqueza de detalhes, o relato dos sujeitos e de seus saberes e práticas cotidianas, sociais e culturais.

A análise dos conteúdos, expostos nesta dissertação, chamam nossa atenção para duas vertentes levantadas durante o que foi vivenciado com os sujeitos.

De acordo com os procedimentos e técnicas utilizados durante a investigação foi possível identificar que há uma espécie de defesa sócio-psicológica do processo de afirmação como “ser” social e não como “objeto” social, bem como o fora realizado ao longo do percurso da história dos negros e negras no Brasil. Desse modo, afigura-se primariamente a autoafirmação como quilombola, visto que meu fundamento parte da visão e da compreensão dos sujeitos acerca do processo de reconhecimento que ocorreu, em maio de 2013, através da certificação do território como remanescente de quilombolas.

A segunda é a afirmação cultural e a valorização dos saberes e práticas tradicionais quilombolas que os sujeitos deixam bem claro que não gostariam de ver desvalorizados; nem pelos jovens e nem pela presença de novos conhecimentos que circulam na comunidade.

Esse processo todo demonstra a forma como os moradores resistem e lutam para assegurar condições necessárias ao pleno desenvolvimento coletivo da comunidade. Além disso, os suportes metodológicos (científicos, neste caso) corroboram para que os conhecimentos acadêmicos possam assimilar os saberes, os costumes, as tradições de determinados povos e, confrontá-los aos aspectos defendidos pelas diversas ciências; mais ainda, pressuponho que a partir de outros conhecimentos, a Universidade deve corrigir as lacunas deixadas ao longo da história.

CAPÍTULO I

1. CONTEXTUALIZANDO A QUESTÃO QUILOMBOLA NO BRASIL E NO ESTADO DO PARÁ.

Nesta sessão, abordo o aspecto de que o panorama social e histórico das comunidades quilombolas no Brasil suscita contextos que norteiam a estrutura sociocultural dos grupos que estão em constante relação e interação dentro de uma mesma luta em função da questão da identidade e da territorialidade quilombola. Essa luta demarca as convicções e ações em função de políticas identitárias concretas capazes de perpetuar o simbolismo cultural das comunidades quilombolas existentes no Brasil.

A política identitária essencialista aponta para algo pelo qual vale lutar, mas não resulta simplesmente em libertação da dominação. Nesse contexto complexo, as políticas culturais e a luta que incorporam se trava em muitas frentes e em todos os níveis da cultura, inclusive a vida cotidiana, a cultura popular e a cultura de massa (Hall, 2003, p.12).

Portanto, nesse parâmetro, pode-se entender que as comunidades quilombolas são grupos sociais cuja identidade étnica os distingue do restante da sociedade; desta forma, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) define as comunidades quilombolas como “grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar”. Ainda segundo essa definição, a constituição das comunidades ocorre a partir de uma grande diversidade de processos, tanto durante a vigência do sistema escravocrata, posto que por mais de 300 anos subjugou negros trazidos da África para o Brasil, quanto após a abolição no século XIX, enfrentando as desigualdades que se arrastam até o presente século ou, pelo menos, a forma como as conhecemos. (Programa Brasil Quilombola, 2007)

Sua identidade se define pela existência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da comunidade enquanto grupo. Trata-se, portanto, de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados. (p.11)

As comunidades quilombolas se caracterizam pela prática do sistema de uso comum de suas terras, concebidos por elas como um espaço coletivo e indivisível que é ocupado e explorado por meio de regras consensuais aos diversos grupos familiares que compõem as comunidades, cujas relações são orientadas pela solidariedade e ajuda mútua. Historicamente, essas relações são marcos balizares

no processo de identificação e afirmação das comunidades quilombolas no Brasil, além disso, o próprio panorama jurídico a partir de 1980 direciona as reflexões para uma nova percepção sociocultural sobre o aspecto conceitual dos quilombolas no Brasil e garante o ajuizamento de novas formas de se entender a realidade quilombola dentro de um paradigma pós-colonial³.

Dessa forma, a definição normativa do conceito de quilombo que é veiculada também no Decreto nº 4.887 de 2003, ganha mais representação; pois

Consideram-se remanescentes das comunidades de quilombo, para fins deste decreto, os grupos étnico-raciais, segundo os 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.

Vê-se que o conceito de quilombo, elencado neste decreto, atualiza a visão sobre o grupo étnico-racial e, também, afirma uma categoria que mantém aspectos tradicionais voltados à relação de sociabilidade e solidariedade entre seus integrantes. Esse novo paradigma contraria não somente a história, mas também questiona a forma negativa como a literatura reconhecia o quilombo, ou seja; o quilombo, por muito tempo, foi descaracterizado por ser um lugar de refugiados, rebeldes e “marginais” (Almeida, 2002 apud Programa Brasil Quilombola, 2007, p.13).

De acordo com esses aspectos constitucionais, o conceito de remanescentes das comunidades de quilombo ganha visibilidade e encorpa cada vez mais, pois isto é coerente, à medida que fazemos uma reflexão à luz do Art. 68º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal, quando refere-se

Aos indivíduos, agrupados em maior ou menor número, que pertençam ou pertenciam a comunidades, que, portanto, viveram, viviam ou pretendam ter vivido na condição de integrantes delas como repositório das suas tradições, cultura, língua e valores, historicamente relacionados ou culturalmente ligados ao fenômeno sociocultural quilombola.

Por essa razão, esse entendimento nos leva, portanto, a pensar em um novo paradigma sobre a realidade social de famílias quilombolas no Brasil e em uma “releitura do conceito quilombola” (Frantz Fanon, 2008) que por muito tempo

³ Frantz Fanon é considerado um autor-chave na constituição do pensamento pós-colonial. Suas obras e sua militância em movimentos anticoloniais são reconhecidas como um testemunho de luta contra as mais diferentes formas de opressão perpetradas pelo colonialismo, particularmente o racismo, categoria que, como veremos, é central a todo e qualquer teórico decolonial. Fanon costuma também ser apresentado como precursor dos estudos pós-coloniais e suas ideias, segundo Lewis Gordon (2008, p. 12), “estimularam obras influentes no pensamento político e social, na teoria da literatura, nos estudos culturais e na filosofia”.

perpetuou uma etnia desqualificada, invisibilizada, desigual e sem acesso aos verdadeiros valores sociais estabelecidos pela Constituição Brasileira. Pois esse legado firmava-se ao longo dos anos não porque a história o queria assim, mas porque o próprio Brasil tem no âmago de sua história o tráfico e o comércio de africanos e africanas escravizados (Salles, 2005). Foi, contudo, o país que mais importou escravos e, para além disso, foi aquele que por último aboliu legalmente a escravidão. Portanto, o resultado desse processo confirma que cerca de 40% dos africanos escravizados tiveram como destino o Brasil (Programa Brasil Quilombola, 2007, p. 11), no qual foram dispersos pelas regiões em que se fazia necessária a presença de mão-de-obra barata. Ressalto que, durante esse período, o Brasil se apresentava como país em crescimento territorial e dispunha de riquezas naturais e, por isso, os líderes da época solicitavam grande número de mão-de-obra barata para essas regiões.

Podemos inferir dessa porcentagem que, desde o início do sistema escravista e colonialista, foram formados quilombos em todas as regiões do país. No entanto, cabe ressaltar que essa experiência não é apenas brasileira, ao passo que a organização de quilombos se faz presente nas diversas regiões das américas, inclusive nas quais o regime escravista impôs sua estrutura de exploração física e psicológica⁴ (Programa Brasil Quilombola, 2007), causando o transtorno psíquico que temos até hoje em função do racismo. Tanto que o primeiro deles é datado de 1522, na Ilha de Hispaniola. Nessa época, as comunidades Quilombolas receberam vários nomes nas diversas regiões do novo mundo, de forma que as conhecemos assim: Quilombos, Mocambeiros ou Mocambos no Brasil; Palenques na Colômbia e em Cuba; Cumbes na Venezuela; Marrons no Haiti, Jamaica e nas demais ilhas do Caribe francês. Todas estas variações nominais, ou melhor, esses topônimos configuram uma variedade de saberes e de estudos acerca da realidade quilombola por toda a América.

No Brasil, a repressão às comunidade quilombolas se fez presente durante todo o período colonial e imperial. Os quilombos foram violentamente oprimidos por representarem uma ruptura de ordem jurídica, econômica e social vigente nos períodos coloniais e imperiais. Na verdade, viviam subjugados a condição de uma

⁴ Articulando desejo e poder, estrutura e subjetividade, economia e cultura, Fanon procurou analisar, da forma mais ampla possível, as táticas de reprodução do colonialismo. Como psiquiatra, Fanon procurou entender as doenças mentais como consequências do processo colonizador.

“epidermização da inferioridade”⁵ (FANON, 2008, p. 44). Essa condição tomou força depois com a instituição da lei de terras em 1850, pois os conflitos e a situação de exclusão das comunidades quilombolas fez-se mais presente no cenário das discussões sociais e culturais. Devido a isso, a questão do território quilombo passou por fortes influências de estudiosos de diversas áreas, tudo para que se pudesse melhor compreender a relação desse povo com a terra e especificamente como passariam a viver naquilo que a lei da terra, de alguma maneira, estabeleceu como uma espécie de exclusão socioterritorial. Penso que tal hipocrisia histórica, pensada por meia desta lei, de fato; foi o marco balizar do processo de invisibilidade do negro e da negra no Brasil.

A apreciação e reflexão dessa lei propôs mais desvalorização e invisibilidade aos quilombos; visto que ela proibia a aquisição das terras a não ser que a fizessem por meio da compra. Pois, em sua garantia, por meio de seu artigo 1º, a lei de terras; determinava que: “Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por título que não seja o da compra”. Desse ponto de vista, a lei caminhava de encontro aos interesses e necessidades das comunidades quilombolas que se formaram durante os primeiros anos da exploração negra no Brasil e por mais que houvesse resistência e luta, os governantes sempre orquestravam uma manobra legal para desqualificar e invisibilizar o crescimento do movimento negro nas regiões em que os quilombos estavam presentes e ativos. Afinal, o que seriam quilombos presentes e ativos?

Nas várias regiões, a partir de suas roças e economias próprias, os quilombolas formaram um campesinato negro ainda durante a escravidão. Desta forma, segundo Salles (2005), os territórios das comunidades negras têm uma gama de origens, tais como doações de terras realizadas a partir da desagregação da lavoura de monoculturas, tais como a cana-de açúcar, o algodão e o tabaco, além da compra de terras pelos próprios sujeitos, possibilitada pela desestruturação do sistema escravista; bem como de terras que foram conquistadas pelos negros por meio da prestação de serviço de guerra, como as lutas contra insurreições ao lado de tropas oficiais.

Devido a essas lutas e prestação dos serviços de guerra, surge, neste cenário, as conhecidas terras de preto, terras de santo ou terra de santíssima, que

⁵ O objetivo de Fanon era fazer com que o negro se libertasse do racismo que lhe inferiorizou como ser humano e que negou todas as suas formas e expressões culturais.

indicam uma territorialidade derivada da propriedade detida em mãos de ordens religiosas, da doação de terras para santos e do recebimento de terras em trocas de serviços religiosos prestados a senhores de escravos por negros(as) sacerdotes de cultos religiosos afro-brasileiros. Por esse fator, decorre a luta contemporânea dos quilombolas pela implementação de seus direitos territoriais, haja vista que isso representa o reconhecimento do fracasso da realidade jurídica estabelecida pela “Lei das terras”, a que pretendeu moldar a sociedade brasileira na perspectiva da propriedade privada de terras.

Esse fracasso adquiriu mais força a partir da noção de terra coletiva, tal qual são pensadas as terras de comunidades quilombolas, além disso; essa noção desestabiliza o modelo de sociedade baseado na propriedade privada como única forma de acesso e uso da terra. Esse processo, também, fora forte argumento para quebrar e questionar a incorporação no estado da perspectiva privada da terra visto que esta excluía vários outros usos e relações com o território, tal como o dos povos indígenas e das comunidades quilombolas.

Depois da noção de terras coletivas, outro fator tornou-se marco balizar na representação jurídica do negro e da negra no Brasil. Pois a abolição formal da escravidão, oficializada pela Lei nº 3.353, de 13 maio de 1888 (LEI ÁUREA), não representou o fim da segregação e do não acesso aos direitos para os negros e negras, e isso se refletiu fortemente na realidade das comunidades quilombolas, constituídas em todas as regiões do país.

Além dos quilombos constituídos no período da escravatura nas colônias, muitos foram formados após a abolição formal da escravatura, pois continuaram a ser, para muitos, a única possibilidade de viver em liberdade. Constituir um quilombo tornou-se um imperativo de sobrevivência, posto que a Lei Áurea não favoreceu o suficiente, aliás; deixou os negros e negras abandonados à própria sorte.

Cabe ressaltar que, durante o período da escravidão nas colônias portuguesas, também houve a utilização da mão-de-obra negra na atual Região Norte, precisamente no atual Estado do Pará, haja vista que a partir de 1670, a agricultura floresceu e intensificou a procura por terras férteis ampliando ainda mais a captura de mão-de-obra barata para a região. Pelo menos, esta era uma das estratégias utilizadas pelos colonizadores para dinamizar a economia da época e, assim, determinar seus poderes sobre o território amazônico.

Isto está explícito na farta correspondência das autoridades administrativas. Acresce que, por essa época, ocorre a ocupação de Pernambuco pelos holandeses. Para suprir de braços a lavoura, e as demais atividades, foram introduzidos no Maranhão os primeiros escravos africanos, desta sorte povoando de negros as margens do rio Pindaré, Mearim, e Itapicuru, por onde se espalhavam as fazendas e lavouras de arroz, algodão e cana-de-açúcar. A mesma experiência agrícola se estendeu, com algum resultado, ao Pará. E com ela surgiu o negro escravo. (Salles, 2005, p. 28)

Entretanto, essa experiência agrícola implementada pelos portugueses na Amazônia não obteve resultados extraordinários. Pois, muitos foram os fatores que contribuíram para esse fracasso: condições econômicas e naturais do ambiente, inclusive, as de suporte técnico e mesmo as históricas; principalmente a retomada da plantação canavieira nordestina. Mas todo esse processo deixou como herança a presença do negro no estado do Grão-Pará. Concomitante ao insípido processo econômico, Vicente Salles descreve, por meio de sua obra “O Negro no Pará: Sob o Regime da escravidão (2005)” outras formas de efetivar o envio de negros para o Pará, tais como:

- Assento, ou alistamento de negros cativos da África, - geralmente negociados mediante contratos da Fazenda Real com particulares – realizados nos séculos XVII e XVIII. No entanto, esta espécie de ocupação está fortemente baseada em três fases: a primeira fase conhecida como Companhia de comércio do Maranhão (1682), a segunda fase medeia a abolição do estanco atribuído aos objetivos da companhia (1684) e a instituição da Companhia Geral de comércio do Grão-Pará e Maranhão (1775); contudo é a terceira fase que enfatiza o processo ativo e dinâmico da introdução do negro no Pará, visto que já havia ocorrida a extinção da companhia Geral (1778) e isto deve ter alcançado a primeira metade do século XIX. “Mas até 1792, de acordo com os cálculos de Manuel Barata, sob o regime de contratos foram introduzidos no Pará 7.606 escravos, transportados de Cachêu e do Cabo Verde”.
- Estanque ou estanco, monopólio atribuído às companhias de comércio;
- Iniciativa particular – realizado irregularmente durante todo o período do tráfico;
- Contrabando; o contrabando de peças d’África foi intenso durante todo o regime da escravidão, ainda que os capitalistas do extremo norte não pudessem conduzi-lo sozinhos, fariam de tudo para servi-lo como receptores e intermediários.
- Comércio *interno* também iniciativa particular, que deslocou escravos sobretudo da praça da Bahia para o Maranhão, e desta para o Pará, através dos caminhos terrestres e feitos pelos chamados *comboieiros*.

Apesar de todas essas formas que foram utilizadas, a escassez de mão de obra na região Amazônica, ao longo do tempo, continuava a ser um grande obstáculo, por isso, a exploração dos negros escravos tornava-se cada vez mais lucrativa e, de certa forma, fácil de capturar. Essa mão de obra passou a ser uma moeda altamente rentável e imprescindível para sustentação da economia nessa região. Mas, essa forma econômica também começou a sofrer impactos devido ao grande número de negros que se rebelavam e fugiam, estabelecendo grupos afastados das fazendas os quais passamos a conhecer como “quilombos”; embora as autoridades mantivessem forte vigilância para manter a ordem e o equilíbrio, que, em 1800; já era a grande preocupação; os quilombos iam ganhando cada vez mais força e colaboravam para outras constituições amistosas na região do estado do Grão-Pará.

O processo tradicional de busca da liberdade consistiu invariavelmente na fuga para os matos, onde os negros se reuniam, solidários entre si, e formavam os quilombos. A fuga deve ter sido, no começo, solução bastante difícil e arriscada, além de empreitada individual. Na floresta o negro se achava sozinho. Às vezes, conseguia chegar a alguma aldeia indígena e, por sorte, acabava vivendo amistosamente com os silvícolas. Bandeava-se desta forma para grupos totalmente estranho e que, com ele, só tinham um traço comum: o ódio ao branco dominador. Há na crônica da escravidão muitos casos ilustrativos e que destroem o mito da incompatibilidade étnica (Salles, 2005, p. 237).

É possível perceber que várias realidades conviviam na época, formando a sociedade escravocrata. Essas realidades, em alguns momentos conflitantes, em outros convivendo com certo grau de equilíbrio e solidariedade, continuaram existindo ao longo do século XIX, já que a escravidão negra só é abolida em 1888.

Em uma análise mais específica, isto é, voltada para a presença do negro e negra quilombola na Região Nordeste do Estado do Pará e seus Municípios, como é o caso de Tracuateua (então, hoje, município da Federação Paraense e lócus mais ampliado desta pesquisa); pode-se destacar o processo definido por Edna Castro (2006), em pesquisa concluída em 1999, com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), cujo projeto intitulado, “Processos identitários e representações sobre a natureza de remanescentes de quilombos no Pará” foi promissor no entendimento e na compreensão do avanço de quilombos na região do caeté e suas adjacências. Ainda nesta esteira, o estudo da autora deu origem a publicação “Escravos e senhores de Bragança”, portanto, nesta obra, a autora mostra que a região de Bragança foi uma área próspera em agricultura,

pecuária e garimpagem de ouro, pois; durante os séculos XVIII e XIX, manteve a estrutura senhorial e patrimonial e por isso, tal região, exerceu papel relevante na formação social do nordeste paraense, ecoando “[...] as vozes dos pretos velhos que contam as histórias de quilombos e aquilombados da mata. Das condições impostas ao negro na sociedade colonial, e de resistências” (CASTRO, 2006, p.11).

Pelo entendimento dos pressupostos corroborados por ambos autores, esse mecanismo interconectava os quilombolas, pois estabeleciam relações econômicas com os demais atores sociais (taberneiros, pequenos fazendeiros e viajantes) e, portanto, permaneciam nos arredores dos povoados, constituindo-se como parte daquela sociedade, ou seja; daquela realidade. Salles (2005), ressalta que a maioria dos quilombos não era isolada, nem fisicamente, nem economicamente. Ao contrário, mantinham consideráveis ligações econômicas entre si e com comerciantes, fazendeiros, donos de bares da sociedade colonial. Isso significava que o quilombo ganhou, não só autonomia econômica, mas muitas vezes também uma certa legitimidade aos olhos da sociedade que o cercava.

A relação constituída dentro dessas realidades fortalecia ainda mais o ideal libertário que avançava cada vez mais na região e determinava a força da resistência negra rumo a uma organização mais intensa e permanente entre os quilombos existentes, mesmo com tantos conflitos e contrastes, os negros passaram a lutar pelo direito a terra e, especialmente, pela sua permanência no lugar onde escolheram para viver. No Pará, por exemplo, esse ideal libertário ganhou autonomia durante a Revolta Cabana; haja vista que atraiu “inúmeros negros, indígenas e tapuios, uma das experiências de resistência ao sistema escravocrata mais importante do século XIX” (Territórios Quilombolas, 2009, p.18)

Nesse contexto, o reconhecimento do domínio das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades quilombolas não pode ser considerado como uma simples política de reforma agrária ou, talvez, de regularização fundiária. Entretanto, esse direito reconhecido deve ser encarado como a necessidade de reparar uma dívida histórica sobre a qual insiste o marco de resistência negra, que tem seu fundamento na injustiça praticada secularmente contra os negros e, sob a perspectiva patrimonial, deve ser entendido como forma de preservar a riqueza das múltiplas culturas nacionais. Essa nova perspectiva requer uma (re)interpretação das categorias jurídicas, acolhendo em seu seio as formas de organização e normas elaboradas por grupos sociais, historicamente excluídas pela sociedade dominante,

Contudo, são esses grupos que fortalecem as concepções de lutas sociais; como no caso do Estado do Pará, o reconhecimento de terras quilombolas preconiza a difusão cultural na Amazônia, principalmente após os novos preceitos conferidos ao texto constitucional brasileiro.

Em todo o caso, o cumprimento constitucional dos direitos quilombolas estabelece ao Estado do Pará o título dos pioneiros no ato de agilização do cumprimento do artigo 68. De forma que, assim como em muitos estados brasileiros; o Pará criou grupos de trabalhos, comissões e programas específicos que viessem a atender as demandas da causa quilombola e ainda mais; estudá-la de modo seguro e consistente cientificamente. Portanto, o governo paraense instituiu, no dia 12 de maio de 2000, através do Decreto, N°. 4.054, o Programa Raízes (PR). Tendo este programa o seguinte objetivo:

Dinamizar as ações de regularização de domínio das áreas ocupadas por comunidades remanescentes de quilombo e implantar medidas socioeconômicas, ambientais, culturais e de apoio às atividades de educação e de saúde que favoreçam o desenvolvimento dessas comunidades e das sociedades indígenas no Estado do Pará (FOLDER DO PROGRAMA RAIZES, 2003, p.3).

Desse modo, no Pará, um dos agentes ativos na luta pela garantia dos direitos dos quilombolas tem sido o Núcleo de Altos Estudos da Amazônia – NAEA/UFGPA. Pois, as pesquisas, desse Núcleo, têm orientado muitas discussões no Estado e registrado a atuação de várias comunidades e governantes. Além desse, que é o principal centro de estudos dos povos da Amazônia, o Programa Raízes; criado em 12 de maio de 2000 através do decreto nº 4.054, visava ampliar a visibilidade sociocultural das comunidades quilombolas do Pará, para isso este programa efetivava suas ações voltadas para os aspectos fundamentais de luta pela permanência e valorização das comunidades quilombolas; assim pode-se entender esse norte por meio de quatro eixos fundamentais:

Titulação das terras de quilombo; apoio a projetos sustentáveis em terras indígenas e quilombolas; projetos de valorização da cultura e de capacitação em educação para quilombolas e povos indígenas; e infraestrutura física e social. Agrega-se a essas instituições, o Instituto de Terras do Pará – ITERPA –, cuja participação efetiva pode ser conhecida pelas ações apresentadas (Territórios Quilombolas, 2009, p. 33).

Com as ações deste programa, tanto as comunidades quilombolas quanto os povos indígenas ganharam destaque e, ao mesmo tempo um canal específico para o encaminhamento e discussão de suas demandas diante do Governo do Estado,

sempre objetivando a autonomia e o compromisso no combate à desigualdade, principalmente a proveniente da discriminação étnica, haja vista que a maior parte da população do estado é composta por afrodescendentes. Na verdade, o que se tem que entender é que, de forma direta ou indireta; há maciçamente a presença da negritude na formação social do estado do Pará.

Embora o Programa Raízes mantivesse uma boa projeção, no ano de 2006 ele apresentou pouca atuação, mas continuou existindo formalmente até que se foi pensada uma nova forma de intervenção nas comunidades quilombolas do Estado do Pará. Dessa forma, com a transição de Governo Estadual, no ano de 2007, o programa Raízes passou a existir apenas de maneira auxiliar, pois em 30 de julho desse mesmo ano, o novo governo criou a COPPIR (Coordenação de Promoção de Políticas de Igualdade Racial). Portanto, essa nova coordenação, além de orientar novas ações; também passou a Combater todas as formas de violência expressa na forma de discriminação racial e étnica, tal como a xenofobia e outras intolerâncias correlatas, atuando na realização de campanhas educativas, eventos e debates, bem como na capacitação e formação de servidores públicos e entidades não governamentais. Além de outras competências, a COPPIR também fomenta a implementação de políticas públicas para promoção da igualdade racial e acompanhamento do avanço sociocultural de comunidades quilombolas em todos os Municípios do Estado do Pará.

A COPPIR, então reestruturou o pensamento acerca dos princípios defendidos pelo Programa Raízes e captou para si novas ações que apoiem as Comunidades Quilombolas, não apenas como frente de lutas e de resistência, mas que possam dar consistência aos saberes e práticas desenvolvidas e mantidas pela população negra no Estado do Pará. Por isso, uma de suas ações é desenvolver a efetiva análise de terras quilombolas para que estas possam ser tituladas rapidamente e apresentar sua cartografia social; de modo a se perceber as relações que estão implicadas no cerne da comunidade. No caso de uma cartografia, não se pode esquecer de sua importância como instrumento de acesso à visibilidade, ao território físico e simbólico e, ao mesmo tempo; revelador da identidade de cada grupo ou povo em evidência.

A Cartografia Social, mais do que um produto cartográfico, é um processo protagonizado pelas próprias comunidades, visto que elas é que a realizam. Já ao grupo de pesquisadores que participam do processo oferecendo suporte, cabem apenas as funções mais técnicas. No final, a soma de

ambos permite o mapeamento dos conflitos que ameaçam as comunidades, e também a explicitação das práticas tradicionais que constituem sua identidade, o que caracteriza a delimitação do território que tradicionalmente ocupam (Almeida, 2006, In: XVI Encontro Nacional de Geógrafos, 2010, p.2).

Para o antropólogo Alfredo Wagner de Almeida, a cartografia social é um recurso que deve auxiliar e dar mais precisão ao discurso da etnografia e da antropologia, contribuindo para a compreensão do patrimônio cultural dos povos e permitindo o autoconhecimento de cada um conforme suas circunstâncias: sociais ou culturais. Circunstâncias estas de grande valor no processo de discussão sobre a identidade de comunidades tradicionais, tal como vem sendo o caso das comunidades quilombolas.

Entendo que a cartografia é uma forte ferramenta que pode ser trabalhada no âmbito das referências físicas e simbólicas de um lugar, de um povo ou grupo social específico, haja vista que o processar das informações que se desvela neste mecanismo preconiza a valorização das visões que vêm de dentro do próprio ambiente e isto ocorre de modo natural e espontâneo.

1.1- A presença dos quilombolas na legislação e na educação brasileira

No período republicano, iniciado em 1889, o termo “quilombo” desapareceu da base legal brasileira, de forma que isso refletia, como a política da época já pressupunha; a invisibilidade da resistência negra e da própria identidade negra. Esse termo, todavia; reapareceu na Constituição de 1988, com o processo da (re)interpretação das categorias jurídicas, como categoria de acesso a direitos, numa perspectiva de afirmação sociocultural, dando aos quilombos o caráter de coparticipes do processo da existência de “*múltiplos trabalhos na Região Amazônica, posto que esta é diversa e multicultural*” (Cartografias Ribeirinhas, 2008, p. 44). São, portanto, cerca de cem anos transcorridos entre a abolição até a aprovação do Artigo 68º do Ato das Disposições Transitórias, cujo conteúdo oficial reconhece os direitos territoriais das comunidades quilombolas. Desta forma, a Constituição Brasileira de 1988 opera uma inversão de valores no que se refere aos quilombos em comparação à legislação colonial, uma vez que a categoria legal; por meio da qual se classificava quilombo como um crime, passou a ser considerada como categoria de autodefinição, de reconhecimento de saberes e principalmente

busca uma revisão da história brasileira com o objetivo de reparar danos e acessar direitos.

Por exemplo, a garantia constitucional estabelece a gestão do novo modelo de ocupação da terra; o Artigo 68º do (ADCT) Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal de 1988, assegurou o reconhecimento da propriedade definitiva às comunidades quilombolas que estivessem ocupando suas terras e se caracteriza como norma de direito fundamental e oficial, uma vez que não apresenta marco temporal quanto à antiguidade da ocupação, nem determina que haja uma coincidência entre a ocupação originária e a atual. Este artigo, bem como o artigo 231⁶ referente aos povos indígenas, atribui um status especial na legislação para terras que se constituem em outra perspectiva, uma vez que o uso da terra no Brasil é bastante heterogêneo e envolve muitas relações de poder e luta de classes.

Com a Constituição, também surgem novas etapas jurídicas; tal como o direito legal à terra; há outros artigos constitucionais que fundamentam a aplicação dos direitos quilombolas, como é o caso dos artigos 215º e 216º, seção II. De modo que no Art. 215, o Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes de cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais; aliás, estes artigos são os que tratam diretamente da dimensão cultural das comunidades quilombolas e do direito da preservação da sua cultura. Portanto, aos artigos constitucionais somam-se o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, e a Instrução Normativa (IN) nº 48 do INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), e Convenções Internacionais ratificadas pelo Brasil, dentre as quais destaca-se a convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Nesse contexto dos entendimentos jurisprudenciais acerca da aplicação da convenção nº 169 da OIT às comunidades quilombolas: Ocorre que o Decreto questionado foi expedido em 20-11-2003,

⁶ Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º- As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º- O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra na forma da lei.

§ 4º - As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

quando já estava em vigor, no âmbito normativo interno, a Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil em 19-06-2003 por meio do (DL) Decreto Legislativo nº 4.887/2003, em termos constitucionais, para a disciplina do Art. 68 do ADCT. A Convenção, por sua vez, plenamente aplicável aos quilombolas, porque incluídos estes na disposição art. 1.1.a como ‘povos tribais’, no sentido de serem aqueles que, em todos os países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que sejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou legislação especial. (...) Ademais, a Convenção previu que: a) os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e posse (art. 14,2); b) deverão ser Instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados (art. 14,3 c/art. 1.3, no tocante ao entendimento de ‘povos’ da convenção). Estes artigos, de certa forma, tratam das formas específicas de ocupação e manutenção da terra, isto é, uma ação reorganizada conforme a realidade de cada comunidade quilombola ou outra que seja de caráter tradicional.

Dentre os condicionantes legais estabelecidos pela Constituição Brasileira, o Artigo 68º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) é um marco importante para a atuação do Estado junto às comunidades quilombolas. Para além do mencionado Artigo, algumas constituições estaduais possuem artigos que tratam do dever do estado em emitir os títulos territoriais para as comunidades quilombolas. Os estados que possuem em suas constituições artigos sobre os direitos territoriais quilombolas são Maranhão, Bahia, Goiás, Pará e Mato Grosso:

“O Estado reconhecerá e legalizará, na forma da lei, as terras ocupadas por remanescente das comunidades dos quilombolas” (Constituição do Estado do Maranhão, Art.229).

“O Estado executará, no prazo de um ano após a promulgação desta constituição, a identificação, discriminação e titulação das suas terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos” (Constituição do Estado da Bahia, Art.51 ADCT).

“Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-

lhes os títulos respectivos no prazo de um ano, após promulgada esta constituição” (Constituição do Estado do Pará, Art.322).

“O Estado emitirá, no prazo de um ano, independentemente de estar amparado em legislação complementar, os títulos de terra aos remanescentes de quilombos que ocupem as terras há mais de 50 anos” (Constituição estadual do Mato Grosso, Art.33 ADCT).

“Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos” (Constituição Estadual de Goiás, Art.16 ADCT).

Segundo as constituições estaduais, os artigos determinam que a posse da terra está condicionada ao pertencimento de grupos de remanescentes quilombolas e isto pode ocorrer de duas maneiras: a primeira é que o grupo esteja na terra de remanescente quilombola e esteja ocupando o território, a segunda expressa a relação sócio-histórica do homem com o espaço, pois de algum modo deve constar a historicidade da presença dos povos negros na área onde a titulação é solicitada. Todavia, a forma como ocorrem as titulações é que pode ser um problema para as pessoas que enfrentam o alíbe da burocracia e do entrave diante dos aspectos formais que configuram o processo de titulação das terras. No caso do Estado do Pará, esse mecanismo de regularização fundiária ganha autonomia por meio da intervenção do ITERPA (O Instituto de Terras do Pará).

O Instituto de Terras do Pará – ITERPA – orientado pela missão de garantir o acesso à terra, prioritariamente, aos diferentes segmentos da agricultura familiar, através da regularização fundiária, visando a promoção do desenvolvimento socioeconômico e ambiental estadual, tem como meta principal a realização do Ordenamento Territorial no Estado. Desde sua criação, em 1975, várias mudanças ocorreram e recentemente, em 2007, o ITERPA reestruturou-se para cumprir as metas definidas para execução do Ordenamento Territorial a partir de novas dinâmicas. O órgão, desde então, ganha novo Regulamento para atender às necessidades de um planejamento inovador e arrojado. (Territórios Quilombolas, 2009, p. 38).

Além desses artigos de constituições estaduais, há legislações específicas posteriormente aprovadas em outros estados, como no Espírito Santo, Mato Grosso do Sul, Pernambuco, Piauí, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e São Paulo. Ao todo, onze estados possuem legislação específica (seja ela constitucional ou não) sobre o procedimento de regularização fundiária das terras quilombolas, de sua demarcação e permanência legal.

Do ponto de vista externo/internacional, outros países latino-americanos também possuem legislações que visam à efetivação dos direitos territoriais das comunidades negras tidas como tradicionais rurais. Nesse sentido, a Nicarágua, por exemplo, efetiva os direitos das comunidades negras rurais de seu território por meio da Lei nº445/2002, voltada para o que nesse país se domina como as comunidades étnicas. Na Colômbia, o direito das comunidades negras consta na Constituição Política de 1991, no Artigo 55°. No Equador, por meio do Artigo 83° da Constituição Política de 1998, são assegurados os direitos ao que se denomina como “pueblos negros afroecuatorianos”. Isso tudo, serve como precedente legal à análise da Constituição Brasileira, haja vista que os negros e negras formam, de certa forma, o marco sociocultural do povo brasileiro, cuja valorização cultural e econômica ainda está longe de ser aquilo que se autodeclara na própria Constituição.

Na legislação infraconstitucional brasileira, foi editado o Decreto nº 3.912/2001, que legitima as comunidades também a partir de reminiscências arqueológicas. O mesmo foi revogado pela entrada em vigor do Decreto nº4.887⁷, de 2003, em razão das várias críticas acerca de sua inconstitucionalidade. Dentre os vários pontos presentes em seu texto considerados inconstitucionais, havia a adoção de critérios temporais para definir terras pertencentes aos remanescentes de quilombos e a não existência de indenização aos ocupantes não quilombolas das áreas.

De acordo com parecer do procurador da República Walter Claudius Rotheemburg, mais precisamente “O equívoco do decreto aqui [no art.1.º, parágrafo único, inc. I e II] é evidente e não consegue salvar-se nem com a melhor das boas vontades. Do ponto de vista histórico, sustenta-se à formação de quilombolas ainda após a abolição formal da escravatura, por (agora) ex-escravos (e talvez não apenas por estes) que não tinham para onde ir ou não desejavam ir para outro lugar. Então, as terras em questão podem ter sido ocupadas por quilombolas depois de 1888. Entretanto, várias razões poderiam levar a que as terras de quilombos se encontrassem, em 1888, ocasionalmente desocupadas. Por isso, imagina-se um quilombo anterior a 1888 que, por violência dos latifundiários da região, houvesse sido desocupado temporariamente em 1888, mas voltasse a ser reocupado logo em

⁷ Vide íntegra do Decreto 4.887/2003 nos anexos.

seguida (digamos, em 1889), quando a violência cessasse”, no entanto, podemos melhor entender esse conflito quando analisamos os relatórios do ITERPA e percebemos que são muitos os processos informando as áreas de quilombos que ainda necessitam de atenção redobrada e de legalização fundiária. Entretanto, esse aspecto nos revela a fragilidade da lei em fazer com que os processos de regularização tramitem de forma rápida e transparente, a fim de evitar possíveis danos ambientais e saqueamentos das áreas quilombolas. Na verdade, o atraso na legalização facilita todo um processo de invisibilidade social, econômico e cultural da negritude no território estadual e nacional.

Esse parecer põe em voga a luta dos movimentos tradicionais pela posse da terra e pela legalização de seu território.

A luta pelo reconhecimento do domínio de terras das comunidades remanescentes de quilombos do Pará é um marco para os movimentos sociais não só nesse Estado, mas em todo o Brasil. Assim como ocorreu em nível federal, também no Pará a consagração constitucional do direito ao título da terra não foi fruto do trabalho desenvolvido pelos quilombolas, mas do movimento negro urbano, encabeçado pelo Centro de Estudos e Defesas dos Negros no Pará – CEDENPA. (Territórios Quilombolas, 2009. P. 34).

Para firmar a seguridade do reconhecimento de terras tradicionais quilombolas no Brasil, também contamos com as mudanças efetivas do Decreto nº 4.887, editado em 20 de novembro de 2003, que aborda em seu cerne normas procedimentais necessárias à implementação dos atos instrutórios do processo administrativo ajuizado pelas comunidades quilombolas ou outros interessados junto ao INCRA, tais como, a confecção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID. Essa peça é fundamental para o levantamento de dados cartográficos, antropológicos e estudos afins, visto que, segundo a Constituição Federal, urge a confirmação dos pares para que as afirmações sociais, culturais e étnicas dos povos em estudo deixem de ser meros casos relegados exclusivamente à luz da justiça brasileira.

Através deste Decreto, podemos ter uma definição clara de quem são ou o que podemos compreender como comunidade quilombola, para isso; o Decreto 4.887/2003, em seu artigo 2º defini o seguinte:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnicos-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de

ancestralidade negra relacionada com a resistência e à opressão histórica sofrida.

Esse conceito, por uma lado, fortalece a visão sobre o que se entende como quilombola no Brasil atual. Para além disso, tem-se a definição de marco territorial, pois os elementos que constituem a terra quilombola, segundo o mesmo Decreto, pode ser compreendida “*como terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, as utilizadas para garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural*” (4.887/2003).

Por outro lado, o decreto processa, portanto, uma dimensão de existência atual dessas comunidades; no entanto, a definição de territorialidade é balizada em aspectos mais amplos que a dimensão econômica a qual se faz presente também na Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos Tradicionais, instituída pelo Decreto nº 6.040 de 07 de fevereiro de 2007, que prevê em seu art. 3º a justificativa para uma possível definição territorial.

Os territórios tradicionais são espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os art. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações.

Nesse processo, podemos destacar outro instrumento importante na construção do conceito jurídico de comunidades quilombolas que é a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), a qual foi ratificada pelo Congresso Nacional, por meio do Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002. Foi promulgada pelo presidente da República, através do Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. O governo brasileiro depositou o instrumento de ratificação junto ao diretor executivo da OIT em, 25 de julho de 2002. Portanto, a Convenção entrou em vigor no âmbito internacional em, 5 de setembro de 1991 e, no Brasil, em; 25 de julho de 2003. Desta vez ela foi recepcionada pelo ordenamento jurídico brasileiro como Lei Ordinária, de acordo com o art. 5º, § 2º, da Constituição Federal de 1988.

Em diálogo com a Convenção da OIT, o Decreto nº 4.887/ 2003, define, portanto, como critério para identificar os remanescentes de quilombolas a auto-atribuição. De acordo com o parágrafo 1º, artigo 2º, do Decreto 4.887/2003, a identificação das comunidade se processa da seguinte maneira: § 1º - Para os fins

deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombolas será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

Para regulamentar aquele instrumento normativo foi publicada a instrução normativa nº 49, de 2008, em substituição à instrução normativa nº 20, de 2005, com vista a propiciar, aos interessados; maior segurança jurídica na garantia de seus direitos. Os especialistas consideram que seu processo de confecção ocorreu de forma democrática, com a participação de órgãos governamentais e sociedade civil a partir de reuniões internas e, também, com a realização de consulta pública a mais de 400 quilombolas reunidos em Brasília para discussão do conteúdo.

No entanto, com a aplicação dos conteúdos e dados referentes às certificações de comunidades quilombolas no país, a Portaria, nº- 28/2016; garante a existência de 2.648 comunidades identificadas, contudo; 2.236 dessas comunidades são certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Esse processo entrou em vigor por meio da Portaria, nº 98, de 26 de novembro de 2007, os artigos 68º do ADCT, 215º e 216º da Constituição Federal, a Convenção nº 169 da OIT, ratificada pelo Decreto nº 4.887/ 2003.

Quadro 2: Parecer da Fundação Cultural Palmares (FCP)

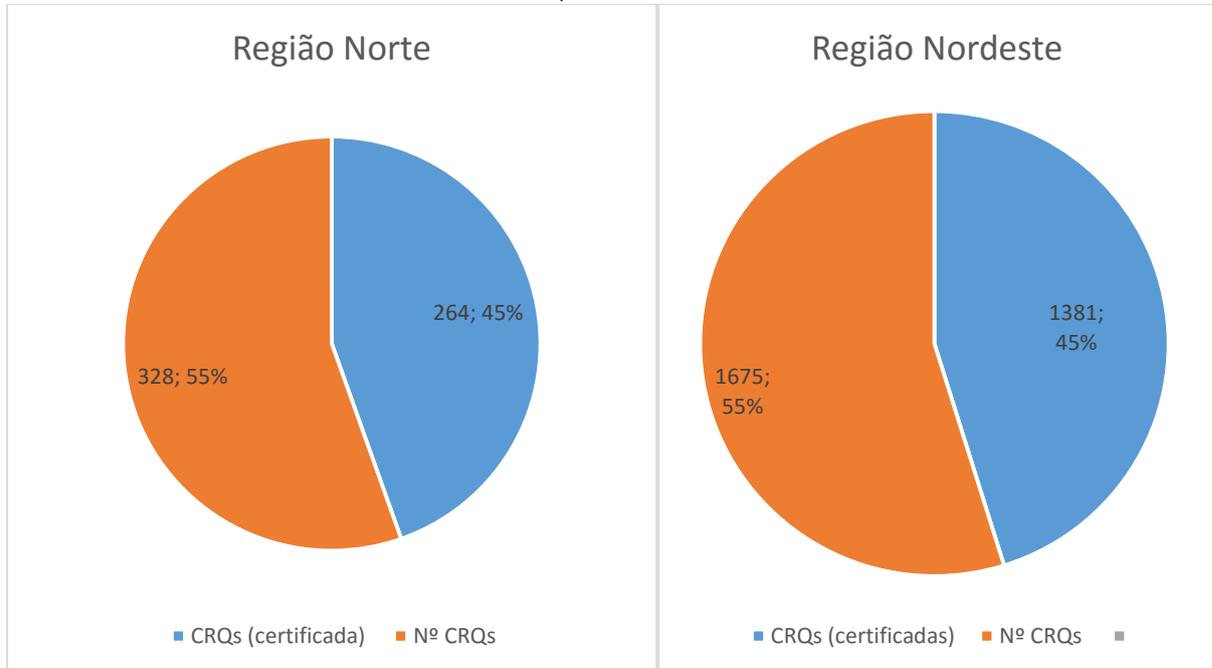
QUADRO GERAL POR REGIÃO			
Nº	UF	CRQs (Certidões)	Nº CRQs (COMUNIDADE)
1	Norte	264	328
2	Nordeste	1381	1.675
3	Centro-Oeste	123	125
4	Sudeste	314	362
5	Sul	154	158
Total por ano		2236	2.648

Fonte: Fabrício Santos, 2015/2016.

Essa representação geral expressa pela Fundação Cultural Palmares (FCP), mais uma vez alicerça a ideia de que os negros e negras apresentaram-se em maior número nas regiões Norte e Nordeste e isto confirma o resultado de um mecanismo utilizado desde o Brasil Colônia, durante a ocupação de terras férteis e desocupadas. Mas esse mesmo mecanismo deixa bem claro a diferença que há entre as formas de ocupação, delimitação e titulação entre as regiões Sul, Sudeste e

Centro-Oeste, haja vista que estas apresentam quase que com 100% de suas comunidades certificadas; enquanto que as regiões Norte e Nordeste ainda caminham lentamente; bem como podemos observar no gráfico abaixo:

Gráfico 1: Gráfico baseado na Portaria, nº- 28/2016



Fonte: Fabrício Santos (gráfico estruturado mediante a pesquisa de campo)

Esse gráfico fornece uma reflexão sobre o sistema de titulação fundiária das comunidades quilombolas, presentes nas regiões citadas e, no entanto, nos condiciona ao fato de que; mesmo sendo o Estado do Pará, o segundo maior da Amazônia e também o de maior destaque para a regularização fundiária de nosso país, entretanto; ele ainda está com uma política de demarcação das terras desses povos tradicionais bastante insegura e atrasada, principalmente no que se refere à agilidade e seriedade do processo de titulação dessas terras; como se não o fosse assegurado prioritariamente pelo texto constitucional e seus competentes artigos. A verdade é que as terras devem estar sob jurisdição estadual, caso contrário; se forem de jurisdição Federal, “o reconhecimento do domínio dos territórios quilombolas é de responsabilidade do órgão de terra federal – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA” (Território Quilombolas, 2009, p. 44).

No reflexo, sobremaneira, de todo o exposto, há que se consignar a necessidade da consolidação desses instrumentos legais no ordenamento jurídico com vistas a sedimentar e garantir os direitos das comunidades quilombolas, principalmente ao que se refere à titulação das terras e às políticas públicas

iniciadas a seu favor. Portanto, o ordenamento jurídico brasileiro, além de reparar danos causados aos negros e negras; estabelece um novo paradigma sociocultural capaz de afirmar e representar a qualidade do desenvolvimento cultural desses povos, que estão na formação social do povo brasileiro e também na composição étnica do Estado do Pará⁸.

Nesse contexto de mudanças e transformações legais, mesmo que a história tenha negligenciado a presença do negro e da negra na formação cultural e social do povo brasileiro; os quilombos, ao contrário de tudo que se estudou ao longo da história brasileira, tornaram-se o marco balizar na luta por “liberdade, resistência e igualdade social” (REIS & GOMES, 1996, p. 158). Aliás, é a partir das reais análises sobre a existência dos primeiros quilombos no Brasil, que torna-se possível enfatizar a participação ativa da população negra na formação histórica e cultural da sociedade brasileira, sem dúvida, esta relação tem como resultado a formação das identidades construídas a partir das lutas travadas no âmbito da cultura, da religião e da economia rural. Por que economia rural? Ressalto, por um lado, que segundo a história de vida dos negros e negras das comunidades quilombolas e as marcas presentes na história brasileira, os negros foram os elementos sociais mais fortes que asseguraram o avanço da economia agrária em muitas partes do Brasil; principalmente depois da escravatura. Portanto, essas práticas se somaram às lutas que apontam para os movimentos reivindicatórios que continuam até nossos dias, exigindo do estado e da sociedade civil maior visibilidade para as populações quilombolas (Moura, 2001). Por outro lado, os estudos e mobilizações políticas sobre as populações de quilombo trazem para o primeiro plano dos debates a reivindicação dos direitos fundamentais da população negra brasileira. Não se pode negar que essas reivindicações ganham mais autonomia a partir da década de 1980, visto que o assunto sobre a questão quilombola retornou ao cenário político nacional e culminou, no ano de 1988, com os quilombos tornando-se matéria constitucional bem como fora definido nos artigos 215 e 216.

A partir do marco constitucional e das afirmações culturais negras na Amazônia, as reivindicações ganharam novos direcionamentos e objetivaram os direitos coletivos mais importantes para as comunidades quilombolas em todo o

⁸ Vicente Salles (2005, p.93/113), através de sua obra “O Negro no Pará: Sob o Regime da escravidão”, estabelece a conexão entre os povos que formam o Edifício Social da Amazônia: o europeu, o africano e o índio e, mais ainda; constrói um diálogo sócio-histórico no qual fica bem clara a participação efetiva do negro e da negra na formação social do Estado do Pará.

Brasil, certamente que esse quesito foi mais uma vez fonte da Problemática denunciada constantemente pelo movimento negro, através da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) e setores da sociedade que exigem a educação pública e de qualidade para todos (BRASIL, 2011). No limiar dessa problemática, o relatório Unicef, sobre a situação da infância e adolescência brasileira; traz para o centro deste debate os aspectos que corroboram para a inclusão do povo negro nas escolas públicas do Brasil. Para isso, o relatório justifica seu processamento por conta da seguinte realidade:

31,5% das crianças quilombolas de sete anos nunca frequentaram bancos escolares; as unidades educacionais estão longe das residências e as condições de estrutura são precárias, geralmente as construções são de palha ou de pau a pique; poucas possuem água potável e as instalações sanitárias são inadequadas. O acesso à escola para estas crianças é difícil, os meios de transporte são insuficientes e inadequados e o currículo escolar está longe da realidade destes meninos e meninas. Raramente os alunos quilombolas veem sua história, sua cultura e as particularidades de sua vida nos programas de aula e nos materiais pedagógicos. Os professores não são capacitados adequadamente, o seu número é insuficiente para atender a demanda e, em muitos casos, em um único espaço há apenas uma professora ministrando aulas para diferentes turmas (BRASIL, 2003, p. 15).

Apesar das lutas ganharem autonomia, o processo de reconhecimento do negro nas escolas públicas, ou melhor, no sistema educacional brasileiro ainda é lento e, por vezes, complexo e distante de muitas realidades quilombolas. Contudo, a Lei nº 10.639/2003, sedimentou uma nova perspectiva às políticas educacionais, ou melhor; por meio do artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN) tratava da obrigatoriedade do estudo da História da África e da Cultura afro-brasileira e africana e do ensino das relações étnico-raciais, instituindo o estudo das comunidades remanescentes de quilombos e das experiências negras constituintes da cultura brasileira. Embora esta lei tenha definido novos parâmetros às políticas de reconhecimento das diferenças sociais e culturais a partir da obrigatoriedade do ensino de história da cultura africana e afro-brasileira; logo ela tem sido complementada e, ao mesmo tempo, alterada pela Lei 11.645/2008 que; além dos aspectos fundamentais, também profere a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Indígena. Ressalto que esta alteração afirma a resistência e a luta de movimentos indígenas no Brasil.

Penso que a lei 11.645/08 vem, não somente complementar as propostas educacionais, mas também redirecionar as perspectivas sociais por meio da conexão entre as várias identidades que formatam o contexto social, cultural e

econômico do povo brasileiro. Por certo, os afrodescendentes e indígenas são sujeitos históricos que nunca perderam sua importante parcela na construção social do Brasil. Esse processo histórico é mais uma vez afirmado no parágrafo 1º do artigo 26-A da lei 11.645/08:

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil. (BRASIL, 2008.).

Avaliando os pressupostos legais dessa lei, passa-se a entender que ela representa uma das grandes conquistas para o reconhecimento social do negro e do indígena no Brasil, tal como sua importância no processo educativo. Posto isto, além da obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena; fator que compromete todas as escolas brasileiras, públicas e privadas, articulando-se entre o Ensino Fundamental e Médio. Essa legislação traz, para o cenário atual das propostas de sala de aula, uma gama de importantes questões socioculturais, entretanto, ela não enfatiza, especificamente, à questão da escravidão e do preconceito, pois; também é retratada a importância do reconhecimento do negro e do índio como corresponsáveis da formação da sociedade brasileira, sobremaneira, essa lei busca visibilizar essas categorias como sujeitos históricos que lutaram pelos seus ideais.

Assegurando tais panoramas jurídicos, a legislação brasileira também dispõe de outro mecanismo que formaliza e ordena o sistema educacional quilombola no Brasil, posto que, no parecer CNE/CP nº 03/2004; todo sistema de ensino precisará providenciar “Registro da história não contada dos negros brasileiros, tais como os remanescentes de quilombos, comunidades e territórios negros urbanos e rurais” (BRASIL, 2003, p.9).

O reflexo desse parecer se confirma na regulamentação e implantação da Educação Escolar Quilombola nos sistemas de ensino, pois, esta deverá ser consolidada em nível nacional, assegurada a todas as comunidades quilombolas e seguir orientações curriculares gerais da Educação Básica; aliás, tem o dever de garantir a especificidade das vivências, realidades e histórias das comunidades quilombolas do país (BRASIL, 2011). Desse modo, urge a necessidade de se compreender outro desafio que está posto que é a inserção da realidade histórica e

cultural quilombola nas questões curriculares das escolas da Educação Básica pública e privada de todo país, sem descartar a efetiva participação das comunidades quilombolas na história da sociedade brasileira.

Em função da qualificação da Educação básica destinada às comunidades quilombolas brasileiras, a Conferência Nacional da Educação (CONAE), em 2001, que ocorreu em Brasília, discutiu sobre os trâmites legais que fundamentam a diversidade no campo da política educacional. Assim a CONAE definiu por meio dos pareceres CNE/CEB 07/2010, na Resolução do parecer CNE/CEB 04/2010 que se instituíssem as Diretrizes Curriculares Gerais para a Educação Básica. Além do parecer favorável às Diretrizes, a CONAE (2010) definiu que a educação quilombola é responsabilidade do governo federal, estadual e municipal e estes, portanto, devem trabalhar pela manutenção da qualidade e transparência de suportes técnicos, ao passo de se estabelecer alguns parâmetros, tais como:

- a) Garantir a elaboração de uma legislação específica para a educação quilombola, com a participação do movimento negro quilombola, assegurando o direito à preservação de suas manifestações culturais e à sustentabilidade de seu território tradicional.
- b) Assegurar que a alimentação e a infraestrutura escolar quilombola respeitem a cultura alimentar do grupo, observando o cuidado com o meio ambiente e a geografia local.
- c) Promover a formação específica e diferenciada (inicial e continuada) aos/às profissionais das escolas quilombolas, propiciando a elaboração de materiais didático-pedagógicos contextualizados com a identidade étnicorracial do grupo.
- d) Garantir a participação de representantes quilombolas na composição dos conselhos referentes à educação, nos três entes federados.
- e) Instituir um programa específico de licenciatura para quilombolas, para garantir a valorização e a preservação cultural dessas comunidades étnicas.
- f) Garantir aos professores/as quilombolas a sua formação em serviço e, quando for o caso, concomitantemente com a sua própria escolarização.
- g) Instituir o Plano Nacional de Educação Quilombola, visando à valorização plena das culturas das comunidades quilombolas, a afirmação e manutenção de sua diversidade étnica.

h) Assegurar que a atividade docente nas escolas quilombolas seja exercida preferencialmente por professores/as oriundos/as das comunidades quilombolas (BRASIL, 2011, p. 9)

O panorama proposto sobre o desenvolvimento de uma educação quilombola ainda apresenta lacunas, pois o estabelecimento de programas voltados para os itens sugeridos para a manutenção das diretrizes fundamentais também dependem de legislações específicas que possam valorizar e pôr em prática os serviços garantidos na legislação vigente. É importante salientar que as exigências e acordos firmados para a Educação quilombola residem sobre as escolas que já existem nas comunidades, valorizando o local e os profissionais que atuam nessas instituições.

Para efetivar o processo democrático de construção das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola foram realizados seminários nacionais e regionais e audiências públicas no Maranhão, na Bahia e em Brasília durante o segundo semestre de 2011, com o objetivo de construir juntamente com as comunidades quilombolas os alicerces necessários para elaboração das Diretrizes, principalmente na área da gestão pública no que se refere às necessidades da Educação Quilombola, como os processos de avaliação escolar, a alimentação, o transporte, a edificação do prédio escolar, condições de trabalho do professor, formas de ensinar e aprender, o processo didático-pedagógico e o financiamento (Larchert e Oliveira, 2013, P.50).

Conforme o avanço, no âmbito das políticas públicas em Educação Quilombola, o Estado brasileiro instituiu a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI) no Ministério da Educação, desta maneira, ela passa a assumir o debate sobre a educação quilombola, principalmente no que se refere a implantação de programas de valorização das comunidades quilombolas, tal como podemos observar na *“formação para professores, produziu material didático e disponibilizou para os municípios verbas para o transporte escolar dos alunos, além de recursos diferenciados para a alimentação escolar”* (Larchert e Oliveira, 2013, P.50)

Sob a égide da educação quilombola, as políticas públicas têm muito a se beneficiar por meio dos estudos e dos saberes oriundos das comunidades quilombolas, fatores que determinam o marco na identificação sociocultural desta categoria, além do mais, são fortes indícios para a construção de conteúdos pertinentes às experiências vividas na comunidade. Larchert e Oliveira (2013), ao citarem os dizeres de Fiori (1992, p. 93) estabelecem claramente a importância da escola para o sistema educacional quilombola no Brasil; por isso a seguinte

ressalva: para quem “a escola deve inserir-se intrinsecamente, radicalmente, profundamente, no dinamismo totalizante da cultura do povo, que não necessita ser autóctone, mais sim autônoma”, desta forma, o ensinar e o aprender no quilombo devem selecionar conhecimentos acerca da ancestralidade, da oralidade e da memória, fortalecendo os processos educativos oriundos de seu povo e revividos pelas experiências que apresentam. Tomemos essa noção de experiências de Thompson como fator determinante nas relações de produção cultural em que os homens estão inseridos, pois certamente que o processo educacional também se faz presente nesse panorama de relações e transformações.

(...) essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais. Se a experiência aparece como determinada, o mesmo não ocorre com a consciência de classe.” (Thompson, 1987, p. 10)

Através desta noção, podemos buscar uma explicação que credita, na Educação Quilombola, uma forma que evidencie a luta pela qualidade de políticas educacionais voltadas para as reais necessidades, práticas culturais e transformações existentes nas comunidades; sem permitir que os sujeitos contemplados passem a viver deslocados de suas relações, que, inclusive, são reveladas de várias formas.

homens e mulheres também retornam como sujeitos, dentro deste termo – não como sujeitos autônomos, ‘indivíduos livres’, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida ‘tratam’ essa experiência em sua consciência e sua cultura [...] das mais complexas maneiras [...] e em seguida (muitas vezes, mas nem sempre, através das estruturas de classe resultantes) agem, por sua vez, sobre sua situação determinada. (Thompson, 1981, p. 182).

No limiar dessa determinação, que pode definir uma luta histórica, como a que se conhece por meio do movimento negro em busca de Educação igualitária em condições e valores humano que, inclusive, são simbolicamente constituídas e organizadas a partir dos anseios das comunidades quilombolas brasileiras; também residem os conflitos socioculturais que fortalecem as transformações cotidianas e, ao mesmo tempo, propõem uma educação que possa atender as perspectivas do movimento negro no Brasil. Além disso, fica expresso, nessa luta, o combate a toda e qualquer forma de racismo, de exclusão social e até mesmo à invisibilidade das comunidades quilombolas.

Não só no Brasil, mas, principalmente por aqui, a educação ainda continua se configurando como um dos campos germinativos mais fecundos dos ideários de luta dos movimentos sociais e a partir dela, muitas conquistas podem ser alcançadas, com vistas à supressão das diferenças e maior equiparação social. Pois, os movimentos que se processam dentro das escolas com a aplicação do conteúdo programático escolar, mais a articulação desse mecanismo social com os movimentos sociais, políticos, culturais e até religioso promovem a efetivação de uma pungência humana que busca lutar contra tudo o que pode ser opressor e excludente. (Lopes, 2010, p.2)

Essa assertiva, notadamente, deixa claro que a Educação é a maior bandeira de luta dos movimentos sociais no Brasil, pois é por meio da construção do processo educacional que os grupos tornam-se cada vez mais fortes, dinâmicos e questionadores de seus direitos e deveres. Além disso, passam a conhecer outras fontes do conhecimento e por meio de tais mecanismos fortificam seus ideais de organização e visibilidade.

Pois, é notoriamente sabido que aquele que possui um arcabuz teórico-prático-educativo, não se dobra facilmente ao algó do opressor. Pois, sob o lumiar do saber, luta contra o breu da segregação. Sendo assim, as escolas nutrem o povo de tal forma que ele, ciente de sua capacidade, de seus direitos, de seus deveres e de sua cidadania, deixa de ser massa de manobra e passa a ser o manobrista de seu porvir e gerente de sua vida, na luta pela igualdade. (Lopes, 2010, p. 2)

Notadamente, as ponderações do autor corroboram com a busca, a valorização e o respeito de determinadas práticas, em diferentes contextos, que envolvem os agentes que as efetivam; mais ainda, é esse processo que gera a possibilidade de se estudar mais de perto como as comunidades quilombolas querem ser representadas no cenário local, regional ou nacional; posto que as representações sócio-históricas ganham novas estruturas de luta, como é o caso do movimento negro no Brasil, que há muito vem lutando e assegurando a valorização e o respeito por um modelo de educação especificamente voltado para os povos quilombolas que vivem em diferentes regiões brasileiras.

Em virtude dessas diferenciações regionais, pretende-se, de forma criteriosa, compreender as organizações educacionais que surgem com o advento da luta e resistência do movimento negro no Brasil. Além disso, os movimentos negros reivindicam um sistema educativo que não invisibilize o que já se estabeleceu historicamente entre as comunidades negras, mas seja capaz de assimilar os ganhos e perdas durante o curso da história e da mobilidade dessas comunidades até nossos dias atuais. Essa coletividade, para Sader (1988), vem elaborando suas

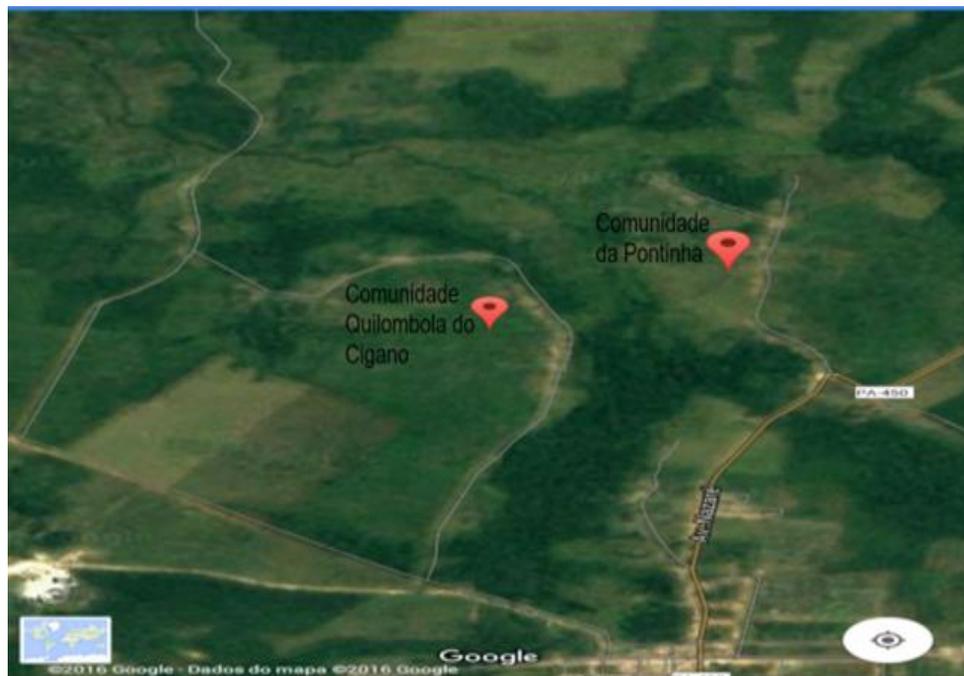
identidades, onde os interesses e perspectivas confirma suas práticas, suas interações e reconstituições sociais frente à sociedade branca. De certa forma, legitimar essa coletividade é que tem sido, talvez, o grande problema dos movimentos, porém, mesmo que tardiamente, em função da burocracia e da malícia governamental, o movimento negro, por meio de suas representações; pressionaram o governo brasileiro e vem se reestruturando no cenário político brasileiro como o sujeito político cujas reivindicações têm conseguido impactar e também influenciar o governo brasileiro em vistas à garantia de direitos, bem como pode ser visto na lei de cotas, ao passo que a Lei Federal 12.711/2012, tem garantido o acesso do negro às universidades Brasil afora.

CAPÍTULO II

2. COMUNIDADE CIGANO: TERRITÓRIO MAIS AMPLO DA PESQUISA

A Comunidade Quilombola do Cigano fica localizada na área rural do município de Tracuateua, cerca de 5 km da sede do Município, na microrregião bragantina, especificamente na região do nordeste do estado do Pará, norte do Brasil.

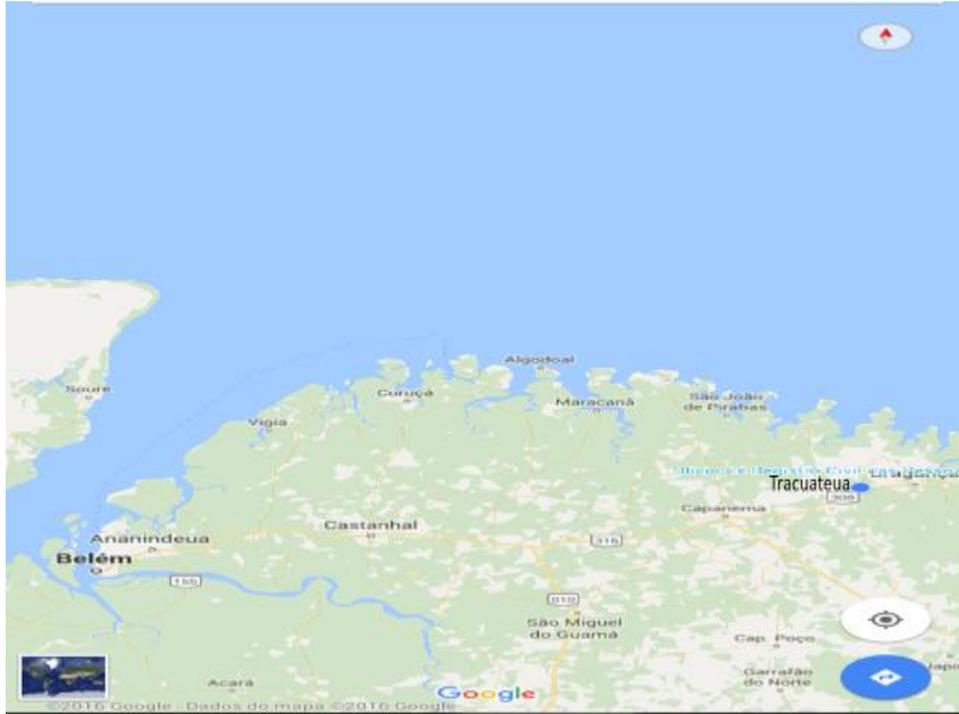
Figura 1: Localização via satélite da Comunidade Quilombola do Cigano / Tracuateua-Pará.



Fonte Google: Imagem adaptada do Sistema Maps do Google, 2016.

No entanto, a cidade de Tracuateua, onde a comunidade quilombola do Cigano está inserida, situa-se à margem da BR 308, aproximadamente, 190 km de Belém, a capital do Estado do Pará, conforme identifica-se no mapa abaixo.

Figura 2: Localização via satélite da Cidade de Tracuateua-Pará.



Fonte Google: Imagem extraída do sistema Maps do Google, 2016.

Segundo Silva⁹(2014), é importante entender que o topônimo Tracuateua é de origem Tupi: pois, é o resultado da junção de tracuá (formiga grande) e teua (terra abundante). Atualmente, essa cidade tem mais de 22 anos de emancipação política, pois; até 1994¹⁰, era distrito do município de Bragança, cidade histórica que tem mais de 404 anos e foi constituída a partir da construção da Estrada de Ferro Belém-Bragança.

A construção desta Estrada de Ferro foi iniciada no dia, 10 de junho de 1884. Na época, foram construídos 229 quilômetros do eixo principal, que ligava os municípios de Belém e Bragança, e foi inaugurada, em sua totalidade, por volta de 1908. O principal objetivo da construção da estrada de ferro foi fomentar “[...] o desenvolvimento de núcleos agrícolas no estado do Pará, no período de expansão da atividade gomífera” (Leandro & Silva, 2012, p. 144).

Tracuateua conseguiu sua emancipação a partir de um plebiscito, realizado em 21 de abril de 1994, e se tornou município, pois sua autonomia se concretizou ainda mais com a aprovação da lei nº 5.858, de 29/09/1994. Após o primeiro pleito

⁹ Silva, J. F. C. O Português Afro-Indígena de Jurussaca/PA: revisitando a descrição do sistema pronominal pessoal da Comunidade a partir da textualidade. 414p. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

¹⁰ Por volta de 1994, o distrito foi desmembrado do território da Cidade de Bragança e de acordo com a lei nº 5.858, de 29/09/1994 obteve autonomia de Município dentro de região Nordeste do estado do Pará.

eleitoral do território já como município; em 01 de janeiro de 1997, celebrou-se a posse do primeiro prefeito eleito de Tracuateua, o Sr. Jona Barros.

Integrando esse município, a Comunidade Quilombola do Cigano, de acordo com a portaria, nº- 28/2016, publicada no DOU (Diário Oficial da União) de 07/03/2016, foi certificada; pela Fundação Cultural Palmares, como Comunidade Remanescente de Quilombolas (CRQs). De modo que, para a Fundação Cultural Palmares (FCP), a comunidade passa a fazer parte do conjunto de 233 comunidades remanescentes cadastradas em seu sistema.

A Comunidade do “Cigano” é uma das 176¹¹ comunidades quilombolas autodeclaradas e certificadas, do Estado do Pará, localizadas em 45 municípios e que estão distribuídas em oito grandes regiões: (I) Grande Belém, (II) Região das ilhas/Marajó, (III) Guajarina, (IV) Bragantina, (V) Tocantina, (VI) Gurupi, (VII) Baixo Amazonas, (VIII) Trombetas (NAEA, 2005). Portanto, ela está localizada na Microrregião Bragantina e, também, apresenta peculiaridades voltadas para o processo de ancestralidade, fator que é fortemente presenciado e identificado nas entrevistas concedidas pelos moradores que muito contribuíram com o bom funcionamento, direcionamento e processamento dos resultados desta pesquisa.

Figura 3: Localização Cartográfica da territorialidade Bragantina do Estado do Pará.



Fonte Google: imagem adaptada do sistema maps, 2016.

¹¹ Segundo a FCP, estas são informações atualizadas até 31/12/2015.

O posicionamento geográfico da cidade de Tracuateua, cujo expressa-se no mapa, nos leva afirmar o percurso histórico que os negros faziam durante a construção da estrada de ferro, pois segundo alguns historiadores de plantão, Tracuateua também apresentava-se como uma referência neste processo de mobilização da mão de obra negra, especificamente para o trabalho braçal e pastoril. Isto, certamente já nos favorece o entendimento da formação social da região expressa no mapa que, inclusive, foi estudada por Salles (2005).

Nesta dinâmica geográfica, situa-se minha jornada de pesquisa, cuja; a partir de informações da Associação Remanescente de Quilombolas do Cigano (ARQUIC), conseguiu identificar que a população da Comunidade, atualmente, é composta de 193 pessoas, incluindo homens, mulheres, idosos e crianças. Equivalente a 63 casas de moradias, sendo que destas, a maioria é de alvenaria, coberta com telhas de barro (projetadas e executadas através do INCRA, por meio de incentivos do governo Federal), outras poucas são de barro, cobertas com palhas de palmeiras presentes na comunidade, a minoria foi construída com os recursos dos próprios moradores.

Conforme as visitas iam acontecendo, fui constatando que a principal atividade econômica do Cigano é a agricultura (com forte utilização de mandioca, feijão, milho, etc.), predominando o plantio da mandioca para a produção de farinha e de seus derivados como é o caso do beiju e do mingau de mandicuera (segundo o senhor, Manuel Gomes da Costa “mestre Pocoró”, 65 anos, nascido e criado na comunidade do Cigano).

Essa é uma produção de mingau¹² feita da mandiucaba; pra isso é preciso retirar a mandiucaba da terra, ralar e cozinhar por doze horas, depois disso, levamos pra cidade, mais nossa produção só é feita de ano a ano, no dia de finado, etc. (Entrevista concedida em 15 de setembro de 2016)

Com efeito, a agricultura é uma atividade de subsistência; além de servir para a alimentação das famílias, o excedente é comercializado fora da comunidade, isto é, nas cidades próximas; tais como Tracuateua e Bragança.

Além dessa atividade há outras, de menor escala, como é o caso do extrativismo do açaí para consumo próprio e o excedente para vender, a pesca coletiva, ainda é artesanal e realizada no sistema de parceria entre os moradores,

¹² A produção deste mingau só ocorre de ano a ano, pois faz parte de uma tradição do município de Tracuateua. Tradição esta que vem se replicando por muitos anos, pois tem dia marcado (todo dia 2 de novembro). Isto condiciona o plantio da roça de mandiucaba especificamente para atender o período. Por outro lado, a mandiucaba, também, é uma raiz igual a mandioca, porém, segundo seu “Pocoró”, a roça deste produto é específico para a feitura do mingau.

inclusive chamada por eles de coletiva, que só acontece durante o período do verão, quando os igarapés apresentam condições favoráveis ao manejo; e da aposentadoria para aqueles que dependem desse meio econômico para viver. Outra atividade desenvolvida é a pecuária com pouca expressão em virtude de ser praticada por poucas pessoas. Contudo, há também a criação de animais de pequeno porte, como galinha, pato e peru, que são criados para consumo próprio.

Para apresentar o território quilombola, utilizo, como base; os depoimentos de moradores da Comunidade do Cigano, dessa forma, não é possível precisar cronologicamente o tempo mais específico de sua origem, todavia foi possível identificar que, por mais de 100 anos, eles começaram a conhecer duas versões em relação a sua origem e formação, pois os relatos evidenciam o reconhecimento do que se chama “Cigano” devido a dois fatores: primeiro, porque durante o início do século XX, algumas pessoas de origem cigana; vieram do Maranhão, com propósito de extrair coco-babaçu e se alojavam na região durante o período da extração e produção; assim passavam a conviver com os poucos negros que já se encontravam na localidade. Logo passaram a chamar de “lugar dos ciganos”.

A segunda versão advém da presença de muitos pássaros chamados “cigana” – muito parecidos com o pavão – embora com certa dificuldade; ainda são encontrados na região próxima à comunidade. Estas duas versões resistem no imaginário dos moradores mais antigos da comunidade, conforme o depoimento de Benedito Martins dos santos (Dudu), 71 anos, morador da localidade chamada da pontinha há 50 anos.

(...) o cigano fica lá na pedra, só lá, lá que é o cigano; lá também tudo virou cigano, sabe? Lá tem muitas pedras, a pedra tá lá (...) na época tinha uma mata fechada e tinha muita cigana (um pássaro igual ao pavão) aí o nome ficou cigano; lá é aonde tudo começa, sabe!¹³? (Entrevista concedida em fevereiro de 2016, às 16:45).

O senhor Benedito, ao relembrar onde começa a comunidade do Cigano, faz questão de mostrar que há especificamente um local no qual as primeiras cabanas foram construídas, logo ele destaca uma área em que há presença maciça de pedras pontiagudas e, além disso, relata que essa área não compreende todo o espaço atual da comunidade. Todavia com o avanço das moradias esta ilha de

¹³ Ressalto que o uso deste método de escrita serve para atribuir mais consistência a voz e apresentar o contexto linguístico de cada interlocutor desta pesquisa. Além disso, é um método utilizado em dissertações e teses, tal como podemos conhecê-lo na tese do Professor Doutor José Guilherme dos Santos Fernandes, intitulada “O boi de Máscaras”, publicada em 2007.

pedras ficou isolada e todo território ao seu em torno passou a ser conhecido até então, formalmente, como Cigano.

Mesmo apresentando as duas versões, identificadas a partir do relato dos moradores mais antigos da área do cigano, atualmente o lugar é especificamente habitado por afrodescendentes quilombolas e os descendentes indígenas da família Aruns, inclusive, essa comunidade já encontra-se registrada e reconhecida pelo INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) e por isso está recebendo incentivos para mantê-los em suas áreas; de modo que é possível encontrar casa, em alvenaria, do Programa estabelecido pelo INCRA.

Nessa teia de relações e articulações sociais, as famílias quilombolas e as de descendência Indígena¹⁴ vem se reconfigurando na comunidade por meio de dois fatores fundamentais: primeiro, por meio do trabalho coletivo, que se desenvolve nas roças para produção de farinha, na extração de frutas (açai) e da prática de pesca cuja é realizada no sistema de parcerias. Por outro lado, esse processo, também, se assenta por meio da relação conjugal entre os homens e mulheres de ambas as famílias em questão; portanto, isto faz com que se afirme o processo de parentesco e de maior posse das terras para todos na comunidade do Cigano. Também esses fatores apontam para a forma como os quilombolas se utilizam da natureza e de tudo que ela pode oferecer para que exista a relação do povo com a floresta e, ao mesmo tempo, com a população de Tracuateua.

Para corroborar com a reflexão e ampliar a discussão sobre as relações Étnico-Raciais, pertinentes ao modo como vivem as famílias de quilombolas do Cigano, em Tracuateua; é necessário que se estabeleça uma articulação estrutural em que possamos identificar os aspectos históricos, sociais e culturais que conferem credibilidade e valor às políticas públicas que formatam o panorama atual da população negra e afrodescendente.

Nesse contexto, é importante entender o processo a partir de uma perspectiva da afirmação social que deriva da criticidade acerca da memória coletiva e da memória discursiva que resumem a forma de pensar, agir e de interagir desse povo conforme as complexidades sociais existentes, portanto, os fatores que serão envolvidos poderão constituir outra(s) forma(s) de se entender – isto quer dizer hoje

¹⁴ Essas famílias de descendência indígenas estão sendo estudadas por outros pesquisadores, afim de que se possa identificar sua trajetória histórica e cultural dentro do Município de Tracuateua, porém o que se tem como forma de garantir uma descrição desse povo reside na memória de moradores que ainda se lembram dos avós que se diziam ser de origem indígena. No entanto, por hora, esse não é o foco desta pesquisa.

– a identidade e a cultura afrodescendente que por ora é tão discutida em nosso país, entretanto, pouco assimilada e compartilhada por uma grande parte da sociedade em geral.

A floresta, predominante na amazônica, onde o Cigano se insere, segundo Dos Anjos (2004, p.6), é um território que caracteriza os antigos quilombos; ainda segundo essa perspectiva, seria possível apontar outras organizações territoriais que os remanescentes de antigos quilombos no Brasil utilizavam, estrategicamente, para dificultar o acesso a esses locais. Portanto, uma das organizações territoriais dos antigos quilombos “[...] *é a forma de distribuição das construções, que ocorre de maneira esparsa no território, sem um arruamento geométrico definido, como tradicionalmente se verifica nas outras localidades do país [...]*”.

Concordando com a análise de Dos Anjos, a Comunidade do Cigano nos permite ter uma visão bastante diversificada de sua geografia espacial, sobretudo, porque também é entrecortada por numerosos caminhos estreitos, por onde os moradores circulam, em todos os sentidos, entre as residências e os lugares da Comunidade, como a roça e o igarapé (local muito utilizado para os moradores além de realizar a prática da pesca, tomam banho e lavam roupas). Um desses caminhos é o elo de ligação entre a área total do Cigano e a sua localidade, a Pontinha, lócus menor deste estudo.

Embora essa característica persista, há uma única estrada central (de terra) que serve de ligação entre a Comunidade do Cigano e a sede do município de Tracuateua, tal como as outras comunidades e cidades vizinhas como a de Bragança, etc. Por um lado, esses caminhos que ligam o centro da comunidade a outros lugares, perpetuam um processo de relação no universo dos elementos que cerceiam o interior das comunidades entre si. Por outro lado; essa mesma estrada, que liga a comunidade a outras vizinhas e às cidades próximas, processa a conexão do universo interior das comunidades ao universo exterior a elas, e possibilita o acesso às cidades próximas e a comercialização entre a comunidade e a cidade.

Na relação social entre a comunidade e a população da cidade de Tracuateua, procura-se compreender como os quilombolas se identificam e buscam assegurar sua visibilidade sem esquecer as origens e as tradições, pois são de grande valia no entendimento sociocultural da população de Tracuateua. Aliás, é nessa relação que os moradores buscam qualificar suas raízes e valorizar suas peculiaridades sócio-históricas, mais ainda reivindicam políticas públicas de

qualidade para a comunidade, tanto que uma dessas perspectivas faz referência a questão de uma educação quilombola que possa ser desenvolvida no próprio espaço da comunidade e que, ao mesmo tempo, atenda o que está determinado pelo aspecto jurídico brasileiro. Aspecto esse muito bem estruturado na Lei nº 12.288/2010 (Estatuto da Igualdade Racial), quando afirma, criteriosamente, em seus artigos 3º e 4º; os direitos que devem ser considerados para dar mais autonomia e visibilidade às comunidades negras no território brasileiro.

Art. 3º Além das normas constitucionais relativas aos princípios fundamentais, aos direitos e garantias fundamentais e aos direitos sociais, econômicos e culturais, o Estatuto da Igualdade Racial adota como diretriz político-jurídica a inclusão das vítimas de desigualdade étnico-racial, a valorização da igualdade étnica e o fortalecimento da identidade nacional brasileira.

Art. 4º A participação da população negra, em condição de igualdade de oportunidade, na vida econômica, social, política e cultural do País será promovida, prioritariamente, por meio de:

I - inclusão nas políticas públicas de desenvolvimento econômico e social;

II - adoção de medidas, programas e políticas de ação afirmativa;

III - modificação das estruturas institucionais do Estado para o adequado enfrentamento e a superação das desigualdades étnicas decorrentes do preconceito e da discriminação étnica;

IV - promoção de ajustes normativos para aperfeiçoar o combate à discriminação étnica e às desigualdades étnicas em todas as suas manifestações individuais, institucionais e estruturais;

V - eliminação dos obstáculos históricos, socioculturais e institucionais que impedem a representação da diversidade étnica nas esferas pública e privada;

VI - estímulo, apoio e fortalecimento de iniciativas oriundas da sociedade civil direcionadas à promoção da igualdade de oportunidades e ao combate às desigualdades étnicas, inclusive mediante a implementação de incentivos e critérios de condicionamento e prioridade no acesso aos recursos públicos;

VII - implementação de programas de ação afirmativa destinados ao enfrentamento das desigualdades étnicas no tocante à educação, cultura, esporte e lazer, saúde, segurança, trabalho, moradia, meios de comunicação de massa, financiamentos públicos, acesso à terra, à Justiça, e outros.

Parágrafo único: Os programas de ação afirmativa constituir-se-ão em políticas públicas destinadas a reparar as distorções e desigualdades sociais e demais práticas discriminatórias adotadas, nas esferas pública e privada, durante o processo de formação social do País.

A reflexão que se pode produzir a partir da leitura desses artigos, nos direciona sobretudo, para o entendimento de uma luta que se mantém em muitas comunidades negras, no entanto, por mais que demorem aparecer os resultados, os sujeitos buscam no simbolismo jurídico ou cultural preconizar uma estrutura igualitária. Bem como fica evidente no discurso do senhor Oscimar Hermínio Ribeiro, que é o primeiro presidente da Associação Remanescente de Quilombolas do Cigano (ARQUIC), quando interpreta sua realidade por meio do discurso que faz sobre sua trajetória como quilombola:

Figura 4: 1º Presidente da (ARQUIC) Associação Remanescente de Quilombolas do Cigano.



Fonte: Fabrício santos, pesquisa de campo de mestrado, 2015/2016

Hoje em dia, nós estamos aqui, né! Hoje em dia, nós estamos aqui trabalhando. Eu... tô pelo menos, resgatando a cultura, a história e as raízes; nossas raízes, que tem pessoas que nem sabe, não sabiam o que significava quilombolas; eles achavam até graça quando a gente falava em quilombola. Agora não, já tem jovens que já tão até estudando, alguns jovens que a gente já tá falando com eles, dizendo que a gente já tem a lei 12.288 que é a lei da igualdade racial, a lei 10.639 que é a lei de diretrizes curriculares que tem que ser aplicada agora; então isso aí eles já tão entendendo mais um pouco e agora já sabe o que significa o que quer dizer afrodescendentes, remanescentes quilombolas e matrizes africanas, como a minha mãe era matriz africana; porque nossos parentes foram escravos. (Entrevista concedida em março de 2015, às 10:45).

O relato de seu Hermínio predispõe um conjunto de elementos antagônicos e conflitantes que fazem parte do aspecto social e simbólico da comunidade do Cigano, entretanto, ele faz ressalvas de que a luta pela garantia de direitos e pela

inserção de suportes legalmente assegurados que estão na pauta das discussões, são fatores bastante utilizados pelos moradores, além disso; deixa transparecer o direcionamento da valorização de uma cultura negra que resiste ao tempo e aos ataques racistas e preconceituosos que são lançados de todos os lados. Por outro lado, se estabelece, nessa narrativa; o processo da ancestralidade e a valorização sócio-histórica da comunidade. Em resumo, o presidente da associação clama por uma ação da comunidade, no intuito de diminuir ou acabar com a visão negativa sobre o ser quilombola, ou melhor, não se pode esquecer que a percepção dele reflete o que se pode afirmar no texto constitucional.

A Constituição Federal de 1988 operou, portanto, uma inversão no pensamento jurídico: o ser quilombola, fato tipificado como crime durante o período colonial e imperial, passa a ser elemento constitutivo de direito. A luta atual dos remanescentes quilombolas, pelo reconhecimento do domínio das terras por eles ocupadas, deve ser considerada uma ação pela inclusão social, que leva a construir uma igualdade social baseada na aceitação das diferenças culturais previstas na Constituição Federal em vigor. (Territórios Quilombolas, 2009, p.27).

Além dos fatores abordados, tanto na fala de seu Hermínio como no parecer constitucional; não se pode esquecer que “o grande desafio é garantir que sejam respeitadas as características étnico-sócio-culturais dessas comunidades” (Territórios Quilombolas, 2009, p.36). Esse é um ponto fundamental para que possamos pensar nas políticas públicas que se configuram na realidade de cada comunidade quilombola, não só do Estado do Pará; como de qualquer região brasileira. Ademais, é por meio desses paradigmas (Thomas Kuhn, 1994) que se processa a “revisão de um conjunto de fatores que irão redefinir novos fundamentos os quais devem estar voltados para tudo que emana da comunidade: suas origens, seus direitos e fundamentalmente suas representações”.

Por definição, a cultura popular negra parece ser mais um espaço contraditório, entretanto, é, na verdade; um espaço em que se pode propagar a contestação de forma inteligente, organizada e estratégica. O exemplo dessa definição, na comunidade do Cigano, é preconizada por meio de sua Associação, haja vista que ela busca enfatizar a história passada para que os moradores possam compreender a história presente e, então, formar novos horizontes, tomar novas decisões.

2.1- Reconhecimento e titulação como quilombolas

O Reconhecimento e Titulação como Remanescente de Quilombo das Comunidades se refletem na territorialidade desses grupos, devido ao processo de autodeclaração como consta dos Atos Constitucionais. A portaria, nº- 28/2016 melhor define, a rigor, o assentamento da Comunidade Quilombola do Cigano:

Quadro 3: Assentamento da Comunidade Quilombola do Cigano.

Região	Uf	Município	Código do IBGE	Denominação da comunidade	Nº Processo FCP	Data da abertura de processo	Etapa atual processo FCP	Data da portaria no D.O.U
Norte	Pa	Tracuateua	1508035	Cigano	01420.0094 95/2012-04	27/07/2012	Certificada	24/05/2013

Fonte: Arquivo extraído do Diário Oficial da União.

Desse modo, a ocupação e uso da terra, sobre o qual chamamos a atenção para um fato importante que caracteriza as comunidades quilombolas de modo geral; passa a ter mais importância para os moradores que residem e se articulam no universo interior da localidade e isto se estabelece; ao passo que:

- ❖ A prática do sistema de uso comum de suas terras, concebidas por elas como um espaço coletivo e indivisível que é ocupado e explorado por meio de regras consensuais aos diversos grupos familiares que compõem as comunidades, cujas relações são orientadas pela solidariedade e ajuda mútua (Pinto, 2011, p.82). Ou seja, o sistema de uso comum das terras obedece a uma sazonalidade das práticas, tanto agrícolas quanto extrativistas, “[...] *caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema [...]*” (O’dwyer, 2002, p.18). A prática do uso coletivo da terra, que de acordo com Pinto caracteriza as comunidades quilombolas, torna-se nuance perceptiva na comunidade do Cigano e; uma vez que a grande maioria das casas não tem cerca delimitando os espaços de cada família, ocorre a confirmação da caracterização do desenvolvimento de *communitas* “*com intensa percepção da comunidade e aparente igualdade social, união e solidariedade, quando perceptivelmente se dá o sentimento de pertença*” (Fernandes, 2011, p.54).
- ❖ A prática da convivência pacífica, apesar de não haver essa delimitação física, esses espaços são bem definidos, não havendo invasões do espaço do outro, demonstrando, na nossa visão, a convivência pacífica entre os moradores. No entanto, em locais mais distantes do centro da área do Cigano e da localidade

chamada Pontinha, evidenciamos cercas delimitando alguns espaços, como as lavouras e locais de criação de gado, inclusive casas de moradias dentro dos cercados.

Figura 5: Casas com delimitação de espaços na Comunidade do Cigano.

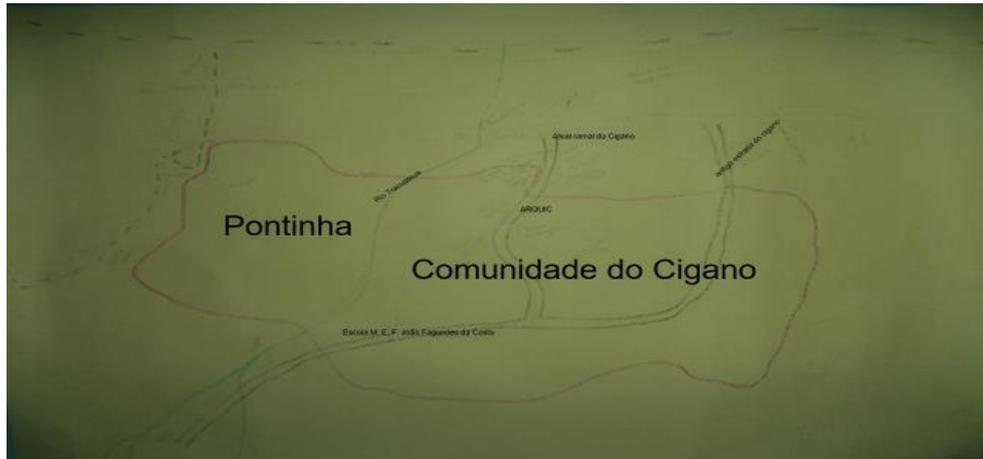


Fonte: Fabrício Santos, pesquisa de mestrado 2015/2016

Mesmo existindo o aspecto de *Communitas* defendido por Fernandes (2011), há; em relação à ocupação dos espaços do Cigano, uma preocupação na comunidade: pois em uma conversa informal com o Presidente da Associação e com alguns moradores da comunidade, eles certamente sinalizam interesse por essa preocupação, quando afirmam que o crescimento considerável do número de famílias, devido ao casamento entre moradores da Comunidade e a consequente venda de pequenos lotes de terra surge a necessidade de construção de novas casas para essas famílias, no entanto, essa dinâmica tem provocado a diminuição dos espaços para as práticas agrícolas, principal atividade econômica da comunidade.

Os próprios moradores melhor definem esse espaço quando tentam formalizar uma imagem territorial que ainda é possível construir com a ajuda dos moradores mais antigos do lugar, no entanto, eles evidenciam como é compreendida a área total em que está localizada a comunidade do Cigano e a localidade chamada pontinha.

Figura 6: Croqui da Comunidade do Cigano (Tracuateua-Pará)



Fonte: Fabrício Santos, pesquisa de mestrado 2015/2016

Este croqui não representa somente a área física, onde se compreende o espaço maior (Cigano) e o espaço menor (localidade da pontinha), mas também assegura a compreensão da territorialidade para os sujeitos da comunidade, provavelmente um espaço cheio de histórias e simbologias que agregam valores e práticas. Durante a constituição do croqui foi possível perceber como os moradores: adultos e jovens quiseram contribuir com cada etapa, por certo; as memórias tornaram-se recorrentes para cada momento, ao passo que, aos poucos iam lembrando da posição geográfica de todos os elementos que fazem parte deste panorama: por exemplo, a posição do rio Tracuateua que passa no meio da comunidade, o antigo ramal do Cigano, o atual ramal do Cigano, áreas destinadas aos tanques de peixe, o espaço da associação Remanescente de Quilombolas. Contudo, eles fizeram questão de destacar a localização da escola (instituição que foi desativada desde de 2010)

2.2- A comunidade cigano sob o olhar etnográfico

A comunidade do Cigano e sua localidade (Pontinha) de Tracuateua apresentam traços característicos afins, que desenham suas paisagens identitárias, sociais, culturais, políticas, religiosas e econômicas, num ambiente de conflitos e de convergências que perfaz o complexo, que caracteriza as sociedades tradicionais quilombolas pela “diversidade e multiculturalidade” (Rojas, In: Interculturalidade e Saberes, 2015). O dilema em questão, entretanto, tem a ver com o conjunto de valores humanos e sociais que ultrapassam as fronteiras do saber histórico ou local. “Os estudos dos seres humanos em sociedade sempre encontraram diante de si a

escolha entre abordar o social, seja privilegiando o ângulo material e das ações que os homens efetivamente realizam, seja dando maior importância ao ângulo mental” (Kaufmann, 2013, p. 153).

Diante dos traços característicos afins dessa comunidade, observamos, por exemplo; que não existe saneamento básico: água tratada, unidade de saúde, a energia elétrica é precária (depende de uma linha que vem direto da cidade e por meio de um transformador é transmitida para várias casas dentro da comunidade). As estradas são precárias: de chão batido, cheias de buraco. O transporte, quando existe, é a bicicleta, a moto ou ônibus escolar que leva e traz as crianças da cidade, isto é; quando tem aula. A educação escolar formal não existe na comunidade, pois o único prédio que servia de escola foi desativado ainda no início do ano letivo de 2012 (segundo os moradores, a Secretaria Municipal de Educação justificou que não havia o número significativo de alunos para manter a escola funcionando na comunidade e além disso, o lugar onde está localizada a pequena casa não pertence à prefeitura); e mesmo antes de ser desativada já não funcionava regularmente. Além desses traços afins, a alimentação é proveniente da agricultura (mandioca, feijão, abacaxi), do extrativismo do açaí (para consumo e a venda), da pesca e da aposentadoria para aqueles que dependem desse meio econômico para viver. Todo esse processo é predominantemente para a própria subsistência das famílias e da comunidade.

Neste primeiro momento, sublinha-se aquilo que, de certa forma seria uma dimensão do ângulo material, pois todo sujeito individual ou coletivo encontra diante de si, na sociedade em que vive ou venha a existir (participar), tais como: os objetos, a língua, a divisão do trabalho, etc.; bem como as próprias ações individuais ou coletivas, “as práticas pelas quais tal sujeito participa na perpetuação, reprodução e reivindicação permanente do social” (Kaufmann, 2013, p. 153). Esse paradigma ocorre quase que obrigatoriamente, visto que todo sujeito vive em meio a uma abordagem analítica e explicativa, num verdadeiro processo de causa/ação que correlaciona tanto o ângulo material quanto o ângulo mental defendido por Kaufmann. No entanto, no ângulo mental, podem-se destacar coisas como a intersubjetividade, as vivências, a religião, as ideologias, “mais em geral os sistemas simbólicos: aquilo, portanto, que é pensado conscientemente, mas também o impensado social (sonhos, mitos, o inconsciente ou não-consciente coletivo)” (Kaufmann, 2013, p. 153).

Nessa comunidade, as relações sociais de produção centram-se predominantemente na agricultura, no cultivo da mandioca, do abacaxi e outros; de modo que a produção da farinha ainda é a atividade econômica, geradora de renda entre as famílias quilombolas do Cigano. Ao contrário do objetivo do capitalismo, essa economia não se caracteriza segundo a lógica do capital, posto que ela é predominantemente para sua reprodução social, na qual reside a solidariedade e a cooperação entre os membros da família. Nesse sentido, seria difícil negar o caráter inseparável do material e do mental (Kaufmann, 2013, p. 154)

Nenhuma ação individual ou coletiva poderia exercer-se sem estar referida, ao mesmo tempo, a um projeto, a uma ideologia ou a um mito, etc., que tenha curso na sociedade que se trate. Uma instituição (igreja, escola, justiça, por exemplo) se caracteriza tanto pelos gestos e práticas materiais ritualizadas que exige; quanto pelas representações que supõe. Neste sentido, afere-se para os moradores do Cigano uma espécie de representação territorial a qual, além de ser criada por eles mesmos; também se torna o meio pelo qual a coletividade da comunidade se baseia durante as reivindicações por melhores condições de assistência e de mudanças.

Essa dialética do material e do mental suplanta a ideia de que há, numa pesquisa, a presença da ação e da representação, que; segundo Kaufmann (2013) permite formular, melhor do que qualquer outro elemento do social, as relações entre ideia e ação na consciência social local ou total.

Outra peculiaridade, que marca o perfil característico da comunidade do Cigano, é a forte presença da religiosidade católica e umbandista, marca histórica orquestrada pelo processo de colonização, escravização e formação da sociedade quilombola no Brasil. A dinâmica da característica católica e umbandista representa boa parte da história e da cultura religiosa da comunidade; segundo os moradores, desde muito tempo, o catolicismo ditou regras, organizou e ainda organiza a vida comunitária do lugar. Embora não exista uma igreja na comunidade, mas há fortes indícios de devoção e respeito à padroeira local, sendo que é um aspecto correspondido à pequena imagem de “Nossa Senhora dos Remédios”. Por outro lado, a característica umbandista se confirma nos eventos organizados e efetivados na sede da associação remanescente de quilombolas do Cigano (Arquic), cujo contexto histórico remete às origens e formações das primeiras famílias do Cigano. Além de o ser significativo para a própria comunidade, também, as características umbandistas revelam o percurso geográficos que os negros faziam quando eram

deslocados ou obrigados a fazer para trabalhar na Região Nordeste do Estado do Pará. Quanto a esse aspecto, já se percebe uma mudança na estrutura histórico-cultural da vida religiosa da Comunidade do Cigano.

Contudo, é notória, hoje, a presença de outro seguimento religioso, principalmente a evangélica (Igreja Assembleia de Deus), pois; por esse aspecto, tem-se percebido um “cisma” nessa comunidade entre os Umbandistas e os cristãos assembleianos. Embora pareça ser um processo de mudança para algumas pessoas, certamente isto vem causando um desconforto social entre muitos moradores da comunidade. Segundo a senhora Socorro Pimentel, vice-presidente da ARQUIC; a questão do preconceito e da discriminação contra a umbanda e os seus praticantes vem se intensificando com o processo de implantação de outros segmentos “ditos religiosos” que não respeitam as origens do lugar.

Figura 7: Vice-Presidente da (ARQUIC) Associação Remanescente de Quilombolas do Cigano.



Fonte: Sede da Arquic em Tracuateua-Pará. Fabrício Santos, 2015

Os pastores fazem culto aqui na frente do terreiro e gritam que aqui é a casa do preto velho, do demônio, quintal de macumbaria (risos), mas eles num sabem ou num querem enxergar que existe a lei, que no nosso caso, a lei é constitucional que nus dá direito de manifestar nossas raízes, nossa cultura, né? (Entrevista concedida em junho de 2015, às 10:45)

Dona Socorro Pimentel, faz questão de evidenciar a presença da cultura umbandista como fator de ancestralidade e de resistência histórica, portanto, discursa em defesa de uma identidade cultural da comunidade e, ao mesmo tempo, manifesta sua visão de repúdio e revolta quando, precisamente, se posiciona como líder e representante da cultura negra.

Nessa comunidade a presença de católicos e umbandistas ainda é hegemônica, e, além disso, é possível observar que os princípios e valores morais orientam os comportamentos, as relações sociais e a própria organização de vida nessa localidade. No entanto, esses quilombolas valorizam seus saberes e práticas cotidianas a partir dos direcionamentos e ensinamentos propostos pela igreja católica, mas não deixam passar despercebida a existência de outros elementos que instituem e regem as ações do homem, como é o caso, da legalidade jurídica. Portanto, a leitura desse campo simbólico preconizado pelos direitos sociais significa poder para as pessoas da comunidade; ao passo que nesses espaços religiosos, a oralidade dos mais antigos, em alguns casos analfabetos, do ponto de vista da escrita e da leitura sistemática da palavra “é crucial para a transmissão dos saberes, dos valores e da tradição cultural dessas populações, isto é, das ‘matrizes culturais’”. Esse espaço pode ser entendido também como um elemento articulador fundamental para a organização social da comunidade” (Cartografias Ribeirinhas, 2008, p.36).

Essa percepção vem em boa hora, pois pode fazer com que o universo social e cultural dessa localidade defina a aproximação entre a produção da teoria e a pesquisa empírica. Podemos dizer que “O encontro no campo instiga à reflexão sobre si e no pesquisado, provoca um esforço reflexivo e autoexplicativo e, assim, pode nos revelar a teoria nativa” (Kaufmann, 2013, p.8). Na verdade, pressupõe outro olhar para as especificidades da comunidade, não como “um” ou “mais um” lugar de pesquisa; todavia como o lugar culturalmente construído a partir de percepções coletivas e locais, mas que, de certo modo, está sempre agregado a outros sistemas de fortalecimento sociocultural que ao mesmo tempo são diversos e contraditórios que; apesar de tudo, visam caminhos novos e tendem à reagrupar os pares necessários, para cujo objetivo é alcançar a “Galáxia Construtivista”. Esse paradoxo deixa claro que o tema de uma pesquisa tem sempre a ver com outros temas transversais, por isso entender a realidade social da comunidade do Cigano e de sua localidade é, ao mesmo instante, o início de um processo que passa a realizar incursões a outras fontes que serão direcionadas pelas entrevistas, basta; para isso, por em evidência as relações que são abordadas no decorrer das falas.

Kaufmann nos descreve como é possível a construção da realidade a partir de dados concretos, sem necessariamente cair no mito da neutralidade em todas as etapas da pesquisa. Assim, é importante percebermos que a linguagem não precisa

ser essencialmente especialista, mas que dê conta de explicar e identificar as implicações que norteiam a vida cotidiana de famílias tradicionais, como as que investigo. Além disso, reside; na ideia do autor, a necessidade de valorizar as ações, as reflexões e a participação ativa no campo, mesmo que isso exija uma redefinição de procedimentos, aliás; “as teorias podem, em muitos casos, dizer respeito a fenômenos exclusivos, derivando da situação de campo e apresentando-se incorporadas nas falas, nas expressões repetidas pelos atores sociais para explicarem suas práticas, e demonstradas em diversas atitudes dos entrevistados” (Kaufmann, 2013, p.14). Essa perspectiva demonstra as várias formas que se tem para que seja possível uma avaliação que vá até o essencialíssimo de uma pesquisa científica.

Muitas vezes, a forma que se tem para analisar o lugar ou a forma como as famílias tradicionais, na Amazônia, vivem não condiz com a verdadeira realidade, aliás; não se pode vê-las de forma homogênea, sob o risco de desconsiderar sua multiculturalidade e sóciobiodiversidade, desconsiderando-se, portanto, a identidade de cada povo que ‘vive’ e ‘convive’ nesse espaço amplo e diverso, que pode ser caracterizado não como Amazônia, mas como amazônias. “Cada uma dessas ‘Amazônias’ representa um lugar de determinados atores e grupos sociais, que produzem e reproduzem suas próprias práticas sociais cotidianas, imprimindo assim características próprias a cada um desses lugares” (Cartografias Ribeirinhas, 2008, p.26).

Desta forma, posso destacar com bastante coerência a transformação do espaço, do lugar, da paisagem e da vida cotidiana de Famílias quilombolas do Cigano, no Município de Tracuateua. Entretanto, não se pode entender esses aspectos como se estivessem estáticos, mas sim percebê-los como estruturas históricas criadas e recriadas por diversos acréscimos, por diferentes atores que tentam reproduzir práticas de épocas diferentes ou mesmo adequar-se às intencionalidades dos sujeitos que se relacionam dentro de um mesmo espaço.

O entendimento sobre as condições sócio-históricas da comunidade quilombola do cigano nos descreve o processo que caminha no sentido da heterogeneidade da paisagem, pois certamente isto está diretamente ligado ao grau de complexidade que nos é imposto pelas relações desenvolvidas pela sociedade, que; ao mesmo tempo, a modifica ou a quer ressignificar, ou melhor, não reconhece que outras realidades vivem, sobrevivem e se reestruturam por meio de seus

saberes e práticas os quais são transmitidos de forma espontânea como se fosse uma espécie de ensinamento; tudo isso nos fortalece a ideia de que as comunidades tradicionais, também, estão destinadas a mudar sua paisagem, mas permanecer sempre no “Mundo natural” e se distanciar do “Mundo Artificial” (Cartografias Ribeirinhas, 2008, p.27).

No entanto, a comunidade do Cigano e sua localidade (Pontinha) estão vivendo esta dicotomia entre o natural e o artificial, pois; à medida que a ideologia de outras sociedades se insere na paisagem das famílias desta comunidade, conseqüentemente há uma modificação no espaço, pois este é o resultado que procede da relação dos meios de produção, ou melhor, processa-se na intencionalidade dos atores e sujeitos que transformam cotidianamente seu espaço. Afinal, por que entender esta comunidade a partir da percepção do espaço?

Por um lado, o espaço é a junção entre a paisagem e a sociedade. Ela também deixa bem claro que esse fator não é uma observação de momento, para, então, ser entendido como um movimento, como dinâmica social local ou universal, com perspectivas voltadas para o local, com suas características peculiares, que são impressas pelo uso que se dá a ele. Além disso, a autora dispõe sua abordagem coerentemente ao descrever que é nesse espaço que cada indivíduo ou grupo social se desenvolve numa lógica biológica, produtiva e ou/ cultural. Para tanto, pode-se compreender essa perspectiva como uma produção sociocultural que interfere diretamente na realidade social dos sujeitos. Por outro lado, a produção do espaço geográfico, ou a humanização do espaço, é resultado da ação de homens e mulheres sobre a natureza, seja ela, artificial (transformada pelo ser humano) ou natural, para garantir os meios para a sua sobrevivência; presume-se que isto ocorra através da prática de atividades como o extrativismo, a agricultura, a caça e a pesca, etc.

Nesse sentido, podemos assegurar que essa relação no/com o meio, certamente, faz com que seja possível identificar o espaço peculiar em cada espaço, como o é na comunidade quilombola do Cigano, e isto ocorre devido a diferenciação de relações que se desenvolve nesta comunidade. Além disso, é fundamental compreender que cada sujeito cuida do espaço onde vive para preservá-lo de modo saudável e agradável a todos que praticam suas atividades cotidianas. Bem como explica o senhor José Luís da Costa (71 anos de idade, morador da localidade da pontinha há 45 anos).

Aqui, a gente cuida da terra, sabe? Por exemplo, a gente roça ou capina, num gostamo de ver as prantação no mato. A gente limpa por baixo das prantação, das fruteiras, né? A gente gosta de ver o chão limpo pra prantar de novo, mas se a gente num usar outro usa; é assim, né? (Entrevista concedida em outubro de 2015, às 9:15)

A conexão que o senhor José Luís faz quando usa o termo “*mas se a gente num usar outro usa*” vem; justamente, afirmar o processo coletivo de uso do espaço e também revela a relação de posse da própria natureza. A coerência da fala do senhor deixa claro que o espaço da comunidade está sempre em constante movimento; seja para a plantação ou para a extração de espécies peculiares do lugar, tal como o açaí, o buriti etc.

Dessa maneira, compreende-se a convergência de que todo espaço geográfico é humano; bem como todo espaço humano é geográfico. Isto evidencia que de uma forma ou de outra o meio natural é modificado pela ação intencional do homem em suas várias dimensões. No entanto, quanto mais se busca conhecer a realidade dessa comunidade e do povo que a habita; mais o saber local aparece truncado, parcial, não ilusório, sempre em sentido de progressão em relação à luz do que as pessoas apreendem como princípios que as regem. Esse paradoxo continua sendo fonte de elaboração teórica, onde as hipóteses aparecem por meio de interconexões conceituais que emergem a partir das entrevistas dos sujeitos.

Todavia, deve-se ressaltar as inconsistências que cerceiam as normas sociais que nem sempre funcionam a favor do indivíduo; cabe, portanto, neste estudo, o emprego do “microscópio social” (Burke, 2002) cujo propósito é identificar fatos ou problemas de relevância social que podem ter várias justificativas como “a escolha de um exemplo individual a ser estudado em profundidade pode ser motivada pelo fato de representar a miniatura de uma situação que o historiador ou antropólogo já sabe (por outros motivos e com base em outras fontes) que é predominante.

Exemplo disso, pode-se buscar a compreensão da interculturalidade que existe e persiste na comunidade quilombola do Cigano e em sua localidade (Pontinha), em Tracuateua; a partir da transformação do espaço geográfico, haja vista que essa transformação, mesmo que os quilombolas não reconheçam; é uma ação intencional que de uma forma ou de outra vai acontecer, pois neste caso; há a modificação possível de uma identificação dos sujeitos que, ali, desempenham um papel social. Neste aspecto, Freire (1983) pressupõe a relação do sujeito com o

mundo (mundo entendido em uma noção ampla, da totalidade de relações com outros sujeitos e com objetos naturais e artificiais). Outros autores como Burke (2005), Santos (1997), Petit (2003), em suas obras ganham relevância diante desta pesquisa pois chamam atenção para a reflexão de que toda ação humana é intencionada e não depende diretamente do “lócus”, portanto, pode-se compreendê-la, assim: “num pensar dialético, ação e mundo e ação estão intimamente solidários. Mas que a ação só é humana quando mais que um puro fazer é um que fazer, isto é, quando também não se dicotomiza da reflexão” (Freire, 1983, p. 61)

A não dicotomização da realidade social do Cigano nos descreve uma possível forma de identificar o posicionamento sociocultural de um indivíduo ou grupo social. Sob esse ângulo, pode-se estruturar o controle sobre as dimensões sócioespaciais que influenciam direta ou indiretamente o fortalecimento das transformações sociais como vem ocorrendo nas últimas décadas com as famílias que residem nessa comunidade quilombola de Tracuateua. Esse paradigma pressupõe a identificação do sujeito a partir de sua localização e de suas práticas cotidianas, seria a criação do espaço constantemente idealizado pelos grupos sociais, no qual o sujeito desenvolve suas práticas cotidianas, e, ao mesmo tempo, encontra-se em constante transformação/modificação; processo que o determina por meio de seu agir e de sua relação com outras formas de interação social, cultural, etc.

Posso considerar que é neste ponto que a análise do espaço geográfico e a análise da memória se sobrepõem, visto que ambos; teoricamente, nos levam a reflexão a partir de um ponto que pode estar no passado ou no “esquecimento” (POLLAK, 1989) de um indivíduo ou de uma coletividade, precisamente na história de um povo ou de uma nação. Por esse fator, é bastante pertinente o aprofundamento de um estudo como este que, certamente, trata da realidade quilombola por meio de suas formas de transformar-se em meio a tantas influências internas e externas. Também, é relevante assegurar que uma realidade, quando analisada de dentro para fora nos oferece maior e melhor campo de visão, pois muitos conceitos já estruturados passam a ficar distantes de atos novos e reais que só podem ser visualizados por meio da pesquisa participante.

2.3- A Pontinha: localidade onde o estudo se desenvolveu

Chamamos a atenção para o fato de que, para os que vêm de fora e não conhecem a realidade territorial da Comunidade, entretanto, tem-se a impressão de que são duas comunidades distintas e distantes: Pontinha e Cigano. Nesse sentido, quando nos referirmos ao Cigano em distinção ao lugar chamado Pontinha, podemos usar o termo área; no entanto, quando nos referirmos ao espaço do Cigano envolvendo o seu todo, nesse caso, portanto, incluindo a localidade Pontinha, então usaremos o termo Comunidade.

Figura 8: Entrada da localidade chamada de Pontinha, pertencente à área do Cigano.



Fonte: Fabrício santos, 2015

A localidade “Pontinha” é uma vila que fica a 500m, aproximadamente, do centro do Cigano, mas faz parte do território Ciganense, ou seja, é também parte da Comunidade do Cigano. Além disso, a ARQUIC (Associação Remanescente de Quilombolas do Cigano) justifica que as necessidades sociais da pontinha são coordenadas e discutidas junto à Associação. O termo Pontinha foi dado ao local por alguns moradores mais antigos, que, ao realizarem seus deslocamentos a procura de áreas produtivas, da caça e da pesca, encontraram uma pequena ilha, a qual servia de ligação entre as comunidades quilombolas de “Jurussaca e Cigano”, por isso o termo; veja o depoimento de Benedito Martins dos santos (Dudu), 71 anos, morador da comunidade há 50 anos (considerado como o maior fabricante da corda de muruti e também o mais antigo produtor e revendedor deste produto na comunidade).

Figura 9: Benedito Martins dos santos (Dudu), tem 71 anos de idade e mora há 50 anos na Pontinha.



Fonte: Fabrício Santos, 2015

Pontinha é uma ilha, aqui atrás ó! Uma ilhinha, só uma ilhinha; só tinha uma casa, era a pontinha. Depois que Tracuateua foi crescendo, virou município, aí aqui ficou tudo pontinha. Porque o cigano, onde o senhor diz que é; não é cigano, quer saber onde é: o cigano fica lá na pedra, só lá, lá que é o cigano; lá também tudo virou cigano, sabe? Lá tem muitas pedras, a pedra tá lá (...) na época tinha uma mata fechada e tinha muita cigana (um pássaro igual ao pavão) aí o nome ficou cigano. (Entrevista concedida em novembro de 2015, às 17:35)

Esta localidade, neste contexto, é vista dentro desse território como adjacente às comunidades do “Cigano” e “Jurussaca”, mas as pessoas a consideram como uma vila próxima da Comunidade do “Cigano”. Contudo, ao que se pode observar; a “Pontinha”, segundo relatos de moradores mais antigos¹⁵, como o seu Dudu; (com mais de 50 anos de idade) é um lugar que se constitui no resultado de uma ruptura entre moradores de duas outras comunidades quilombolas de Tracuateua-Pará – Cigano e Jurussaca – especificamente devido à grande procura por espaços agrários úteis à moradia e ao manuseio da terra para o plantio; algumas pessoas

¹⁵ - Faço referência às pessoas com mais de 50 anos e anciãos, pois como fonte de pesquisa torna-se mais seguro trazer para nossa discussão as histórias e experiências dessas pessoas, principalmente por que demonstram a importância de manter viva a sua história e sua cultura.

resolveram sair de suas localidades de origem para demarcar um pedaço de chão produtivo e maior, mas não perderam o foco sobre a área em que poderiam assentar uma nova moradia. Dessa forma, os primeiros moradores fizeram seus “barracos” em uma pequena porção de terra firme às margens de um igarapé (chamado ponta da areia) e passaram a produzir sua própria existência através da coleta de frutas (o açaí), da roça de mandioca, da pesca e da produção da “corda do muruti”¹⁶

Esta comunidade tem mais de 150 anos e está a 4 km da cidade de Tracuateua, geograficamente pertence a região dos campos – tanto que durante o inverno ocorre o fenômeno de alagamento em partes desta localidade. Atualmente, apresenta aproximadamente 70 famílias e suas práticas sociais e econômicas existentes fundamentam-se em três safras que ocorrem intercaladamente, bem como fica claro na narrativa da senhora Armece dita Gomes dos Santos (Bida), 54 anos (sempre morou na comunidade da pontinha), também é uma artesã que produz a “Corda do Muruti”.

Figura 10: Senhora Armece dita Gomes dos Santos (Bida), 54 anos.



Fonte: Localidade da Pontinha, Fabrício Santos, 2015

“Aqui o povo veve (vivi) das três safras: o açaí, o peixe e do muruti, se num fosse isso, todos já tinha morrido de fome, sabe!” (Entrevista concedida em outubro de 2015, às 10:25)

¹⁶ - Esta é uma palavra que existem no vocabulário da comunidade, por isso, fiz questão de evidenciar esta variação em todos os segmentos deste texto, etc.

A senhora, Armece dita Gomes, além de expor como as pessoas lutam para sobreviver sem ter que sair do lugar em que acham adequado para morar, também faz uma referência ao aspecto socioeconômico que arrola a vida das pessoas na localidade da Pontinha.

Entender esse triângulo socioeconômico, que resiste ao tempo, mas que, certamente, sofre as alterações de acordo com as mudanças sociais peculiares a um espaço multicultural, também chama a atenção para as reais formas pertinentes às relações que se constituem por meio do que os moradores denominam de “safra”. No entanto, esses períodos apresentam as características do povo da comunidade, demonstrando a coletividade, a seleção que fazem de cada espaço conforme a necessidade da época, reconhecem onde e quando podem explorar determinada espécie de vegetal ou animal. Além de todos os fatores, aqui elencados, reside nestes aspectos a forma de resistir ao tempo e ao avanço de comportamentos externos à realidade da localidade; por certo, cada safra determina o horizonte de cada ação humana que se propaga durante as ocorrências. De tal modo, a produção de cada safra conta como é típica, do lugar, a forma como se apropriam da natureza: não há desmatamento irregular, não há uso de agrotóxicos, não há uso irregular da área de várzea. Dessa forma, é válido saber:

Quadro 4: apresentação das safras segundo os relatos de moradores.

1- Safra do Açaí	2- Safra do peixe	3- Safra do Muruti
A safra do açaí ocorre durante o verão e inverno, esta prática envolve a grande maioria das pessoas da comunidade (desde os mais jovens aos mais velhos), pois ainda é desta coleta que muitos homens sustentam suas famílias e pagam suas contas do mês. Assim expresso por dona	A safra do peixe acontece no verão, especificamente porque os rios e igarapés; na maioria, secam e por conta disso, as pessoas aproveitam para pegar os peixes e vendê-los nas comunidades próximas, configurando-se; assim, em mais uma forma de geração de renda para as famílias da pontinha.	A safra do “muruti”, é uma atividade que acontece especificamente durante o verão e precisa necessariamente de todo um cuidado na hora da retirada do “olho do muruti” para depois produzir uma espécie de “corda” a qual é uma grande fonte de renda para algumas famílias

<p>Armededita “o açaí aqui ainda é uma fonte de renda pra muitos jovens, tem deles que só sustenta sua família da venda do açaí; eles tira pa beber, mas também pa, pa vender(risos)”.</p>	<p>Essa é a safra em que famílias inteiras vão ao igarapé e lá podem apresentar suas afinidades e seus costumes quanto à prática de uma atividade economicamente aceitável sem distinção entre os pares envolvidos.</p>	<p>quilombolas da comunidade. Essa safra, também tem sua importância expressa pelo senhor José Luís da Costa, conhecido por “Zé bago” O buruti sempre foi uma renda pa nós, né; tem aqueles que produz, sabe? Pena que nois só produz no verão, é quando tem a safra do tabaco nos campos.</p>
--	---	--

Fonte: Fabrício Santos (localidade da pontinha, 2015)

A safra é, simbolicamente definida, pelos moradores; como o processar da produção, que só ocorre, em larga escala; especificamente no período do verão, pois os fatores externos (procuras pelas mercadorias) e os da natureza (estiagem das chuvas) tornam-se características que facilitam a manutenção de tais safras. Dentre as atividades, posso destacar uma como sendo de prestígio, para algumas famílias, que é a produção da “corda do muruti” que apesar de acontecer de modo artesanal, representa um processo de sociabilidade para a comunidade que vem se firmando ao longo do tempo por meio de uma “circunstância ritualística” (Fernandes, 2011) na produção. Embora a produção provenha de um ritual, a “Corda do Muruti” já é vista como um produto reconstituído em um contexto bem diferente do original, numa espécie de “circunstância social” (Ibid., 2011). A partir deste processo, torna-se possível descrever/compreender em que momento as práticas sociais quilombolas dessa comunidade são reconhecidas como “um efeito de sentido” (BOSI, 1992), o qual, segundo o autor; é garantido no processo de múltiplas interações e oposições no tempo e no espaço, portanto; decorre dessa correlação, a intenção de se analisar o parâmetro homogêneo e/ou heterogêneo dessa cultura e de sua produção, que inclusive é praticada tanto por homens, quanto por mulheres e, em certos casos, está sendo repassada aos mais jovens. Isto, provavelmente

desencadeará uma manutenção da produção. Há possibilidades de que tal manutenção através da forma como a corda seja produzida; ela não envolve somente a mão-de-obra masculina, seus produtores tem controle sobre a natureza e buscam manter os espaços reservados ao corte das palmeiras, a produção atende somente ao produção do produtor de tabaco. Muito embora, ela exista nesta localidade quilombola, também, há traços de cultura indígena, pois; segundo os historiadores de plantão, os indígenas são grandes fabricantes de produtos artesanais, principalmente aqueles que provém da palmeira chamada de miritizeiro.

Esse repasse da produção, aos mais jovens, ocorre de modo cotidiano, ou melhor; desde muito cedo, as crianças acompanham seus pais no trabalho da plantação e da coleta extrativista e da fabricação da corda de miriti. Embora alguns jovens não acompanhem tal processo, mas a produção segue o curso natural; ora para atender as pessoas de fora da comunidade, numa espécie de mercadoria, ora como manejo de sustento da família e de parentes.

No entanto, essa prática se processa numa estrutura de transmissão oral e, muito mais, por meio da observação e da ação sobre os elementos utilizados diariamente; afirmando o enredo familiar na produção ritualística e no processo de ensinamento por meio da observação e da participação natural que ocorre entre as pessoas envolvidas no processo de produzir a corda. Com efeito, a “corda do muruti” vem de um processo ritualístico, mas; ao mesmo tempo, sofre com as alterações do mercado, pois sua produção depende muito do plantio do tabaco na região de campos de Tracuateua.

No terceiro capítulo desta pesquisa, no subitem 3.1.3, é possível encontrar para que serve e qual é a importância da corda para quem a produz. Além disso, todo o terceiro capítulo tenta responder os questionamentos primários desta pesquisa, haja vista que estou tratando de uma realidade social (Berger, Luckmann, 2012) que já vem se perpetuando silenciosamente no cotidiano da comunidade. Cabe, portanto, a compreensão e a reflexão desta realidade por meio do aspecto que chamo de a construção identitária a partir da memória e do trabalho.

CAPÍTULO III

3- A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA A PARTIR DA MEMÓRIA E DO TRABALHO

O processo de construção da identidade remanescente¹⁷ de quilombo na comunidade do Cigano ocorre num tempo e espaço comum e, ao mesmo tempo, próprios a todos os entrevistados. Portanto, esse contexto nos conduz pela análise de uma cultura quilombola que pode ser, por alguns motivos, uma jornada bastante contraditória, haja vista que envolve vários aspectos da história, da memória e dos costumes dos negros e negras que; certamente, estabeleceram horizontes peculiares à presença negra na Região Nordeste do Pará. Todavia, posso arriscar-me na perspectiva de uma representação que é formada por processos históricos, sociais, culturais e econômicos. Por exemplo, esses aspectos são necessários para compreender o conjunto simbólico que permeia a construção da identidade negra dessa comunidade, que, acima de tudo, é rural; além disso, esse processo também é a base de uma afirmação territorial do espaço, pois segundo Haesbaert (2004, p. 79) afirma uma concepção de espaço (que precede o território) como um híbrido entre sociedade e natureza, entre política, economia e cultura, e entre materialidade e idealidade, numa complexa interação tempo-espaço.

O autor contribui com o entendimento de que essa interação, uma vez cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo reestabelecida pelas relações sociais internas e externas; pois, nesse caso, a cultura popular é uma das formas que se tem para possibilitar a representação dentro do *imaginário social* quilombola do Cigano. Dessa forma, segundo Silva e Nascimento (2012, p. 32); “a construção de uma identidade mescla-se com a territorialização material e simbólica de determinados espaços”. Em tese, a contribuição das autoras correlaciona-se com a reflexão de Leite (2000, p. 344/345) quando evidencia a importância da terra para as pessoas que veem, nela, a continuidade da referência de suas existências simbólicas e a consolidação do imaginário coletivo.

A construção de uma identidade coletiva é possível não só devido às condições sociais de vida semelhantes, mas também por serem percebidas como interessantes e, por isso, é uma construção e não uma inevitabilidade histórica ou natural. (Silva e Nascimento, 2012, p. 34)

¹⁷ De acordo com Arruti (2006, p. 82), “o termo ‘remanescente’, no caso dos quilombos, pode servir, ao final, como expressão formal da ideia de contemporaneidade dos quilombos”

O processamento da ideia das autoras também corrobora com o ideal da luta pela identidade coletiva, tal que, na visão de (Gonçalves, 2003, p.379) acerca dessa construção ou reconstrução; há uma luta intensa, do ponto de vista físico e psicológico, para que se possa afirmar "os modos de percepção legítima da (di)visão social, da (di)visão do espaço, da (di)visão do tempo, da (di)visão da natureza".

Por que pensar esse imaginário? Na verdade, é nesse processo cotidiano que as pessoas (moradores e moradoras) e suas experiências se encontram e participam também da vida conjunta com os demais agentes sociais que não fazem parte da realidade social da comunidade quilombola do Cigano. Portanto, essa teia de relações faz com que uma parte dos moradores da comunidade ganhe destaque diante dos fatos narrados, isto é, são aspectos que revelam a forte luta da mulher negra e analfabeta pela garantia de dias melhores; tanto para elas mesmas, quanto para todos os seus familiares e a comunidade em geral. Ressalto que o destaque atribuído à mulher é devido a forma como estas demonstraram suas posições como dona de casa e trabalhadoras rurais ao mesmo tempo, ademais, elas fazem questão de salientar a caminhada que fazem ao lado de suas famílias, sem, contudo, deixar de explanar o desejo de serem melhor visibilizadas, principalmente quando elas se referem aos direitos sociais.

Com essa reflexão, compreende-se que o território da comunidade foi considerado, antes de tudo; como um espaço de referência para a construção da identidade quilombola, pois é físico-material, é político, é econômico e é também simbólico e cultural. Portanto, Essa visão nos leva à compreensão bastante clara da luta e da resistência da negra e do negro quilombola, fato que persistiu e ainda persiste em nossos dias atuais, tal como afirma Pinto (2011) quando estabelece a importância da resistência da mulher negra em sua obra, logo estes são dois aspectos relevantes para a autora.

As experiências históricas das mulheres da região Tocantina nos seus povoados inter cruzam-se com aquelas da escravidão e dos quilombos. São mulheres que não se encontram nos "bastidores da história", pelo contrário, sempre demonstram, através de suas estratégias e das experiências de suas ancestrais que foram sujeitos do processo histórico e nele executaram e executam papéis de destaque, quando se transformam em personagens capazes de construir tanto a história dos seus povoados como de sua própria existência (Pinto, 2011, P. 06).

A construção levantada pela autora nos faz retomar a análise de que "a história é feita pelo povo" – bem como conclama Hobsbawn (1990). Pois; nessa

assertiva, é interessante compreender como as mulheres da comunidade contribuem com o processo de estruturação e reestruturação sociocultural da vida das pessoas que moram e exercem suas práticas cotidianas no território psicofísico da comunidade do Cigano.

As territorialidades são instituídas por sujeitos sociais em situações historicamente determinadas. Se hoje existem territórios quilombolas é por que em um momento histórico dado um grupo se posicionou aproveitando uma correlação de forças políticas favoráveis e instituiu um direito que fez multiplicar os sujeitos sociais e as disputas territoriais. Territorializar-se significa ter poder e autonomia para estabelecer determinado modo de vida em um espaço, dando continuidade à reprodução material e simbólica deste modo de vida. (Silva In: XII Colóquio de Geocrítica, 2012, p. 3)

Os próprios moradores e moradoras já se reconhecem como sujeitos que podem agir e interagir com outras pessoas dentro desse território simbolicamente específico; e isto pode acontecer de forma harmoniosa e respeitosa, tal como fica evidente na fala da senhora Socorro Pimentel. Esta, inclusive, assume uma posição de liderança dentro da comunidade do Cigano, primeiro porque ela é a primeira vice-presidente da Associação Remanescente de quilombolas do Cigano (ARQUIC), além disso ela e o senhor Oscimar Hermínio Ribeiro (presidente) buscam valorizar e fomentar a participação da comunidade em eventos sócio culturais da cidade de Tracuateua.

Bom dia a todos e a todas, meu desenvolvimento, no dia a dia com a comunidade é, trabalhando com os idosos, com os jovens e... é correndo atrás de recursos que possam desenvolver nosso trabalho aqui na comunidade. Um trabalho dificultoso, é de sacrifício, entendeu? Então, se a gente tivesse uma ajuda do gestor se tornaria mais fácil, mais tá difícil nossa luta aqui, porque nós não temos fins lucrativos, não temos lucro na nossa Associação que possa manter, tá! então, nosso trabalho é um trabalho assim, com os jovens, com os idosos... Eu já tô com um projeto pros idosos, pra 2017 desenvolver, tá! (Dona Socorro Pimentel, Vice-Presidente da Arquic, 17/11/2016, Às 9:02).

Dona, Socorro Pimentel, não somente é uma representação em termo de liderança, mas também é uma mulher que enfrenta a dura realidade vivida na comunidade do Cigano, ela faz questão de falar que, mesmo que a Associação não tenha apoio mais adequado da gestão municipal, a ideia é sempre correr atrás de parceiros que possam, de fato, contribuir com as propostas sociais da Arquic, por isso, existe, na fala da senhora; um desabafo que revela o descaso com as pessoas do Cigano. Esse fator é destaque em muitas comunidades no Brasil, o poder público ainda precisa reconhecer melhor a capacidade histórica e cultural dos povos que

vivem em comunidades tradicionais quilombolas, indígenas etc. A sensibilidade feminina viabiliza um olhar mais atento às questões sociais que se desenvolvem no dia-a-dia da comunidade.

3.1- Memórias femininas na construção de novos valores

É importante entender que, a mulher quilombola do Cigano, vê na formação uma forma de estabelecer maior autonomia feminina e melhor visibilidade ao trabalho delas, haja vista que as coisas na comunidade são difíceis de serem adquiridas, pois ela reconhece que não têm apoio da gestão, não dispõem de outros meios, com fins lucrativos, que possam mantê-las e manter um fundo para a Associação, haja vista que essa Instituição pode, como pessoa jurídica, representá-los na esfera dos poderes: Municipal, Estadual e Federal.

Dona Socorro luta por uma espécie de Educação do cuidar. Nesse sentido, é válido compreender que:

A educação se apresenta no cotidiano familiar como um cuidar, no sentido de orientar, de dar atenção, de explicar, tendo como referência a sabedoria adquirida pela idade (...) o cuidar adquire sentido atitudinal de respeito às pessoas, de acolhimento do outro, independente de idade e, também uma dimensão de alteridade (Oliveira, 2008, p.72)

Esse modelo de educação, segundo Oliveira (2008) pressupõe a valorização dos saberes locais e, portanto, sua intenção é valorizar as experiências, as técnicas, imaginários e representações presentes nas práticas sociais dos mais velhos (idosos da comunidade), para transformar isso em fonte de conhecimento para os mais novos; inclusive, para as crianças que vivem na comunidade. Isto, de certa forma, assegura a continuidade de ensinamentos deixados pelas gerações passadas e, também, serve de fonte para assimilações de outros saberes, atualizando, a rigor o repertório sócio-cultural da realidade cotidiana na comunidade.

Esses saberes são oriundos da relação dos moradores com a comunidade, com a população, mas sempre dimensionado no panorama educacional, religioso e cultural. Certamente, pode-se considerar que são caracterizados como populares, posto que são frutos “de experiências de vida (trabalho, vivência efetiva, religiosidade, etc.)” (Brandão, 1985, p.109). Além disso, o autor define que “o grupo se identifica como tal, troca informações entre si, interpreta a realidade em que vive”

Ainda segundo a visão de Dona Socorro Pimentel, esse seria um processo de transformação e reconhecimento social que se desenvolve, primeiramente, dentro da comunidade e depois, de alguma forma, ganha repercussão fora dessa rede de relações, por isso, ela deixa claro que a articulação social é tão importante nesse mecanismo dialetal que se configura no exercício diário da luta feminina dentro da comunidade.

Sou dona de casa: isso pra mim, é acordar cedo, fazer café e fazer comida, lavar roupa, é cuidar da área, correr pra li, pra Tracuateua, vai pedir recursos, vai no posto de saúde, vai ver quem tá doente, quem num tá, vai no Jurussaca falar com um; com outro, vai no Torre saber como é que tá (...) e assim vai por diante, vai na pedreira e vai na prefeitura, corre pra li e vai atrás do Fabrício, perturbar o Fabrício (risos).

Na agricultura, eu desenvolvo sim algumas coisas: plantar melancia, plantar abacaxi; meus murucizeiros já está dando que... como se diz, né! A gente planta e colhe, né! Como eu disse, se a gente num plantar, a gente num colhe e aqui, no interior, aqui na agricultura, a gente num tem o dinheiro, a gente tem a comida. Como eu peguei uma experiência agora, que eu fui pra Belém(...) a gente num tem dinheiro lá pra sobreviver a gente morre de fome, num tem agricultura, num tem nada; quer dizer, ninguém, ali, dá nada pá ninguém. Lá é a lei do si, sabe? Se ninguém se coisar, é até capaz de você pedir esmola, sabe? Se num tiver um conhecimento, se num tiver seus parentes, seus amigos pra te ajudar, você tá ferrado mermo e feio. (Dona Socorro Pimentel, Vice-Presidente da Arquic, 17/11/2016, Às 11:25 da manhã).

A fala de dona Socorro Pimentel representa um aspecto fundamental que se reconstitui na luta histórica de reconhecimento e busca dos direitos quilombolas. A luta pelo atendimento de preceitos básicos, tais como a saúde pública, os recursos destinados aos quilombos, as contribuições garantidas com instituições públicas ou privadas, as quais firmam parcerias com o povo da comunidade do Cigano. A senhora, vice-presidente, também considera que esses suportes fazem parte da organização social do lugar em que vive.

As comunidades quilombolas ao se organizarem pelo direito aos territórios ancestrais, elas não estão apenas lutando por demarcação de terras, as quais elas têm absoluto direito, mas, sobretudo elas estão fazendo valer seus direitos a um modo de vida. (Silva In: XII Colóquio de Geocrítica, 2012, p. 8)

A proposta organizacional de Silva (2012), quanto a manutenção do território a partir dos direitos fundamentais, torna-se um marco para que seja pertinente a compreensão do posicionamento de dona Socorro. Ela, sobretudo, argumenta de forma que esse paradigma organizacional pode se destacar na narrativa da entrevistada e que, ao mesmo tempo, ganha acréscimos de cunho sócio-histórico, pois a relação social que se estabelece na comunidade é orquestrada na memória

coletiva das mulheres. Inclusive, foi por meio de tal método que detectei como os moradores afirmam que o processo de aprendizado é oriundo da experiência dos mais velhos; isto de certa forma é um legado de todos os sujeitos que assumem suas posições sociais dentro do território da comunidade.

Por exemplo, dona Leonor Araújo da Silva, 66 anos de idade (esposa do mestre Pocoró), analfabeta, por falta de escola e de professores; tudo era mais difícil na época em que ela era criança. Embora ela seja analfabeta, seus conhecimentos sobre as práticas que executa estão em constante harmonia em seu dia-a-dia, haja vista que, mesmo sem saber ler e escrever literalmente, isto é, em nosso processo sistemático da palavra; ela conhece e reconhece simbolicamente qualquer ligação telefônica que seja recebida no celular do mestre Pocoró, de forma que identifica quem estar ligando. É importante deixar evidente que as práticas do dia a dia são aprendidas através do olhar, ouvir, observar, que não demandam conhecimento científico, mas sim, fazem parte de uma educação informal, que é repassada cotidianamente ao longo das gerações. Embora não conheçam as letras e escrita, essas mulheres e homens da localidade pesquisada, também, podem ser considerados sábios da sua gente.

Exemplo disso, a senhora Leonor tem, exatamente, em sua mente; a forma correta para manejar a produção do beiju, tal como garantir a quantidade certa de massa de mandioca para fazê-lo, ou melhor, não pode ter mais ou menos massa, não pode ter beiju maior nem menor. Para ela, Caso esses fatores não estejam ordenados adequadamente, os clientes reclamam e dizem que o beiju não é um produto de sua fabricação.

A farinha, aqui, tudinho é passado pela minha mão, açai, se apanharem açai; ai se for açai, ai o pessoal espera pra eu botar de molho... Aqui, além disso, eu só trabalho na roça e em casa, mais, na época de meu pai, a gente prantava tabaco, tirava malva... (Dona Eleonor, 12/11/2016, às 9:35)

Essa experiência, diga-se de passagem, que torna-se recorrente na lembrança das mulheres moradoras da comunidade, tanto que não são fatos isolados, pois é presença constante também na narrativa de outras tantas, inclusive na fala de muitas jovens. Além disso, essa lembrança nos direciona ao passado dos moradores¹⁸, principalmente, ao aspecto de utilização de mão de obra negra que se

¹⁸ A utilização da expressão “passado do moradores” ocorre devido ao aspecto voltado para o manejo da malva e do tabaco, são, portanto, produtos que os quilombolas não trabalham mais, todavia foram os primeiros a serem plantados por eles e pelos pais, mas, por falta de grandes procuras, a produção começou a diminuir no interior da comunidade.

reconhecia em séculos passados, pois a força do trabalho foi atribuída ao plantio de tabaco e malva, especialidades muito utilizadas no fim do século XIX e até metade de século XX. A rigor, mesmo que essas atividades tivessem sido explanadas pelas mulheres, os homens não ficam de fora, pois o trabalho cotidiano exige tanto das mulheres, quanto dos homens.

A senhora Antônia da Costa Gomes, 74 anos, nascida, criada e casada na comunidade do Cigano (hoje é viúva) também é analfabeta, todavia consta em sua memória o aprendizado que vem da experiência de outras gerações.

A mulher cortava malva, colocava na água, vendia, ia pescar, ia pá roça(..)
A pesca era com a mão, metendo a mão na barreira, assim, pegava muito peixe. A mulher enchia água, lá, quase um quilometro, agora tem poço, já tem, até máquina pra lavar roupa dentro de casa. (Entrevista concedida em, 22/11/2016, às 18:35)

Além de confirmar a presença da resistência feminina e negra na comunidade, esse relato nos ajuda a analisar o processo de sociabilidade entre os moradores (todas as suas visões e práticas do passado) e as modernidades do presente, ou pelo menos; as que, de certa forma, começam a fazer parte do dia-a-dia e a ser utilizada de forma prática por muitos moradores. O trabalho também afirmava as condições em que viviam essas mulheres e como se estabelecia a sua sobrevivência social e simbólica, pois, devido aos esforços que tinham de realizar cotidianamente, elas também precisavam desempenhar seu papel de dona de casa com bastante atenção e dedicação, haja vista que, em sua jornada de trabalho, utilizavam instrumentos manuais; os quais exigiam esforços biofísicos e psicológicos.

Nesse contexto, percebe-se também que a fonte de valores dessas mulheres se solidifica por meio da oralidade.

A cultura oral – apesar das simetrias com a cultura da escrita – tem singularidades que a tornam mais plástica e flexível e mais arejada ante o texto grafado. Ela não embolora, não envelhece e nem perde o sentido – em especial nos textos sagrados –, como ocorre por vezes nos textos escritos em forma de receita de bolo. A oralidade não veste a camisa de força do contexto histórico. Ela penetra as entranhas dos contextos e as reinventa. No novo contexto, a oralidade não perde o papel ativo na construção de cenários. Ela mantém, no âmbito dos espaços sagrados, sua função de preservar, ampliar e transmitir a força vital de realização. O conhecimento de cada núcleo dos saberes ancestrais preservou a oralidade como correia de transmissão de saberes. Como no passado, a oralidade é o veículo da transmissão dos valores ancestrais. (Xavier, 2006, p.135. In: Dimensões da inclusão no ensino médio)

A realidade abordada pela oralidade processa a visão de mundo dos moradores da comunidade, que, sobretudo; é demonstrada através dos símbolos de que se utilizam para afirmar sua identidade. Ainda que eles relembrem o passado, ou mesmo recriando a tradição, adaptando-a à realidade. Esse aspecto faz com que o passado subsidie o presente para construir o futuro.

A partir de uma visão reflexiva, o significado pedagógico desse tipo de postura, captada na fala da entrevistada, pode ser avaliado à luz de análises feitas por Paulo Freire que já certificava a esperança como valor fundamental para o indivíduo, postulado na crença de que pode ser construída uma comunidade de significados em torno de experiências básicas da vida humana de que todos compartilhem (Freire,1974). Segundo tal análise, pode-se compreender a contribuição das festas e dos saberes dos quilombos contemporâneos como fator formador e assimilador de identidade, analisando-as como veículo de transmissão de valores que possibilitam a afirmação e a expressão da alteridade, posto que esta é uma forma de perceber como se dá a negociação dos termos de inserção das comunidades rurais negras na sociedade inclusiva.

Outro aspecto determinante para as mulheres da comunidade do Cigano diz respeito a religiosidade, seus múltiplos saberes e símbolos que traçam o perfil da maioria dos moradores. Neste aspecto, faço questão de ressaltar a presença da religiosidade católica que, contudo, ainda exerce forte influência sobre os moradores, tanto que, em algumas falas, será possível compreender o sentimento de respeito e o desejo de harmonia a partir dos ensinamento moldados por tal segmento cristão, também, há presença de praticantes da umbanda, estes, portanto, mantêm o tradicionalismo de seus santos e entidades, tal como os eventos de cura e de oferendas às entidades. A força dessas duas categorias alimenta a identificação religiosa dos moradores da comunidade.

Contudo, já é notória a presença de outras religiões; principalmente a evangélica (Assembleia de Deus). Embora se tenha a presença de outro seguimento cristão na comunidade, o perfil católico ainda é constante entre os moradores, alguns direcionam seus discursos para o fato de que o lugar sempre teve católicos e, ao mesmo tempo; pessoas devotas do “Santo Preto” que é o “São Benedito”; o santo que é uma referência na história religiosa da Região do Caeté onde a Cidade de Tracuateua encontra-se inserida.

Apesar de haver a presença de São Benedito na comunidade (presença essa com aproximadamente 250 anos de longas¹⁹ devoções pelos caminhos da comunidade) também há outras referências para o contexto original do Cigano. Segundo dona Eli da Costa Gomes, 38 anos, filha de dona Antônia Gomes, havia imagens na comunidade, mas nunca houve uma representação em termos de comunidade religiosa que pudesse ser chamada de referência da própria igreja católica entre os moradores.

Na verdade, a gente queria formar uma comunidade religiosa, porque, a gente tem uma comunidade, mas ela não é reconhecida a nível religioso, lá na paróquia, ai a gente fez reuniões, a gente fez esse centro comunitário, aqui, pra fazer reuniões, né? ai fizemos as novenas, fizemos reza; ai o padre veio, aqui, na comunidade, ai ele falou que... pra gente formar a comunidade, a gente tinha que ter uma padroeira da comunidade pra registrar lá, a nível religioso, ai foi que a gente teve a ideia de São Benedito e Nossa Senhora dos Remédios; ai, como a Nossa Senhora dos Remédios já era mais antiga, ai a gente optou por ela, porque era mais antiga, que, antigamente, já era do começo, porque, antigamente, lá na casa da mãe do Hermínio, lá; ela morava pra li, lá tinha uma casa, que passavam três dias e três noites, faziam em homenagem a ela. (Eli da Costa Gomes, 38 anos, filha de dona Antônia Gomes. Entrevista concedida em, 22/11/2016, às 19:35)

Identifica-se, na fala de dona Eli, por um lado, o clamor por uma espécie de reconhecimento não somente religioso, mas de cunho social, cultural e histórico; pois as visões que são criadas a partir desses aspectos norteiam outras possibilidades de se enxergarem as lutas e reivindicações das lideranças na comunidade. Não esquecendo, é claro; que a festa também não deixa de ser uma forma de permanecer na luta pela resistência bem como o foi analisado por Oliveira, ao considerar que isso também faz parte das representações e dos valores culturais da população, funcionando como pilares de organização dessas comunidades, de modo que:

A festa é uma prática social que reflete não somente as crenças, mas também a trama de relações cotidianas no quilombo – hierárquicas, familiares, comerciais, afetivas e outras. Como ponto de encontro e espaço de lazer, a festa congrega os membros da comunidade e também um número cada vez maior de visitantes. O acesso de grupos não pertencentes à comunidade, como, por exemplo, membros de organizações não governamentais e políticos, tem transformado a festa também num espaço de reivindicações (OLIVEIRA, 2003, p. 252).

¹⁹ Segundo Fernandes (2015, p.132), a devoção a São Benedito, em Bragança, no Pará, tem sua provável origem por volta de 1798, quando ocorre o primeiro compromisso, ou Estatuto da Irmandade do Glorioso São Benedito, em 3 de setembro, daquele ano.

Por outro lado, a autora traz para esta reflexão uma sugestão para refazer os percursos da fala de dona Eli, haja vista que na narrativa se enfatiza a dificuldade para se formatar um marco balizar de cunho religioso católico na comunidade, além disso, a moradora diz que não foi e não é tarefa fácil; até porque a comunidade, não se reconhece precisamente o ano, também recebia influência da festa de todos os santos trazida de outra comunidade quilombola chamada Jurussaca, por isso, a Santa, considerada mais antiga por todos; era homenageada durante três dias de festa. Afirmando esse simbolismo, os relatos de moradores mais velhos da comunidade do Cigano, expressam que a festa em homenagem a Nossa Senhora dos Remédios aconteceu por muito tempo (há quem diga que foi por mais de 150 anos), de fato, isso fica claro na fala de dona Antônia Gomes ao tentar lembrar a possível trajetória da Santa que já se fazia presente desde a época de seus antepassados (avós e bisavós).

Meu marido morreu, que isso aqui era herança, sabe? Ai nós fumo ficando. Quando a vovó morreu, ficou com uma filha dela, já morreu também, ai veio pra mão da outra filha dela que já morreu também, ai morreram tudo; ai pronto..., veio pra minha mão, foi... isso já faz uns quarenta anos que tá comigo... O pessoal ainda faz ladainha, sabe? Quando tem; eles vem buscar, ai faz a ladainha, noutro dia vem deixar! (Antônia da Costa Gomes, 74 anos. 22/11/2016, às 17:35)

Figura11: Imagem de Nossa Senhora dos Remédios da Comunidade do Cigano (Tracuateua-Pará).



Fonte: Fabrício Santos, pesquisa de campo do mestrado, 2016.

Em uma perspectiva cronológica, a família de dona Antônia, desde seus bisavós, guarda a pequena imagem de Nossa Senhora dos Remédios que já ultrapassou gerações inteiras; mesmo assim, os familiares ainda têm por ela o mesmo respeito e dedicação como se fosse a primeira vez que a concebessem. Portanto, ao tentar fazer esse percurso histórico/familiar, pode se obter uma média de 250 a 280 anos para a presença da Santa na Comunidade. Tal percurso também é a base que se tem para elencar as histórias e as tradições culturais e formas organizativas de trabalho e lazer dos avós e bisavós (dito os mais antigos da comunidade) que são reconstituídas a partir da evocação e da lembrança oral dessas mulheres.

Afinal, viajar pela memória de dona Antônia e de sua filha; dona Eli é, ao mesmo tempo, refazer percursos que a história oficial não nos permite analisar, tão pouco apresenta notoriedade, além disso, mostra que os moradores da comunidade vivem como uma “única e grande família” (Pinto, 2006, p. 278) que indistintamente associa trabalho, lazer e religiosidade como elementos simbólicos de sua identidade grupal.

O grupo é suporte da memória se nos identificamos com ele e fazemos nosso seu passado. [...] As lembranças grupais se apoiam umas nas outras formando um sistema que subsiste enquanto puder sobreviver a memória grupal. Se por acaso esquecemos, não basta que os outros testemunhem o que vivemos. É preciso mais: é preciso estar sempre confrontando, comunicando e recebendo impressões para que nossas lembranças ganhem consistência (Bosi, 1998, p. 414)

De acordo com a ideia de Celeste Pinto e de Ecléa Bosi, essa forma comunitária de organização consiste em normatizar e formatar novos rumos ao processo de visibilidade de determinadas sociedades, por isso, é tão importante nos desfazermos das amarras do preconceito e da discriminação quando as análises remetem à noção de lembranças a partir da memória de mulheres e de homens pertinentes ao território deste modelo de comunidade tradicional.

Cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva. A cada instante refazemos nossas lembranças, a todo tempo inserimos novos elementos, nos deslocamos espacialmente, conhecemos novas pessoas, etc. A mudança de perspectiva nos impõe novos conceitos sobre determinadas situações. (Silva In: XII Colóquio de Geocrítica, 2012, p. 11)

Não se pode descartar que são essas memórias que asseguram aos sujeitos envolvidos, em perspectivas diferentes, a necessidade de mudanças. Portanto, no entendimento das pessoas da comunidade e das mulheres, por causa da Santa ser

a mais antiga e especificamente ser unanimidade na comunidade, ou melhor, é a preferida, historicamente; por estar participando praticamente da quarta ou quinta geração da Família que contextualiza as origens da Comunidade, surge, implicitamente nas falas; uma solicitação de transformá-la em padroeira da comunidade, o que seria uma forma de serem visibilizados pela própria igreja e por demais setores da sociedade tracuateuense. Devido a esse processo, era necessário que se organizassem, também, outras estruturas formais para tal realização; de modo que, segundo dona Eli “A ideia da novena é para formar a comunidade, pra igreja reconhecer que aqui tem uma padroeira”. Na verdade, a posição da moradora representa a visão da grande maioria quando o assunto é mostrar para outras pessoas que no Cigano há uma padroeira, como uma simbologia religiosa que marca o caráter católico existente que assume o papel difusor da história e da resistência pela busca de melhores condições de vida, haja vista que; por meio da Santa, acredita-se em uma vivência mais respeitosa e harmoniosa entre as famílias que formatam o conjunto humano da comunidade.

Num existe esse negócio de família, de intriga, isso aqui num existe; é porque é difícil reunir toda a comunidade num momento só(...)assim como num campo de bola que você reuni todo mundo, entendeu? Pro campo de bola, todos vão, pro, pra aquilo que é santo, poucos vão(...). Sempre foi a ideia de fazer o Círio de Nossa Senhora dos Remédios, eu acho que se tivesse uma igreja aqui, ou se tivesse um círio, acho que mudaria muita coisa aqui pra nós mermo, viu? Que, aqui tem muitos jovens, muitas crianças, aqui num tem uma igreja; ou... tem uma igreja evangélica ali, são poucos os que vão, são contados, é a minoria. Se tivesse seria até bom pra nós mermo, é difícil a gente ir numa igreja. Aqui tem pessoa capacitado, tem, que sabe ler a bíblia, tem, mais ai é muito difícil de lidar com o ser humano. Aqui tem pessoa capacitada pra evangelizar, ai tem que ter o apoio de todos, senão nada vai pra frente! (Eli da Costa Gomes, 38 anos, filha de dona Antônia Gomes. Entrevista concedida em, 22/11/2016, às 19:35)

Mesmo não existindo, atualmente, conflitos entre as famílias da comunidade, ainda que fosse pela disputa da posse da terra; foi possível identificar por meio da pesquisa de campo e da análise das entrevistas que existem, pelo menos, alguns parâmetros fundamentais que vêm causando impacto, ou melhor; uma invisibilidade sociocultural aos moradores do Cigano, gerando, inclusive insatisfação e o começo de uma nova luta; ao que tudo indica especificamente para a comunidade e seus habitantes.

Nesse sentido, se pode elencar que um desses parâmetros expresso, é a falta de uma igreja católica e de uma afirmação efetiva desse seguimento, para

tanto, essa lacuna ainda faz com que muitos moradores convivam com o conformismo e o desânimo como se o fossem o resultado de uma vida sofrida e sem amparo legal, uma realidade que por muito tempo ficou sob os escombros da incerteza e da invisibilidade sociocultural. Dessa forma, segundo LEITE (2010, p.18), “A invisibilidade dos grupos rurais negros no Brasil é a expressão máxima da ordem jurídica hegemônica e também expõe uma forma de violência simbólica. Sua característica principal é a criminalização daqueles que lutam para permanecer em suas terras”. Concernente ao pensamento de revolta dos moradores, pode se entender que esse não reconhecimento cultural fere determinações importantes, as quais estão dispostas na LEI Nº 12.288, DE 20 DE JULHO DE 2010 (Estatuto da Igualdade Racial) Art. 1º, Parágrafo Único:

I- Discriminação racial ou étnico-racial: toda distinção, exclusão, restrição ou preferência baseada em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por objeto anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em igualdade de condições, de direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro campo da vida pública ou privada;

Posso arriscar que seria como se ainda estivessem presos ao passado, cujas amarras a história nos revelou de forma trágica e preconceituosa. Talvez seja por esses aspectos que a comunidade, de certa forma, ainda vive sob o fantasma da invisibilidade social e cultural; uma situação que se configura naturalmente na fala de Dona Eli quando ela expressa sua insatisfação diante da falta de mais empenho e dedicação das pessoas.

A gente começou a fazer as novenas, já tá com uns três, quatro anos que a gente fazia a novena do natal, ai a comunidade vinha, era a comemoração que a gente fazia, né; mais ia depois a comunidade mesmo começou a esmorecer (ficar sem ânimo para continuar realizando algo necessário), não queriam mais, a gente começou a fazer reunião, dava só um, dois, três, quatro, num dava a maioria e, pra gente formar uma comunidade unida, a gente tem que ter a maioria, né? A maioria das pessoas, ai a gente foi desmotivando; essas coisas, eu acho... num, num existe, né? (Eli da Costa Gomes, 38 anos, filha de dona Antônia Gomes. Entrevista concedida em, 22/11/2016, às 19:35)

Apesar da falta de motivação por parte de alguns moradores do Cigano, há também aqueles que veem, na simbologia da religiosidade, uma estrutura de ensino, de moral e de mudança para que os mais jovens tenham um parecer concreto que lhes sirvam de horizonte na hora de reconhecer sua história e suas representações sociais, ou melhor, para que tal estrutura seja mais um elo de resistência e de sobrevivência cultural dentro da relação social que se assenta no cotidiano da

comunidade, tudo voltado para o processo da valorização político cultural e identitária dos sujeitos que se interconectam diariamente. No entanto, afirma-se isso nas palavras de seu Manoel Gomes.

Mermo tendo uma padroeira (Nossa Senhora dos Remédios), nunca teve uma igreja aqui, pelo menos uma capela... Precisa da representação da igreja católica do Cigano(...). Os santos que existiam e que o pessoal fazia festas era São Francisco, São Benedito e a Nossa Senhora dos Remédios. Em termo de mudança religiosa, o círio seria fundamental porque as pessoas iam conhecer nossa realidade religiosa, daqui do Cigano... (O senhor, Manuel Gomes da Costa “mestre Pocoró”, 65 anos; 22/11/2016, 9:45).

A narrativa de seu Manoel, tal como das mulheres estabelece um ponto fundamental da pesquisa que é o de entender como ocorre a relação dos sujeitos da comunidade com outros aspectos que não fazem parte do cotidiano deles, além disso, confirma a existência de uma luta silenciosa dentro da dinâmica de resistência e de poder, fatores que estruturam o perfil de “coletividade”. No entanto, é preciso entender que:

As resistências são, em geral, reações de grupos sociais às mudanças que possam vir a ameaçar a expressão se suas territorialidades, entendidas como resultado das interações espaciais entre os grupos sociais e os agentes externos, que promovem as mudanças. Numa perspectiva dialética, as resistências são moldadas pelas territorialidades dos grupos nos espaços do cotidiano, pois são as territorialidades que imprimem as condições materiais e políticas para a efetivação das resistências, ao mesmo tempo, o território e as territorialidades, geralmente, partem das resistências, que são condição de existência e manutenção deles (Figueiredo, 2009, p.4)

A autora nos conduz a compreensão de que a representatividade religiosa, assim como para muitos outros povos, não pode ser somente assistida e nem discutida como se fosse, simplesmente, um espaço de “cultos e/ou devoções aos santos”, isto é, no caso de religiosidade católica. Todavia, também esse segmento passa pelo campo das representações territoriais de mundos físicos e simbólicos. Dessa forma, não se pode deixar de interpretar a realidade quilombola da comunidade do Cigano sem refletirmos sobre a importância da religião como espaço de influência e de reestruturação humana. Portanto, expressivamente, é necessário que se perceba o seguinte:

A religião contribuía para a imposição dissimulada dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social”. Sendo assim observamos a complexidade do estudo da religião. O qual relaciona a formação cultural, ideológica de um povo,

caracteriza o poder e o transcendental sem abominar a razão (Gil, 2001, p.39).

Nesse campo de forças e de poderes, a persistência da coletividade humana configura uma relação de “poder e identidade” (Ritter, 2011). Além das mulheres, os homens participam desse processo de categorização que envolve religiosidade e reconhecimento como elementos necessários ao reconhecimento social da comunidade. “A religião é, na realidade, a experiência de forças coletivas e, como tal, evolui e se transforma” (Rosendahl, 2001, p. 35). Ressalto que esse processo enseja a construção da territorialidade da comunidade quilombola do Cigano, para além disso (Hage & Oliveira, 2011) corroboram grandiosamente quando expressam a importância dos grupos sociais como elementos que detêm o poder “material e simbólico” do território o qual é o resultado de suas lutas e resistências; tal que “poder este que é sempre multiescalar e multidimensional, material e imaterial, de “dominação” e “apropriação” ao mesmo tempo”.

Em tese, essa relação à qual o poder se estabelece como campo de forças encontra-se, de um lado, na escala político-territorial local, regional e global; segundo, no intercâmbio dos aspectos econômicos, político e/ou cultural. Contudo assimilar esse poder no mesmo espaço, não é tarefa fácil, tampouco rápida de se entender, haja vista que “cada grupo social constrói sua relação com o território, usa seu território, territorializa-se integrando as dimensões ecológicas, econômicas, políticas e culturais de forma diferenciada, conforme sua identidade sociocultural e com o tipo de relação que esta identidade assume com a natureza em determinado momento histórico” (Hage & Oliveira, 2011).

A associação das percepções, até aqui relacionadas, seja de mulheres ou homens; podem parecer divergentes, todavia é importante que se faça uma reflexão, pois a ideia de “poder” é o resultado das afirmações e contribuições sociais construídas durante a trajetória histórica que se refaz a cada narrativa; no entanto essa “vertente cultural” caracteriza a identidade e a territorialidade quilombola do Cigano. Pois, segundo Ritter:

Ora, “poder” e “identidade” não se opõem, pelo contrário tendem a se complementar e a se integrar, uma vez que toda identidade é socioculturalmente construída e permanentemente reconstruída pelos contextos, nas mais diversas escalas, a partir de valores herdados e da ação das forças hegemônicas, cujo objetivo principal é aglutinar, mobilizar, criar sinergias para a aceitação e para a legitimação das imposições coletivas e demais faces do poder. O poder, para ser estabelecido, necessita da decodificação das semiologias identitárias presentes para

inferir, só assim, na reprodução e nas transformações das mesmas, numa relação dialética (Ritter, 2011, p. 99)

A relação de complementação defendida pelo autor, nos leva a analisar outro aspecto de luta e persistência dos moradores do Cigano, cujo objetivo maior é processar novamente, na comunidade, a sistematização de uma educação escolar; isto é, de caráter dinâmico e assistencialista tanto às crianças quanto para os adolescentes. Na verdade, isto seria a afirmação de direitos válidos aos grupos contemplados pela Constituição de 1988. Segundo Ilka Leite:

O direito “quilombola” que a Constituição Brasileira visa alcançar é o direito sobre o lugar, o direito não exclusivamente à terra ou às condições de produção, mas sobretudo o seu reconhecimento na ordem jurídica que é, antes de tudo, uma política de direitos humanos. (Leite, 2010, p. 36)

A dimensão jurídica, equivalente aos direitos humanos, definida na reflexão da autora também dialoga com as narrativas dos moradores no sentido de que “Talvez isto explique porque territorialidade e escolaridade são os dois polos centrais das lutas atuais dos negros no Brasil” (Leite, 2010, p. 31). Além disso, esse cenário indica como ocorreram ou ocorrem as mudanças sócioespaciais para as famílias que ainda, hoje, residem e trabalham nos espaços de seus antepassados e, acima de tudo; buscam desenvolver novas formas de sobrevivência social, cultural e econômica.

Em outras palavras, o que é relevante, na realidade, é a análise do território enquanto sendo uma construção dos diferentes usos e intenções dos grupos, movimentos e classes sociais. Esse processo, no entanto, é dialético, pois a sociedade produz o território assim como o território é uma dimensão que influencia na formação de identidades sociais. (Hage & Oliveira, 2011)

Os autores contribuem, a rigor, com o entendimento do pensamento oposicionista à visão de que se ouviu falar na historiografia; que os quilombolas viviam isolados e, por vezes, eram vistos como grupos marginais. Na verdade, a relação que se estabelece entre os quilombolas e os outros grupos sociais vai bem além do cotidiano da comunidade ou do local em que vivem. Dessa forma, a narrativa da senhora Antônia Gomes estabelece o mecanismo de luta por melhores políticas públicas, que possam atender; dignamente, as comunidades tradicionais e ao povo brasileiro, de modo que seja possível visibilizar as peculiaridades de cada grupo e não o deixar no isolamento sociocultural para, em algum momento, justificar a implantação de programas e/ou políticas que não favorecem em nada a luta e, tão pouco; a permanência desses grupos em suas terras.

Tinha, tinha a escola, mais então num era como hoje, era muito diferente, eu só dei a... nesse tempo num tinha esse negócio de primeira, segunda séria, era só primeiro, segundo livro... eu só dei o primeiro, mais num dei o segundo. O caderno, quando a gente chegava, ai pegava uma folha de papel ai dobrava no meio, custurava, né! Tava feito o caderno E... usava, né! quando findava aquela folha de papel que a gente escrevia, né! Nesse tempo tinha uma coisa muito triste, muito ruim, era difícil, né! Que meus pais pra rumar um dinheirinho custava, né! (...) até que ele fizesse um dinheiro pra ele comprar um lápis, uma folha de papel pra fazer um caderno, pra comprar uma caneta, um! Custava muito, passava muitos dias. E, ai, nesse tempo mermo, bem pouca gente aprendeu assim. (Antônia da Costa Gomes, 74 anos. 22/11/2016, às 17:35)

De um modo geral, o ponto de vista da senhora serve para mostrar como as dificuldades não podem ser o fator determinante de desistência e de renúncia de suas práticas e ensinamentos, nem de luta pela posse da terra, de busca de melhores políticas públicas. Assim posto, servindo ou não para o presente ou para o futuro, esse aspecto extraído da fala da entrevistada é, sobretudo, importante para o reconhecimento identitário da comunidade. Afinal, esse entrelaçar de informações nos permite dialogar com a Lei 12.288/2010 (Estatuto da Igualdade Racial), quando; em seu Capítulo II, Seção I, além de esclarecer e afirmar a continuidade da reivindicação implícita de dona Antônia, também assenta juridicamente o seguinte:

Art. 9º A população negra tem direito a participar de atividades educacionais, culturais, esportivas e de lazer adequadas a seus interesses e condições, de modo a contribuir para o patrimônio cultural de sua comunidade e da sociedade brasileira.

Com efeito, essa participação social também constrói a teia de relações que certamente influencia grupos de diferentes idades e pensamentos mais modernos que, entretanto, jamais deixarão de lutar por denominadores comuns, isto é, processos reivindicatórios de seus direitos e principalmente, em função da garantia de políticas públicas permanentes de valorização da cultura negra de Tracuateua. Mais que um impulso originário do interior da comunidade, há um sentimento desejoso de orientação que seja capaz de coordenar e administrar os benefícios destinados à comunidade. Em resumo, esse é o maior questionamento que, inclusive, se estabelece explicitamente na fala de muitos moradores; bem como a dona Eli da Costa Gomes, 38 anos, filha de dona Antônia, faz questão de evidenciar quando aborda a problemática da falta de uma educação voltada para as famílias da comunidade. Concernente a um sentimento de revolta, ela também exhibe; em sua fala, uma vida sofrida e angustiante a qual muitas mães são obrigadas a enfrentar para que seus filhos (crianças) obtenham o mínimo de escolaridade.

Tem mãe que vai daqui, pega o ônibus aqui: várias, têm várias. Tem mães aqui que vai embarca no carro com o filho e ai passa a manhã todinha lá, quando é onze horas que vem, de volta e, todo dia faz isso. Tem que levar! Ai quando a mãe chega, olha, uma vez, um dia desses, a gente foi lá na casa de uma senhora, lá passando quem vai pro Torre, chegando lá ela me disse que vai... Leva a menina e quando chega, só faz o almoço e ai vai pra roça.

Acho que a criança não tem rendimento que, inclusive, o meu sobrinho ficou reprovado; e olha que ele é especial (...). Porque tem uns que, se num tiver merenda, eles num querem ir. Eu te pergunto, assim, é quilombola, tem direito? (...) e porque num tem? (Eli Gomes, 22/11/2016, às 19:35)

Os moradores da comunidade do Cigano acreditam na força de seu trabalho e reforçam por meio de suas narrativas o conceito de uma identidade coletiva, isto é, acreditam na possibilidade de sobreviver respeitando os ensinamentos que lhes foram transmitidos oralmente, porém que são de grande importância para que possam analisar e admitir a existência de novos valores no contexto da comunidade. Essa postura exige um olhar mais preciso e reflexivo sobre as políticas públicas, principalmente as que são administradas pelo poder público municipal de Tracuateua.

É preciso destacar que o campo da narrativa dos sujeitos postula uma forma igualitária de luta e de análise organizacional de sua própria realidade social, como diz Paul Thompson (1992, p. 194-195), “nosso modo de vida, nossa personalidade, nossa consciência, nossos conhecimentos constroem-se diretamente com nossa experiência de vida passada. Nossas vidas são a acumulação de nossos passados pessoais, contínuos e indivisíveis”. Para além disso, essa mesma forma de comunicação organizacional se nutre de um sentimento que ganha força e poder na luta por beneficiamento do espaço socioterritorial do Cigano.

Atualmente, esse processo organizacional já adquiri adeptos, pois os mais jovens também já começaram a se perceber como sujeitos dessa nova construção identitária; a qual compromete diretamente o futuro, não só destes, mas também das crianças. Por assim dizer, isto é construtivo porque se desenvolve numa diversidade de interfaces que se conectam a partir da memória do passado, porém confirmadas pelos sentidos do presente. Bem como diz Nassar e Cogo (2014, p.56) “A memória postula justamente a multiplicidade e a convivência de diversos sujeitos, que reconstroem experiências passadas, à luz ou não das intenções do presente”. Portanto, isso combina imensamente com os princípios dessa perspectiva por melhores condições de vida, bem como nos deixa claro a narrativa da Jovem estudante do 1º ano do ensino médio; moradora da comunidade que, por sua vez,

mesmo sem orientações sobre a importância da vida social que se desenvolve dentro e fora da comunidade; também assume o papel de agente de luta por uma educação de qualidade que possa ser administrada e aplicada em um espaço fixo na comunidade, ou melhor, em uma escola que possa valorizar o enredo local, orientar melhor os pais, os alunos e principalmente; possa ser a maior base de sociabilidade dentro do território do Cigano.

Eu acho, assim, no meu ponto de vista, se aqui na nossa comunidade tivesse uma escola, facilitaria sim a vida de muita mãe, porque assim, olha, o ônibus passa seis horas da manhã, as crianças vão pra escola e tem crianças que, às vezes, não tem merenda na escola, sai dez horas, o ônibus só vem meio dia, passa meio dia e meia o ônibus aqui; então dificulta muito sim, porque tem mães que leva a criança pra escola, a criança volta com fome. No meu caso, eu volto com fome da escola com a minha irmã, a gente tem que fazer logo comida pra gente comer. É a história de muitas mães aqui, então, acredito que se tivesse uma escola aqui na comunidade mesmo, a educação das crianças seria melhor aqui. Com certeza, porque, assim, elas iam pra escola, iam merendar, iam voltar na hora pra casa, iam chegar iam almoçar; seria sim muito melhor uma escola em nossa comunidade(...)

Tem muitos jovens, mesmo, aqui na nossa comunidade que desistiram de estudar por causa disso, e pela falta de transporte. (Emily Fabiane da Costa Gomes, 16 anos, filha de dona Eli da Costa Gomes)

Embora a educação não seja, efetivamente, o ponto principal deste trabalho, mas através das narrativas das mulheres (idosas, adultas e jovens) foi possível conhecer alguns aspectos que envolvem o grau de formação escolar dos moradores mais antigos, o grau de profissionalização dos mais jovens e a perspectiva educacional que todos apresentam, pois; naturalmente, quando a questão é a luta por uma educação sistemática de cunho político-administrativo voltada para as reais necessidades de toda a comunidade, logo é notória a preocupação com a fase inicial de sociabilidade que deve ser fortalecida dentro de uma sala de aula. Isto nos faz lembrar Philippe Ariés (1978) quando se posiciona, auto e claramente, sobre as preocupações com a infância, adolescência e juventude, posto que estas etapas se tornaram mais nítidas no despertar do século XX.

Por um lado, o fortalecimento dessa preocupação ocorre a partir deste século porque as políticas de afirmação social ganharam mais incentivos e apoio, principalmente por organizações internacionais, por outro lado; Estados Unidos, Canadá e Austrália desde a década de 1960 já vinham apresentando estratégias de combate ao racismo e à exclusão de populações negras por meio de ações chamadas discriminações positivas ou afirmativas. Além disso, mesmo que

tardamente; o Brasil procurou se enquadrar e promover ações definidas pela Constituição de 1988, afinal:

O final do século XX foi marcado por uma transformação nas posturas políticas e sociais. Fruto de pressões do Movimento Negro organizado e de críticas de organismos e instituições internacionais, essas transformações iniciaram-se de forma tímida, mas evidente e apontam para uma longa jornada, para trilhar os caminhos da reparação das injustiças raciais, além da necessária equiparação de condições e acesso aos bens e garantias de cidadania entre brancos e negros. Medidas políticas e sociais mostram-se necessárias para nortear as ações de governos e as posturas sociais, a fim de que seja estabelecida uma sociedade mais justa e democrática, onde os abismos sociais determinados pela cor e raça sejam superados. Na esteira dessas medidas surgiram as políticas afirmativas no Brasil e, dentre elas, nos interessa citar os cursinhos pré-vestibular para afrodescendentes. (Teixeira, 2006, p. 54/55).

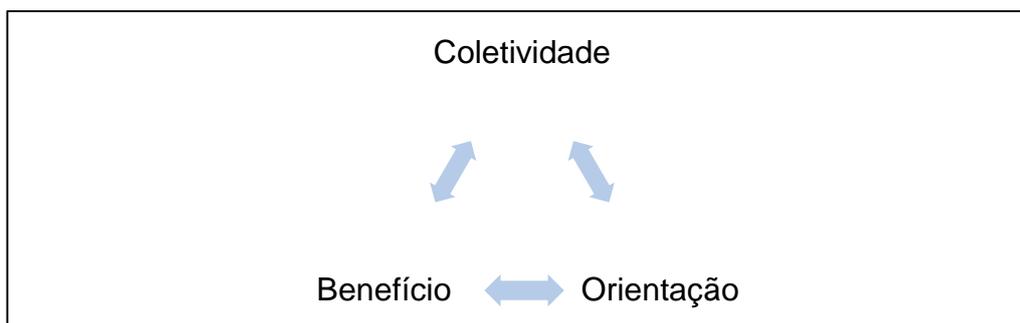
É válido lembrar que os entendimentos desses referenciais abordados pelo autor também se personificam na realidade social dos moradores da comunidade do Cigano, além disso; são os elementos que caracterizam o universo sociocultural do local. A razão dessa caracterização, de fato, se confirma na narrativa da jovem Emily Fabiane, posto que ela revela; em sua percepção, uma outra forma de se reorganizarem, de tentar compreender sua própria cultura, de buscar sua valorização como uma comunidade afro-brasileira a partir de uma outra lógica mais significativa, todavia sem injustiça e sem exclusão. Portanto, isto, para a moradora, pode e deve acontecer pela perspectiva da inclusão e da visibilidade de sua comunidade.

Diante de todo o processo de compreensão da construção identitária e social do espaço quilombola do Cigano, foi possível concentrar a atenção para analisar três palavras fundamentais; as quais ficaram bastante evidentes nas falas dos moradores que contribuíram com o andamento da pesquisa de campo, são elas a saber: *coletividade*, *benefício*, *orientação*. De certa forma, esses princípios fazem parte do discurso oficial da comunidade e, sobretudo, são sinônimos de insistência na luta pela aquisição de melhores suportes técnicos e pela afirmação de políticas públicas que possam atender as expectativas de vida dos moradores que vivem dentro desse universo sociocultural que é a comunidade do Cigano.

3.2 - Sobre a noção de território e identidade

Essa visão é válida na compreensão do território e da identidade quilombola do Cigano, pois concerne a uma perspectiva da inclusão socioterritorial no contexto político-administrativo do Município de Tracuateua, porém a partir dessa concepção, os moradores passam a analisar suas próprias relações *internas* – destaca-se, aqui, aquela forma de correlação entre moradores, associações e instituições públicas ou privadas existentes no interior da comunidade – e as *externas* – destaca-se, nessa relação, o processo de formação para os mais jovens e, ao mesmo tempo, a valorização da cultura da comunidade, pois é nesse sistema participativo que alguns moradores expressam o interesse por conhecer mais sobre seus direitos, reafirmam suas vontades políticas e definem estrategicamente sua identificação. Segundo a dinâmica das entrevistas, assim podemos definir graficamente o parecer identitário e social da comunidade quilombola do Cigano.

Figura 12: Princípios que fortalecem a identidade quilombola do Cigano.



Fonte: Fabrício Santos, pesquisa de mestrado, 2015/2016

Esse processo fundamental revelado nas falas dos entrevistados ficou explícito quando visitei as casas durante a pesquisa de campo, visto que, pela curiosidade das pessoas em saber o que eu queria na comunidade, no entanto; eu não podia deixar de passar sem que não recebesse um convite para tomar um café ou ouvir uma história fantástica que ainda resiste no imaginário e na memória de muitos moradores. Por certo, foi uma das várias histórias que chamou minha atenção para a questão da ancestralidade e da coletividade que ainda existe no lugar. Bem como fez questão de relatar o senhor, João Gomes dos Reis, 74 anos, mais conhecido por “João Grande “

O Comércio aqui, era a malva era o tabaco, né! Quando eu era criança, a safra do lavrador aqui era o tabaco, a malva. Nesse tempo, tinha a turma de botar a terra, tinha a turma de colocar roçado, tinha turma de queimar, de

plantar, de capinar. O senhor sabe que (...) nesse tempo, era o tempo dos pretos mermo, só que num falava em quilombola, mermo, em! em! a safra daqui era a mandioca, o tabaco, criava porco, criava pato, galinha, né! era! (Entrevista concedida em, 24/11/2016, às 16:45)

A história do senhor, João Gomes, mesmo que ele não se dê conta da riqueza que representa para o lugar, apresenta, o princípio da coletividade entre os primeiros moradores que, certamente, firmaram o processo de organização sócioespacial da comunidade que, inclusive, é o espaço atual do Cigano.

Com efeito, o uso da noção desses princípios, em ambos os casos e em várias dimensões, implica, para a população que o assume (quilombola ou tradicional), a possibilidade de ocupar física e simbolicamente um novo lugar na relação com seus vizinhos, na política local, diante dos órgãos e políticas governamentais, fundamentalmente no imaginário nacional e, finalmente, no seu próprio imaginário. Em razão desse paradoxo, as lutas e reivindicações já citadas anteriormente, ganham mais força na dinâmica identitária desse povo, bem como se explica na concepção de José Maurício Arruti.

Independente de “como de fato foi” no passado, os laços das comunidades atuais com grupos do passado precisam ser produzidos hoje, através da seleção e recriação de elementos da memória, de traços culturais que sirvam como os “sinais externos” reconhecidos pelos mediadores e o órgão que tem a autoridade de nomeação. As diferenças que podiam até então distingui-los da população local na forma de estigmas passam a ganhar positividade, e os próprios termos “negro” ou “preto”, muitas vezes recusados até pouco tempo antes da adoção da identidade de remanescentes, passam a ser adotados. As fronteiras entre quem é e quem não é da comunidade, quase sempre muito porosas, passam a ganhar rigidez e novos critérios de distinção, genealogias e parentescos horizontais passam a ser recuperados como formas de comprovação da inclusão ou não de indivíduos na coletividade. Ao mesmo tempo, a maior visibilidade do grupo lhe dá uma nova posição em face do jogo político municipal e, por vezes, estadual. Enfim, a adoção da identidade de remanescentes por uma determinada coletividade, ainda que possa fazer referência a uma realidade comprovável, é, com muito mais força, a produção dessa própria realidade. (Arruti, 1997, p. 23)

Por um lado, a afirmação da coletividade a qual se apoia o autor, também resume o exemplo da existência coletiva dos moradores do Cigano, no entanto, isto determina, de fato, a forma como as atividades foram ou são produzidas e executadas pelos homens e mulheres que assumem uma representação mútua entre seus pares. Por outro lado, essa perspectiva é caracterizada por elementos que afirmam o passado e, ao mesmo tempo, apresentam o processamento da realidade atual e relacional, cujas foram expostas nas falas dos entrevistados.

Segundo os relatos, a presença de tal processo coletivo se dá pelo fato da comunidade apresentar um perfil parental, ou seja, todos são parentes de primeiro e segundo grau de consanguinidade, eles crescem estudam (quando podem) e se socializam (ou melhor) estabelecem família sem precisar ir embora do lugar. Por esse aspecto, a pesca, o lazer, as festas, o esporte e outras tantas atividades sempre exigiram uma relativa ação conjunta, na qual se pode ver que o espírito de integração recorre ao processamento de assimilações e aceitações externas e internas ao mesmo tempo. O mesmo espírito os conduz à categoria da parceria entre os moradores e eles fazem questão de fomentar essa prática para que outras pessoas e comunidades saibam da importância desse grau parental existente no Cigano.

Através do futebol, a gente sempre faz o trabalho coletivo, a comunidade aqui é unida, sabe? Por exemplo, se é pra roçar, aí a gente faz o mutirão, é uma espécie de reunião na qual, todos trabalham ou fazem alguma coisa para ajudar alguém em suas atividades diárias “mutirão é, por exemplo, assim, ele vai fazer um serviço, aí todo mundo vai ajudar ele naquele dia, aí noutro dia é outro, é assim, cada dia vai uma turma ajudar, aí a pessoa só faz a despesa, aí a gente vai roçar, por exemplo, aí sucessivamente... Isso é bom sim, porque tem gente aí que se espelha, sabe? Fico feliz quando eu vou ajudar alguém ou, então, quando eu preciso e as pessoas vão me ajudar, por que tem gente aí que se espelha... (Manuel Gomes da Costa Júnior, 34 anos; 12/11/2016 - 12:55).

A questão existente na relação dos moradores dessa comunidade é reafirmar o passado que se perpetua na prática coletiva e ascender ao panorama ideológico de um lugar que pertence a uma cultura que representa, ao mesmo tempo, espaços políticos de transformações e mudanças sociais. Diante dessa esteira relacional, pode-se destacar Woodward (2000, p. 15), quando; para a autora, o essencialismo identitário pode se constituir tanto pelo campo da história quanto pelo biológico, ou seja, “certos movimentos políticos podem buscar alguma certeza na afirmação da identidade apelando seja à ‘verdade’ fixa de um passado partilhado seja a ‘verdades’ biológicas”.

A razão desse simbolismo foi ganhando corpo ao longo da pesquisa, pois; em uma de minhas visitas, fui recebido pelo senhor Hermínio Ribeiro, em sua propriedade, logo ele informou-me de que alguns moradores estavam no igarapé realizando a pesca coletiva²⁰. Afinal, como é a pesca coletiva defendida por seu

²⁰ A pesca coletiva se diferencia de outros modelos conhecidos, primeiro porque reúne várias pessoas sem o propósito de pagamento ao final da prática realizada; segundo porque sempre acontece com o objetivo de atender, fundamentalmente, a necessidade das famílias envolvidas. O ponto fundamental desta prática é, justamente, a manutenção de

Hermínio? Essa pesca representa uma forma de sociabilidade entre os moradores mais velhos e os mais novos (homens e mulheres²¹), pois nessa tarefa muito é ensinado aos mais jovens, e isto, eles fazem questão de evidenciar quando são perguntados sobre a importância de participar desse tipo de prática coletiva. Na verdade, nessa prática cotidiana se confirma a relação de pertencimento e apropriação do leito dos igarapés, estabelecendo uma relação de respeito, harmonia e de apropriação sobre a natureza, na qual o igarapé é o maior símbolo a ser respeitado e cuidadosamente utilizado durante as incursões frenéticas que todos fazem dentro das águas.

Certamente, é durante a pesca ou outra atividade que se exige a participação dos moradores, que os valores e práticas tradicionais são oralmente ensinadas a todos os outros que precisam compreender como se deve fazer para que a luta da comunidade seja valorizada, primeiro, pelos próprios sujeitos que usam o território do Cigano para produzir a sua existência física e cultural, segundo; para que essa mesma luta sirva de base na busca de melhores condições de vida. Nesse sentido, foi importante perceber que, durante a pescaria; segundo os quilombolas, os maiores riscos são: furar o pé em algum tronco de árvore ou em garrafa no fundo, além disso, o mais comum é a picada de cobra, principalmente, a jararaca, eles dizem que a cobra é a mais fácil de ser encontrada nas beiradas dos sumidouros²², o jacaré e outros tratam logo de fugir quando os homens começam a fazer movimentos bruscos na água, inclusive quando fazem barulho ao entrarem nas águas.

uma atividade que já tem mais de 150 anos e ainda hoje envolve membros das famílias da comunidade e, por algumas vezes por pessoas de outras localidades. Um fator relevante é que a pesca coletiva também é uma atividade realizada por mulheres, pois, assim como os homens; elas entram nas águas e também usam as próprias mãos para capturar os peixes.

²¹ As mulheres também exercem forte influência nessa prática, pois além de ajudarem os homens na hora de pescar, elas tratam de selecionar os peixes que podem ser vendidos e, sobretudo, cuidam, junto com os homens, de tratar os peixes antes de serem divididos.

²² Sumidouros, para os quilombolas, é uma espécie de esconderijo que se localiza em partes fundas do rio ou igarapé e geralmente fica em barrancos ou sob as vegetações ao longo do curso da água, muitas vezes são locais propícios para o esconderijo de cobras, lontras, jacarés, poraquês etc.

Figura 13: Pesca coletiva na Comunidade Quilombola do Cigano 2016.



Fonte: Fabrício Santos, arquivo pessoal (2016).

Segundo os moradores, essa prática também ganha força, isto é, aumenta o número de pessoas no leito do rio, eles fazem questão de enfatizar que a pescaria é bem melhor durante o período em que os rios e igarapés estão secando devido a força do verão. Entretanto, essa prática já deixou de ser oferecida somente pelo fenômeno natural da época do verão, haja vista que, devido aos desmatamentos provocados ao longo dos igarapés, os próprios quilombolas já perceberam que a época dessa prática de pescar já é mais frequente posto que os locais que eram somente consumidos de ano a ano, devido à exploração irregular, agora vem sofrendo a ação dos pescadores quase que o ano inteiro. Uma das explicações, para eles, ocorre devido ao assoreamento dos leitos, pois isso diminui o volume de água nos tais sumidouros e propicia uma pesca com mais frequência. Conseqüentemente, ocorre o desperdício e a captura de peixes cada vez menores, eles também reconhecem que a reprodução dessas espécies está diminuindo; por isso há escassez, talvez, o desaparecimento de muitos peixes.

Essa coletividade não se faz somente na hora de ir ao rio ou igarapé, mas também, é elemento recorrente durante a partilha dos peixes capturados, ou seja, todos que vão à pesca recebem partes iguais e, além disso; um fator muito importante enraizado nas falas dos senhores, senhoras e jovens, chamou a atenção: a forma como ocorre toda a arquitetura de uma parceria concreta, processo que chamei de *sensibilidade comunitária*. Descrevo como sensibilidade comunitária a atenção que os quilombolas atribuem aos demais moradores quando estes não estão em condição física e psicológica de manter sua família, ou melhor; quando estão doente ou, por algum outro motivo, não podem praticar suas atividades

diárias; logo, os que podem o fazem na intenção de ajudar a manter a família do morador que está na condição de necessidade, portanto; nesse aspecto, todos os moradores buscam uma forma de, juntos, ajudarem aquele que está na condição, mesmo que temporária, de receber o acompanhamento e auxílio adequado e básico para viver com sua família. Nesse propósito, os moradores se reúnem para trabalhar, sempre com a ideia de facilitar a vida de quem está incapacitado, e isto acontece na pesca, na roça, na criação de animais e até mesmo no auxílio financeiro.

Rapaz, tem uma coisa que a gente, também, ajuda muito; quando o cara tá doente, e como ele num pode trabalhar, né.! ai a gente trabalha aqui na agricultura, né, aí como ele tá doente, ai a gente vai e faz, nós se reuni, ai vamos fazer a parte dele, da roça do rapaz e qualquer coisa, na casa dele, ele tá precisando de alguma coisa, se reuni, vamos lá ai ajeita tudo pra ele (...). (Cosmo da Costa Gomes - 32 anos - 12//11/2016; 11:45).

Correlacionar a percepção do senhor, Cosmo Gomes, com a sensibilidade expressa por outros moradores, fortalece a ideia de que a coletividade é fator recorrente na comunidade, inclusive, esse princípio é responsável por conectar os sujeitos locais aos sujeitos externos ao território do Cigano. Para além disso, tal ação se intensifica muito mais quando a pessoa a ser ajuda esteja vivendo uma situação a qual exija bem mais que uma simples contribuição física, ou melhor, quando a pessoa necessita de amparo médico ou psicológico. Me sentindo numa posição privilegiada dentro desse contexto social e simbólico, proferida pelos sujeitos da comunidade, foi possível compreender que os contrastes e problemas, ora postos pelos próprios ideais de mudança também são objetos de análise mediante um campo de resoluções mútuas.

De fato, são os contextos simbólicos que apresentam àqueles que inventam os elementos significados como problemas, como as tensões e os impasses a serem resolvidos; será a articulação das atitudes e pensamentos individuais, mesmo das motivações tomadas como totalidade quem oferecerá aos indivíduos as questões e polêmicas sujeitas a uma resolução necessária. Depois, uma vez ponderadas soluções para as contradições que coloca, é o próprio contexto simbólico quem acolherá as inovações, as invenções imaginadas por cada sujeito, assimilando-as de modo a reafirmar o que já preconiza a tradição, transformando o novo elemento em convenção, ou, contrariamente, marcando essas resoluções como uma maneira de alterar o curso daquilo que é tido como certa tendência, diferenciando-o do todo como um elemento efetivamente novo. (Wagner, in: Carlos, 2012, p.339)

A ideia de Wagner é evidenciar como ocorrem as representações dentro do contexto simbólico, ao ponto que, para ele, os indivíduos se articulam em função de

fatores comuns, que possam tornar-se suporte para o beneficiamento das pessoas. Ainda conforme a permanência desse processamento estratégico que, há muito tempo vem se perpetuando na realidade social e cultural da comunidade, também é de grande relevância ajuizar um pensamento de beneficiamento para os moradores; pelo menos, eles deixam bem clara essa condição igualitária em seu cotidiano. Tamanha é tal condição, tanto que dessa sensibilidade coletiva, já está sendo possível colher resultados concretos que farão a diferença para as famílias quilombolas do Cigano. Por isso, os indivíduos demonstram com orgulho os aspectos que trouxeram, de certa forma, uma novidade ou facilitaram a prática de muitas atividades tradicionais da comunidade.

Por esta perspectiva, tornou-se necessária a compreensão do contexto em que as famílias se mantêm e se relacionam diante das políticas de desenvolvimento social. Portanto, segundo, Souza e Santos (2013, p.3); não se pode esquecer da importância do processamento dessas políticas, haja vista que “os operadores dos benefícios adquiridos, são os titulares do projeto social local, os que deveriam representar a população local, expressando suas “necessidades” frente às estruturas de apoio e financiamento externo”. Para as autoras, esse relacionamento define os novos “modos” de desenvolvimento dentro da dinâmica social da comunidade e estabelece uma rede de benefícios capazes de oferecer o fortalecimento territorial e social das famílias envolvidas.

Nesse contexto se propaga, como rede de benefício, segundo os quilombolas, a abertura de estradas, a energia elétrica, a constituição de Associações, a construção de casas em alvenaria e as parcerias que são firmadas com instituições públicas, a fim de que se possa trabalhar o desenvolvimento social a partir das reais necessidades do Cigano.

De modo próximo, pressuponho as redes de benefícios estabelecidas nas quais os moradores do Cigano conseguem operar, sobretudo porque demonstram ligações com múltiplos agentes públicos de desenvolvimento. Além disso, é importante notar que essas redes não são alcançadas apenas através do presidente da Associação Remanescente, porém são conquistadas por outros líderes que se apresentam, na comunidade, pelo comportamento de interação com as diversas representações públicas. Nesse sentido, o mais recente exemplo de beneficiamento dessa relação que chamou minha atenção, foi a construção de uma casa de farinha,

pois mesmo sendo um projeto estruturado e implantado pela AUREMAT²³, torna-se o marco balizar de parceria entre os moradores e organizações sociais que se mantêm fora desse enredo coletivo, porém sensíveis ao processo de beneficiamento reivindicado pelos homens e mulheres do Cigano. Além da parceria, a AUREMAT também tem como objetivo fundamental orientar as famílias que necessitam produzir farinha de mandioca e seus derivados (tapioca, farinha de tapioca, beiju, tucupi, mingau de mandicuera, etc.); a desenvolver novas técnicas de produção que estejam de acordo com os padrões de qualidade que possam atender ao mercado consumidor “externo” (outras cidades ou outros Estados da Federação Brasileira) de forma segura e saudável. Por outro lado, as famílias se utilizarão de novos instrumentos que irão reduzir o tempo e os custos com a produção da farinha.

Figura 14: Antiga casa de Farinha



Figura 15: Nova casa de Farinha



Fonte: Comunidade do Cigano. Fabrício Santos, arquivo pessoal, 2016.

É válido ressaltar que tal beneficiamento, segundo os relatos, não é recebido como uma imposição da AUREMAT, todavia passa a ser assimilado como um elemento facilitador das atividades braçais durante o manejo da matéria prima que é a mandioca e, posteriormente, com a farinha que vai atender aos consumidores “externos” ao universo da comunidade. No entanto, a partir da visão de beneficiamento que a casa de farinha traz para a vida diária da comunidade, os moradores também passam a enfatizar com mais fervor outros aspectos/redes de beneficiamento que valorizaram e dinamizaram a vida social do quilombola no

²³ Associação dos Usuários da Reserva Extrativista Marinha de Tracuateua. Esta pessoa jurídica tem o apoio da União europeia, cuja trabalha em parceria com órgãos nacionais como ICMBio.

Cigano. Essa dinâmica revela a forma como os mais jovens processam suas necessidades e, ao mesmo tempo, produzem os elementos que facilitarão a vida das futuras gerações dentro de um espaço construído por meio de novas parcerias e novas percepções acerca de como a comunidade deve sobreviver social, cultural e politicamente. Entretanto, sem que se tenha que desvalorizar ou invisibilizar os aspectos originais do lugar; com razão, a atitude e o pensamento dos moradores certificam o que pode ser benefício para eles, tanto que quando é necessário, logo lhes convêm lembrar de alguns pontos fundamentais que passaram a fazer parte do cotidiano.

Pra nós aqui, foi principalmente as nossa casa que nós ganhemo do INCRA, foi uma melhora, graças a Deus foi uma coisa muito boa, ganhemo geladeira, fogão, que nós num tinha mermo, muitas coisas... Eu mermo num tinha, eu morava numa casa de palha, dentro de um cufo; Bem dizer. Graças a Deus, eu fui ajeitando, ajeitando e melhorei mais um pouco ela; isso aí eu sou grato e muito, foi um benefício muito bom pra nós. Agora tamo ganhando mais uma aí, que é a casa do forno, isso vai melhorar e muito a vida de muita gente, nossa!! (Manuel Gomes da Costa Júnior, 34 anos; 12/11/2016 - 12:55)

Além do posicionamento do senhor Manoel Gomes, também foi possível identificar outro benefício importante para o fortalecimento e permanência das pessoas no espaço da comunidade; desta vez, o mais importante e, sobremaneira; para muitos moradores tornou-se uma marca para o reconhecimento de tantos outros benefícios que pudessem ser assimilados por todos na comunidade do Cigano.

A energia é muito importante pra nós, aqui. Nós lutamos muito pra ter essa energia aqui, é bem dizer um bairro de nossa cidade, mas nós fomos o último a receber essa energia. Isso beneficiou muito nós, ela chegou aqui no dia 31 de outubro de 2007. Antes era lamparina, quem tinha bateria usava bateria mermo. (Antônio Silva da Costa, 31 anos; 12/11/2016 - 13:48)

Para o jovem, Antônio Costa, abordar a importância da energia elétrica na comunidade é, ao mesmo tempo, lembrar de como, por muito tempo, eles ficaram esquecidos em relação ao atendimento desse serviço nas casas do Cigano. Essa informação é precisa, pois a fala deste jovem confirma mais uma vez a negligência institucional que as comunidades tradicionais sofrem por não terem uma prestação de serviços igualitários e desburocratizados. A relevância da assimilação de todos os benefícios elencados pelo grupo de indivíduos também favorece a compreensão de uma “memória-direitos” (Arruti, 1997, p.21); a qual, segundo o autor, é responsável pelo processo de recorrer ao passado para compartilhá-lo com a modernidade,

porém sempre reconhecendo a manutenção da territorialidade como espaço sócio-histórico no qual os direitos devem ser bem representados e concretizados, ou melhor, como o símbolo que afirma a resistência de uma identidade negra e rural ao mesmo tempo. Devido a isso, para os quilombolas, a questão dos benefícios, em seu território, chega a ser um elo para outras mudanças de comportamento e de práticas, pelo menos é o que se compreende nas entrevistas de muitos pares desse grupo.

Através da energia, ela puxa muito recurso pra comunidade, né, parceiro, através dela veio, veio... Principalmente agora com essa casa de farinha, por meio dela, muita gente já tem poço elétrico em suas casas, né! (Cosmo da Costa Gomes, 32 anos; 12//11/2016 -15:52)

A partir desses aspectos, vê-se que os sujeitos da comunidade ganham espaços e asseguram sempre o direito a ser mais um membro dentro das condições sociais igualitárias, tanto no enredo local, quanto na forma de representar, de algum jeito, os pressupostos políticos diante dos representantes do poder público o de movimentos sociais que contemplem a luta e a organização das comunidades tradicionais quilombolas.

Ainda que os conteúdos culturais possam variar no tempo, no espaço e na própria origem dos indivíduos que venham a compor o grupo étnico, a análise deve recair sobre os mecanismos de criação e/ou manutenção de uma forma organizacional que prescreve padrões unificados de interação e que regula quem faz e quem não faz parte do grupo, além das relações entre aqueles que fazem parte e entre estes e aqueles que não fazem. (Arruti, 1997, p.26).

Partindo da perspectiva organizacional levantada pelo autor, destaca-se uma outra forma de se compreender a relação tempo-espaço do Cigano como um sistema emergente de territorialização, na qual esta relação também se torna capaz de definir a dinâmica social. Além disso, um fator dá sentido ao outro; sem ter que suprimir a própria identidade da comunidade ou mesmo processar a desterritorialização política, econômica, cultural ou simbólica, para segurar o poder exercido por outro grupo divergente ou específico.

Tempo e espaço são referências fundamentais em nossas vidas. Ao tentarmos suprimir uma ou outra, podemos suprimir nossa própria identidade. Ou fundando outra, completamente distinta. Mas, como não acreditamos que a atual crise (de representação, sobretudo) seja uma crise de mudanças radicais a esse ponto, nossa tese é de que, ao invés de estarem desaparecendo, a geografia e seus espaços – ou territórios – estão, na verdade, emergindo sob novas formas, com novos significados (HAESBAERT, 2002, p. 31).

A provocação do autor é fundamental para o entendimento das assimilações que acontecem nas comunidades tradicionais, pois a construção social do território não pode ser fator de substituição indentitária; esse processo deve ser compreendido como um alicerce na reestruturação e na significação de novos territórios. Dentro desta perspectiva, são muitas as comunidades quilombolas no Brasil que lutam por sua permanência ou reconquista de seus territórios ancestrais e, no entanto, estas entram em choque com os mais diversos interesses, sejam eles do poder público ou privado, pois, em vários casos, esse processo é fragilizado pela burocracia e morosidade dos processos impostos sobre, principalmente, a legalização da terra ou sobre o desenvolvimento de políticas públicas que, de fato, ainda veem o território quilombola como um espaço estático; destinado, em certos casos, à preservação ambiental e ao manejo econômico de grandes investidores.

Em razão desse aspecto que, certamente, descaracteriza a realidade das comunidades quilombolas no Brasil, portanto, pode-se dizer que os benefícios que são destinados e/ou reivindicados por muitos moradores do Cigano também alicerçam o elo entre o que pode ou não ser assumido como mudança para a comunidade, além disso, contribui com o avanço da perspectiva de que, com os benefícios, é possível se pensar em como orientar/formar os mais jovens ou mesmo outros moradores a manterem estratégias de desenvolvimento social que possam solidificar a territorialização simbólica e política do lugar. Esse dispositivo orienta o avanço da iniciativa por parte dos moradores em relação às interações sociais propagadas pelo poder público, ou melhor, os quilombolas veem na orientação/formação uma estratégia de questionar melhor seus direitos e desenvolver formas seguras de captar recursos para facilitar o atendimento de serviços básicos como saúde e educação.

É ruim a gente num ter uma educação, porque, comé que a gente vai transmitir pros nosso filho, né? Se nós num tem aquela educação? As autoridades num dão um apoio necessário. Porque seria bom uma educação aqui, pra orientar os jovens, até mermo a gente, que tem mais uma idade, né? Mais num tem aquele apoio, então tá faltando muita coisa: construir uma escola pá dar essa orientação seria muito bom, é isso que tá precisando ter mudança, eu acredito! Meus filhos estudam tudo lá na cidade, é! Aqui num tem escola, sabe? (Manuel Ananias, 63 anos: 18/11/2016; às 17:35).

Assim como já foi citado na fala de muitas senhoras e jovens quilombolas do Cigano, o problema da falta de uma escola, também, é o grande desafio que se propaga na fala dos moradores, de modo que este procedimento faz suscitar um

conflito entre as percepções dos moradores e as políticas de assistência do poder público local. Este, por sua vez, uso a desculpa de que não há suporte humano (alunos e professores qualificados) e financeiro para efetivar uma escola específica para tal atendimento. No entanto, segundo entendimento do povo e da Associação de Remanescentes quilombolas do Cigano, por um lado, não há motivo para a comunidade não ter uma escola dentro de seu próprio território, visto que há uma demanda aceitavelmente legal de alunos para que se possa estabelecer fisicamente esta instituição de ensino; por outro lado, viola os direitos humanos contemplados tanto pela Constituição Brasileira de 1988, quanto o que está decretado nos autos do Estatuto da Associação, bem como podemos compreender através da análise do 2º parágrafo que trata das finalidades da Arquic e suas respectivas alíneas:

- a) Promover a educação pedagógica e tecnológica de crianças, jovens e adultos;
- d) Promover eventos culturais, cursos, encontros, conferências, debates, palestras etc. e outros assuntos de interesse dos associados;
- e) Contribuir para o estabelecimento de políticas públicas e programas, visando garantir qualidade de serviços na perspectiva de concretizar os direitos e as oportunidades de acesso aos bens socioculturais essenciais ao desenvolvimento humano;

A Associação de Remanescentes de Quilombolas usa de suas atribuições legais para questionar a negligência de tal serviço, para isso, justifica-se por meio seus aspectos estatutários e, também, alega que há profissional qualificado na comunidade para ministrar aulas, caso a prefeitura implante uma escola. Ao que se constata, esse processo de buscar orientação/formação renova as visões e fortalece o espírito de coletividade e de benefício dentro da comunidade fazendo com que os moradores atinjam o máximo possível de pontos convergentes; sejam na pesca, na roça, na cultura, na política ou ainda que em outras formas organizadas de reivindicar seus direitos coletivos e/ou individuais. Urge a reflexão destes parâmetros a partir dos dados consultados na pesquisa, pois, a proposta reside na caracterização do território, mas o importante é enveredar pelos horizontes que farão parte do processo identitário que se desdobra na comunidade remanescente de quilombolas do Cigano. Por isso, são de suma importância as reflexões e as concepções discutidas no tópico seguinte.

3.3- História de vida dos moradores e suas visões sobre a comunidade

Neste contexto, podemos melhor definir os sujeitos da pesquisa como bem chamaram os entrevistados e colaboradores: “os mais antigos”; dessa forma; passamos a chamar os moradores mais velhos e todos aqueles que foram citados em seus discursos, visibilizados e revisitados²⁴ em suas memórias, pois quando implícitos nas vozes; assim entendemos:

No tempo dos mais velhos: nosso falecido bisavô, avô, meu pai, minha mãe”, “isso é o que dizia eles, né; esses mais antigos”; “os antigos é que sabiam de muita coisa, né!. “Eu ainda me alembro de muita coisa. (Cecília da costa e silva, 89 anos. (Entrevista concedida em, 13/08/2016 – 10:56).

Figura 16: Cecília da costa e silva, 89 anos; moradora da comunidade (nascida/criada), mãe de 9 filhos.



Fonte: Fabrício Santos, arquivo pessoal, 2016.

Mesmo que essas expressões sejam ricas em detalhes, muitas vezes são interpretadas de formas diversas e descontextualizadas do “*corpo real*”²⁵ vivido pelos quilombolas e, por vezes, tornam-se contraditórias. Certamente essas mesmas referências fazem com que o narrador delimite o fato narrado a sua autoria e, dessa forma, delegue veracidade das histórias aos antigos, aos mais velhos. Pois, essa foi a forma pela qual fui recebido pela dona Cecília Costa, em uma manhã ensolarada de agosto, como de hábito; ela estava sentada em sua cadeira de plástico que fica posicionada de frente para a rua principal, dentro de uma pequena casa coberta de palha, também, ali, dona Cecília costuma atender a quem chega em sua casa e, ao mesmo tempo, fazer leituras e releituras das histórias da comunidade do Cigano.

²⁴ Esse processo, segundo Montenegro (2013), remete ao próprio fazer da história oral, centrada nos processos de rememoração.

²⁵ Faço, portanto, uma ressalva a tudo aquilo que se pode entender como realidade cotidiana vivida e afirmada no diálogo dos moradores.

Dona Cecília da Costa e Silva (nascida e criada) na comunidade do Cigano; como ela mesma diz: -“sou filha dessa terra e minha família veve (vive) aqui desde os tempos de meus avós” (13/08/2016 – 10:56)

Conclamar esse entrelaçar de ideias revividas durante as entrevistas, confere aos moradores mais velhos à história da própria vida e da comunidade como se fosse o testemunho de uma afirmação individual e coletiva que se propaga ao longo dos tempos e, além disso, mostra os limites entre a reprodução e a criação, o passado e o presente, o novo e o velho. Logo, são esses fatores que atribuem caráter e segurança a produção narrativa dos quilombolas e mais ainda; transformam-se nos elementos necessários que me foram confiados a escrever, guardar e, por vezes repaginar em minha própria memória para localizar os “indícios” deixados no momento dos diálogos que travávamos; os quais fariam parte da continuidade que a mim caberia durante as várias reflexões que saltitavam em minha mente, isso tudo para compreender o descaso e descrédito dos quais, sumariamente, eles reclamavam. Portanto, esse foi um marco balizar em minha trajetória como pesquisador, haja vista que; a cada história, eu me construía e reconstruía psicológica e simbolicamente durante o processo de ouvi-los e senti-los, por isso, ressalto a importância do registro oral – “a história feita pelo povo” – bem como conclama Hobsbawn (1990).

Ao dialogar com os senhores e senhoras quilombolas, era como se eu fosse crescendo e me reconstruindo a cada instante, portanto, eu fazia questão de me sentir assim; pelo menos essa seria uma maneira que facilitasse meu contato com eles durante a pesquisa e, além disso, revelasse a efetiva forma de conviver cotidianamente com eles e suas histórias, mesmo que ali houvesse, por algumas vezes, o desvio do objetivo das entrevistas; eu fazia questão de viver intensamente. Certamente, essa estratégia fez com que eu pudesse conviver com alguns episódios do cotidiano da comunidade quilombola: seus eventos culturais, suas dores, suas perdas, a responsabilidade de cuidar de si e do outro, das organizações dos eventos benéficos às pessoas da comunidade, enfim, participei da vida esportiva. Em momento algum, eu quis dar voz aos moradores; apenas deixei com que os próprios revelassem suas estratégias e formas de lutar, por isso suas narrativas carregam a força e concomitantemente evocam os ensinamentos que podem ser sentidos e analisados em cada palavra utilizada. *“À medida que os depoimentos são gravados,*

transcritos e publicados, torna-se possível conhecer a própria visão que os segmentos populares têm das suas vidas e do mundo ao redor” (Montenegro, 2013)

Desta forma os velhos e velhas quilombolas entrevistados transformam-se em personagens principais cerceados por narrativas que a cada momento ressaltavam em suas mentes; era como se; ao olhar para mim, mais uma lembrança estivesse a caminho, ou melhor, ao meu encontro, tudo que fora possível para que “o sujeito, ao significar, se significasse” (Orlandi, 1999, p.37) e mais ainda contribuísse com o desenvolvimento de minha pesquisa no território da comunidade.

Sem dúvida, é nesse processo de construção e de reprodução que as histórias narradas adquirem dimensões subjetivas, mas sempre operam as certificações a partir do mundo real, dos acontecimentos e mesmo da memória; isto é:

[...] como um elemento permanente do vivido – atende a um processo de mudança ou de conservação. A reação ou a resultante do impacto da realidade sobre o indivíduo ou o grupo constituirá a marca que o caracteriza. Dessa maneira, a memória tem como característica fundante o processo reativo que a realidade provoca no sujeito. Ela se forma e opera a partir da reação, dos efeitos, do impacto sobre o grupo ou o indivíduo, formando todo um imaginário que se constitui em uma referência permanente de futuro. (Montenegro, 2013, p.19-20)

Correlacionar o presente e o passado a partir do imaginário dos quilombolas é repaginar fontes escondidas no tempo, as quais precisam ser bem entendidas e visibilizadas, pois nos asseguram das oportunidades que a comunidade já teve ou de novos propósitos que podem ser melhor implantados; a fim de que os jovens e as crianças possam entender a importância das ações que acontecem hoje na comunidade. Além disso, esses sujeitos expressam cronologicamente uma história de luta e de saberes que, muitas vezes, por descaso das autoridades é relegada ao descaso e à invisibilidade sócio-histórica-cultural.

Dona Benedita Amaflor da Costa e Silva, 59 anos, filha de dona Cecília também participou diretamente da entrevista e, inclusive, acrescentou informações pertinentes em relação aos problemas da comunidade; fosse na agricultura, ou fosse na educação quilombola. Suas informações foram de grande valia para que eu pudesse entender quão grande é o descaso com a educação quilombola da comunidade.

Figura 17: Dona Benedita Amaflor da Costa e Silva, 59 anos, filha de dona Cecília.



Fonte: Fabrício Santos (Comunidade do Cigano, 2016)

Bom, uma das necessidades que tem a comunidade é a falta de manutenção, assim digamos da parte do prefeito, da secretaria de agricultura, a gente quer trabalhar e num tem uma máquina oferecida por eles, se quiser; a gente tem que pagar pra fazer. Por exemplo, ele dá a máquina e a gente dá o combustível. Então sempre falta essa atenção que a gente merece que como, por exemplo, o feijão caupi sumiu por falta de atendimento da secretaria de agricultura, esse foi um, um dos nossos pratos que sumiu daqui; isso eu sinto muita falta...

A educação no Cigano, quando a gente tinha essa aqui era ótimo. Agora, eu não posso me queixar de nada, né; porque meus filhos tão todos formados; todos saíram dessa escola; só que na hora de tá todo formado; não tem emprego...

A escola foi construída em 1982, porque meu pai pediu pro candidato a prefeito de Bragança, Emílio Dias Ramos, Tracueteua ainda não era cidade; aí tinha 72 jovens na comunidade, tudo jovens num era crianças, sem, sem escola; porque a escola que tinha era assim, por exemplo, na fala do meu pai é que nessa barraca aqui é que era uma casa antiga, aqui na sala funcionava uma aula; aí parou; os professores num tiveram mais... os pais num tiveram mais condições de pagar os professores, né; aí parou tudo... Aí todo esse jovens tudo analfabeto, tudo no ponto já de votar, se alistar no serviço militar; tudo analfabeto. Aí, meu pai conversando com esse amigo dele: com o Emílio Dias Ramos aí conversando com ele, aí ele pediu: "seu Emílio, eu lhe apoio pra sua campanha eleitoral"; que meu pai sempre trabalhou com negócio de política "eu lhe apoio, mas eu quero lhe pedir uma coisa"; aí ele (Emílio Ramos) disse: - "O que Zé Fabrício?". Então meu pai disse: - "uma escola pra cá", ele disse: - "Zé Fabrício, eu vou te atender e ainda esse ano". Digamos que, que a eleição era em 82, antes da eleição teve a escola inaugurada e 72 jovens, duas, três turmas de aula. A professora foi a professora Edna Maria, vinda de Santa Teresa e meu pai foi atendido e todos os jovens foram atendidos também; daí já tem jovens que já morreram, mas meu pai foi atendido... A escola funcionou até o governo do Nelson (entre 2010 e 2011). Olha, uma parte a gente se culpa com os pais, porque tinha dificuldade de vir os filho; aí passou o prefeito jogar carro, aí os pais já preferiram levar pra Tracueteua e uma das coisas qual fez o Nelson tirar essa escola daqui foi essa árvore de abacate... Porque ela dava o prejuízo que tá lá ainda (risos) tem o retrato; ela todo ano, ela dá muita

fruta e caia em cima da escola, ia quebrando tudo e eu acho que com isso eles preferiram, talvez, até tirar, eliminar a escola pra não tá tendo gasto. A gente calcula, né; num tem é a certeza, mas baseado no que aconteceu, sim....

O terreno da escola é da nossa família mermo e nós nunca impedimos que ela existisse, de maneira nenhuma, até porque a gente todo ficamo chateado por ela ter parado, porque era um sonho de meu pai. O meu pai tá com 28 anos de falecido e; a escola parada já; não essa idade, mas tá parada. Eu tô falando, duas coisas que meu pai pediu pra cá de muita utilidade: foi essa escola e uma ponte que tem aí na frente que o carro vinha só até aqui, daqui não passava pros torre era rio, aí meu pai pediu aterro também e tudo foi na gestão dele, do Emílio Dias Ramos. Construiu o aterro e aí, tai; agora é um aterro muito bonito e tai, a gente... Torre ficou beneficiado pelo aterro, o Goiaval, Peri, Flexal; tudo beneficiado por esse aterro; tudo a pedido do meu pai... (Entrevista concedida em, 13/08/2016 – 11:46)

Depois de muitas conversas com as senhoras e senhores, passei a compreender melhor o espaço habitado pelos quilombolas, comecei a vislumbrar suas necessidades e desejos de acordo com as perspectivas abordadas no início deste trabalho de pesquisa, a econômica, a cultural e a social. Talvez, para mim fosse algo distante e difícil, mas para elas; ou melhor, para os moradores, era algo tão próximo e fácil de se alcançar. No entanto, era um processo que não podia mais esperar, não tinha porque ficar nas entrelinhas, às escondidas, no mundo subterrâneo da memória dos antigos, haja vista que estavam morrendo e muito se estava perdendo ou caindo no descaso dos mais jovens que, por motivos diversos, não defendiam esses valores. A fala de dona Amaflor institui o pensamento de luta e resistência que se configura na história política da comunidade e ao mesmo tempo afirma o processamento das mudanças que se consolidaram, mas também, discorre sobre as culpas pelas perdas que o território quilombola do Cigano apresenta.

Essa percepção se estabelece como marco balizar na conversa efetivada com a Senhora Amaflor.

A área quilombola tem uma força sim, é um apoio que a gente tem, principalmente que o rapaz que trabalha aí, ele é um rapaz super criativo, tanto no Cigano como no Torre, os quilombolas tão sendo bem atendido... Primeiro que, é como eu lhe falei, eu amo a minha cor, não tenho nada contra os quilombolas; depois que foi criada a Associação Quilombola aqui no Cigano, não tenho nada contra; escrevi toda minha família na Associação e... É como já falei, não tenho nada contra isso; é uma coisa que há muito tempo já deveria ter acontecido pra dar uma assistência melhor pra gente, meus filhos já são mais ou menos descendentes também como a gente já conversou; é isso aí... (Entrevista concedida em, 13/08/2016 – 11:46)

Ouvir o outro é também um processo de repensar as próprias atitudes como pesquisador, pois suas histórias, ora censuradas por muitos jovens e amantes da

invisibilidade quilombola no Município de Tracuateua, nos revela a forma como as pessoas percebem o próprio território quilombola e suas diversas formas de desenvolvimento que existem ou poderão ser implantadas, de modo a facilitar a vida local e profissional das pessoas dentro e fora do espaço do Cigano. Não se pode negar que dona Amaflor, ao se afirmar como quilombola, também certifica uma identidade que se apresenta na territorialidade física e simbólica do Cigano. Portanto, essa afirmação ganha mais resistência e força institucionalizada quando se tem a criação da Associação Remanescente de Quilombolas do Cigano.

Tal como Dona Amaflor, a resistência também se configura na fala da senhora, Antônia do Socorro de Sousa Pimentel, vice-presidente da Associação Remanescente de Quilombolas do Cigano; que tem 53 anos de idade, é quilombola da Paraíba, mas já se reconhece como uma cidadã tracuateuense desde quando veio e se casou com o senhor Oscimar Hermínio Ribeiro, que é filho da terra; ou melhor, é natural de Tracuateua e também é o presidente de Associação Remanescente de Quilombolas do Cigano.

Figura 18: Dona Antônia do Socorro de Sousa Pimentel (quilombola da Paraíba).



Fonte: Fabrício Santos, pesquisa de mestrado, 2016

Sou quilombola da Paraíba, não sou de Tracuateua, quem é quilombola de Tracuateua é o meu marido que é Oscimar Hermínio Ribeiro, que é filho da terra. (13/08/2016 – 16:46)

Embora afirme não ser de Tracuateua, para a quilombola; falar em ser filho dessa terra é uma questão de orgulho porque muitos já se foram e não tiveram seus trabalhos reconhecidos, tampouco valorizados; isto nos leva a crer que a percepção

da senhora está voltada para a autonomia que a Constituição Federal atribui aos quilombolas, especificamente ao que se refere à propriedade de seus territórios. No entanto, para melhor entender cabe ressaltar que; ao canalizar as múltiplas formas de apropriação do território de um grupo. Bem como infere Godelier (1986), quando debate sobre as variadas noções de propriedade que são estabelecidas por um grupo social, ele enfatiza as que funcionam por dentro de um território e se referem às maneiras com que os membros de uma sociedade “usam suas regras para organizar seus atos concretos de apropriação [da natureza]” (p.83).

3.4- Uma tensão entre olhares: da invisibilidade à afirmação social na produção da “corda de muruti”

Antes de tratar deste capítulo especificamente, é importante salientar que tal prática é o que se pode entender como “cultura popular” cujo processo sociocultural determina novas formas de identificar e/ou classificar os atores envolvidos no plano valorativo de mudanças culturais. De certo modo, SATRIANI (1986) e CANCLINI (1983), pressupõem que a expressão “cultura popular” vai bem além daquilo que remete simplesmente a um saber ou a uma prática “puramente” individual, coletiva ou local. Isto é, ela passa pelo plano de relações da sociedade, ou seja, pela esfera econômica e social. Além deste diálogo, posso aplicar essas concepções em análises sobre as narrativas orais de senhores e senhoras – autodeclarados remanescentes de quilombolas - concedidas durante minha pesquisa de campo, para que fosse possível entender como ocorre a afirmação e reestruturação dessa cultura popular a partir do processo de espetacularização e/ou especialização do trabalho artesanal quilombola, desenvolvido na localidade da Pontinha (localidade pertencente ao território maior da pesquisa, a comunidade do Cigano).

Nesse sentido, a percepção sobre a cultura popular quilombola da “Pontinha” descreve uma visão tradicional, na qual a expressão consiste na visibilidade ou invisibilidade de todos os valores materiais e simbólicos (música, dança, festas, literatura, arte, moda, culinária, religião, lendas, superstições, etc.) produzidos pelos extratos inferiores, pelas camadas iletradas e mais baixas da sociedade, porém reticente de um olhar depreciativo; proponho-me em cecear essa percepção como sendo a cultura uma dimensão de transformação e afirmação social por meio de seu sistema de valores materiais que ora postos em reflexão passam a determinar novos

comportamentos e pensamentos que se assimilam aos saberes e práticas tidas como tradicionais e de culturas subalternas. Além disso, esse espaço de saberes e práticas desenvolve uma perspectiva de compreensão da interculturalidade como fator de modificação de relações históricas existentes entre grupos que podem habitar o mesmo espaço.

Com el paso del tiempo, la interculturalidade comenzará a ser conceptualizada como proyecto; no como algo existente, sino como algo por alcanzar. Los programas que empiezan a ser calificados como interculturales (educación intercultural, epidemiología intercultural, filosofía intercultural, etc.), o sustentados em principios entre los que se incluye a la interculturalidade, son presentados como proyectos dirigidos a la transformación de las formas históricas de sometimiento de poblaciones e imposición de saberes, de tal forma que las relaciones jerarquizadas sean remplazadas por otras de tipo horizontal. Simultáneamente, a medida que se consolida esta forma de enunciar la interculturalidade como proyecto, se produce una nuevo giro en los debates de la academia desde donde se la empieza a plantear como una alternativa al Multiculturalismo. (Rojas, 2015, p.40).

Para, além disso, CANCLINI (1983, p. 18); também dialoga com SATRIANI ao caracterizar a cultura como:

Um tipo particular de atividade produtiva, cuja finalidade é compreender, reproduzir e transformar a estrutura social e brigar pela hegemonia. Na tarefa de vincularmos esta definição ao estudo empírico, utilizaremos alguns recursos da sociologia da cultura que explicitam os mecanismos através dos quais um capital cultural é transmitido por meio de aparelhos e se internaliza nos indivíduos gerando hábitos e práticas, ou seja, gerando a estrutura da nossa vida cotidiana.

Afinal, para que toda uma discussão acerca da definição de cultura popular? No entanto, parece ser dicotômico o processo de se reconhecer uma prática coletiva ou individual da qual se obtém uma espécie de produto como um referencial para a análise da desigualdade e do conflito que possa existir em um mesmo espaço multicultural.

Como pode se perceber, estamos propondo uma mudança em termos do objeto tradicional de estudo da Antropologia. Mas do que um quadro teórico adequado para análise da cultura, interessa-nos um quadro que nos ajude na explicação das desigualdades e dos conflitos entre os sistemas culturais (Ibid., p. 18).

Para corroborar com a reflexão e ampliar a discussão sobre as relações Étnico-Raciais, pertinentes ao modo como vivem as famílias remanescentes de quilombolas da localidade da “Pontinha” em Tracuateua; é necessário que se estabeleça uma articulação em que possamos identificar os aspectos históricos, sociais e culturais que possam conferir-lhes visibilidade social. Neste contexto, é sempre importante entender esse processo a partir de uma perspectiva da

ressignificação social que deriva da criticidade acerca de como ocorre o fortalecimento dessa categoria, da forma de pensar, agir e de interagir conforme as complexidades existentes, portanto, os fatores que são envolvidos podem constituir outra(s) forma(s) de se entender – isto quer dizer hoje – a identidade e a cultura dessa população que por ora é tão discutida em nosso país, entretanto, pouco assimilada e compartilhada por uma grande maioria da sociedade em geral.

Tentar explicar a memória e o trabalho de famílias quilombolas da localidade da “Pontinha” por meio de uma prática é, ao mesmo tempo, produzir uma “Descrição Densa” (Clifford Geertz, 1989) e remontar ao passado de uma cultura que também é muito praticada (viva) em outras comunidades quilombolas de Tracuateua²⁶.

Na comunidade da Pontinha, por exemplo; há esta prática de trabalho – que é, segundo as entrevistas dos moradores, a fabricação da “corda de muruti” - que por algum tempo estava relegada ao possível esquecimento; tanto que fora da comunidade, poucas pessoas conhecem esta habilidade de produzir um artefato usando as folhas do “muruti” e que ainda ocorre de modo artesanal e para o intuito de geração de renda. Esta corda, na realidade, representa a resistência da cultura da localidade por meio da produção artesanal que, além de ser um meio de subsistência e de aprendizado, é também um elemento de conexão econômico, social e político entre os próprios moradores e as pessoas que precisam da produção da corda.

Numa perspectiva da resignificação cultural, a produção da corda perpetua a importância dos saberes milenares de povos do passado e, mesmo não tendo a força de seu valor original que era voltado para o atendimento doméstico, ela passa a representar uma nova estrutura dentro da perspectiva de mudanças, afinal, a cultura não se perde, ela se modifica conforme as ações da sociedade ou grupo social que a envolve, ou melhor, a cultura é dinâmica e sempre irá corresponder aos anseios da própria movência social.

Afinal, é importante que conheçamos para que serve a corda de “muruti” e em que implica sua fabricação. Desta maneira, saberemos porque essa cultura ainda tem seu valor e apresenta-se como fator importante para as mudanças sociais da pontinha. No entanto, segundo os produtores, esta é uma prática que há muito

²⁶- A produção da “corda do muruti” não é uma prática somente da comunidade da Pontinha; existem outras comunidades remanescentes que também apresentam essa produção. Contudo essa atividade de geração de renda ainda é pouco reconhecida no Município de Tracuateua e, tão pouco, utilizado como conhecimento sócio-histórico nas escolas públicas deste Município.

tempo vem sendo transmitida de geração em geração e, por alguns momentos; a corda servia para utilidades domésticas e afazeres do dia a dia, tais como amarrar paneiros, amarrar vassouras, etc. Porém o que recebeu mais atenção em suas memórias foi a produção da corda destinada ao processamento de enrolar o tabaco, talvez não menos importante que as outras utilidades, todavia, é aquela que atribui uma relação entre os produtores e os compradores (em sua maioria, estes são pessoas de fora da localidade, ou seja, agricultores que plantam o tabaco e processam a padronização desta mercadoria para entregar aos patrões, que, por sua vez, também são mercadores de fora do Município e até mesmo do Estado do Pará). Provavelmente, por esse aspecto, a corda do “muruti” torna-se um fator de grande relevância socioeconômico para os moradores que a produzem.

Pode-se dizer que esse fator passa pela esteira das relações culturais, pois até hoje, toda a produção sai com destino certo e mesmo que seja produzida em sua estrutura artesanal implica em uma especialização do trabalho para os moradores; por certo, isto se caracteriza pela forma como a produção é orquestrada, pois, em alguns casos, os pedidos são solicitados mediante o tempo em que o tabaco vai ficar estocado, por outro lado, também há uma exigência de compradores de fora do Estado, haja vista que o produto é manipulado muitas vezes até chegar em seu destino final. Portanto, é necessário que a corda obedeça um padrão de resistência que possa atender as necessidades de quem precisa vender um tabaco dito de qualidade.

Embora, essa realidade exista na pontinha por mais de 150 anos; confirmando um sistema de resistência e de luta social, ela ainda existe na invisibilidade social como se fizesse parte apenas de um imaginário distante e inconsciente, mas essas pessoas vivem e, mais uma vez posso dizer, convivem com situações de experiências próprias capazes de justificar a trajetória histórica de seu povo. O processar da corda coaduna com as experiências coletivas das pessoas, no entanto, a partir da produção, as pessoas buscam ser melhor assistidas em suas necessidades, tais como na agricultura, na saúde, na educação e na infraestrutura da própria localidade. Além destes aspectos, a “Corda de Muruti” vem sendo o principal elemento que reforça a luta por qualificação dos jovens da pontinha, confirmando a busca de outros valores que possam facilitar a vida e suas tarefas diárias: o manejo do solo, a produção da farinha, o beneficiamento do açaí etc. Bem como nos assegura Thompson.

com a 'experiência' e 'cultura', estamos num ponto de junção de outro tipo. Pois as pessoas não experimentam sua própria experiência apenas como idéias, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos, ou (como supõem certos praticantes teóricos) como instinto proletário etc. Elas experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esses sentimentos na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidade, como valores ou (através de formas mais elaboradas) na arte ou nas convicções religiosas. Essa metade da cultura (e é uma metade completa) pode ser descrita como consciência afetiva e moral. (1981.p.189)

O aspecto abordado pelo autor, certifica a importância de se entender uma cultura por meio das experiências de um grupo social, através da força do trabalho, do credo e de ações que insistem em refazer os percursos da história; além disso, insiste no reconhecimento de sujeitos reflexivos e ativos, os quais estão interagindo a toda hora no universo interior e exterior das comunidades.

Os homens e as mulheres retornam como sujeitos, dentro deste termo [experiência] – não como sujeitos autônomos, 'indivíduos livres', mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses como antagonismos, e em seguida 'tratam' essa experiência em sua consciência e sua cultura (...) das mais complexas maneiras (sim, 'relativamente autônomas') e em seguida (muitas vezes mas nem sempre, através das estruturas de classe resultantes) agem, por sua vez, sobre sua situação determinada (Thompson,1981, p.182).

A reflexão formada, por meio do ponto de vista do autor, determina que a experiência vivenciada, especificamente, no local é o pressuposto que influencia as relações produtivas e define as necessidades individuais ou coletivas dos sujeitos em suas construções. O referencial de Thompson tornou-se fundamental durante a análise da produção da corda e sua importância no cotidiano dos moradores da Pontinha. Deste modo, ficou mais fácil compreender o possível fenômeno do esquecimento dessa prática cultural. Na verdade, não porque o quisessem fazer, mas porque não se percebia a importância e o valor econômico que se poderia atribuir às peças, por outro, as formas de produção giravam em torno das necessidades domésticas ou simplesmente de utilidades diárias: as pessoas trabalhavam coletivamente e não havia uma "certa divisão" social entre as famílias; poderíamos chamar de produção da existência dentro do que entendemos por (communitas) "*com intensa percepção da comunidade e aparente igualdade social, união e solidariedade, quando perceptivelmente se dá o sentimento de pertença*" (Fernandes, 2011, p.54).

Desse ponto de vista, podemos dizer que não há, especialmente o essencialíssimo entre as famílias que manifestam seus saberes culturais e locais. Todavia, há o que se pode chamar de marco de identificação socioeconômica e; mais ainda, posso chamar de mais uma forma de fortalecer a representação social dessa população e sua relação com outros povos e/ou com outras comunidades dos Municípios próximos à cidade de Tracuateua. Evidentemente que essas circunstâncias não se mantem intocável por muito tempo, ou melhor, ela não está estanque, há uma “*movência social*” (Fernandes, 2011), pois os atores envolvidos também se correlacionam com outras circunstâncias; por isso, luto pela descrição da dinâmica existente no território da pontinha e isto só se torna possível a partir das percepções históricas, culturais e econômicas que os próprios moradores rememoram e revisitam a cada momento que lhes é permitido pela memória. Com certeza, esses fatores solidificam mais ainda a ideia de que a cultura é dinâmica e suas ações implicam em mudança dentro do contexto em que residem suas estratégias de produção.

No entanto, no caso da localidade da Pontinha não ocorre diferente, até porque ela pertence a um município que tem 23 anos de emancipação política; o qual, inclusive, é área de especulações culturais, econômicas e políticas dentro da região bragantina. Além do mais, apresenta uma história bastante peculiar em relação às famílias de quilombolas que se firmaram e, de alguma forma, estão reconstruindo uma nova história social. Todavia, essas especulações, a partir da década de 80, começaram a configurar um novo olhar sobre as práticas cotidianas dos remanescentes, mesmo que não o percebessem, passaram a produzir “a corda do muruti” para além de seu próprio contexto comunitário de subsistência praticando, assim, a especialização do trabalho e a constituição de uma cultura hegemônica. Posso arriscar na garantia de que o povo deste lugar é um referencial de que pode estar havendo um processo da transição social que se revela por meio da espetacularização do trabalho e da cultura.

Segundo Carvalho (2007), é a operação típica da sociedade de massa, em que um evento, em geral de caráter ritual ou artístico; criado para atender a uma necessidade expressiva específica de um grupo e preservado e transmitido através de um circuito próprio, é transformado em espetáculo para consumo de outro grupo, desvinculado da comunidade de origem. Mas neste caso específico, além de atender a outros grupos passa a determinar uma representação sociocultural no

cenário social que, na verdade; já vem ocorrendo há muito tempo, pois os relatos confirmam que as práticas populares da comunidade sempre foram utilizadas para atender desejos de outras pessoas ou grupos externos interessados pelo que, os entrevistados, chamam de produto da cultura deles: “A corda de muruti”.

Figura 19: A Corda do Muruti pronta para ser comercializada.



Fonte: Localidade da Pontinha. Fabrício Santos, pesquisa de mestrado, 2015

Então, a espetacularização é um processo multidimensional que nos leva a uma reflexão sociocultural. Para começar, implica um movimento de captura, apreensão e mesmo de confinamento.

- ✓ Elas são descontextualizadas segundo o interesse da classe consumidora e dos agentes principais da espetacularização;
- ✓ Elas são tratadas como objetos de consumo e mais complexas ainda; como mercadoria. Passaram, assim, do valor de uso com que se inscrevem no contexto das comunidades que as criaram e produzem para adquirirem valor de troca, passível de serem mais ou menos importantes a depender dos padrões de desejo e de fruição dos consumidores que as escolhem e identificam;
- ✓ Elas são ressignificadas de fora para dentro ou de dentro para fora, numa relação de teia, ou melhor, de reciprocidade na produção. Trata-se aqui de uma operação muito distinta das eventuais e múltiplas ressignificações que sucedem, provocadas de dentro, ou seja, pelos próprios artistas populares no contexto das comunidades onde atuam. Carvalho (2007)

Esse processo, no caso de comunidades quilombolas e seus moradores, está previsto no ponto de vista científico de Carvalho (2007, p.88-89) quando resume a espetacularização como uma canibalização cultural. Continuando no cerne desta discussão, o autor afirma que “a espetacularização é consequência de um longo processo de predação e expropriação das culturas populares que estamos chamando de canibalização”.

Podemos até entender esse procedimento de modo a não correlacionar-se com as questões identificadas na comunidade; pois pode parecer conflituoso do ponto de vista sócio-histórico, mas quando analisado do ponto de vista sociocultural passamos a identificar algumas nuances que se correlacionam com a ideia de autoafirmação e valorização de que dispõem os entrevistados. Com efeito, esse processo de espetacularização implica em Ressignificação social quilombola, pois segundo o senhor, José Luís da Costa, 70 anos; morador da comunidade há 42 anos; depois que a corda de muruti passou a ser usada para enrolar o tabaco, as coisas mudaram e as famílias passaram a viver mais individualmente e, por vezes, passaram a dinamizar suas próprias práticas sem necessariamente terem que ficar confinadas ao mercado e aos direcionamentos impostos pelos outros grupos (consumidores).

Figura 20: Senhor, José Luís da Costa, 70 anos; produzindo a corda de muruti.



Fonte: Localidade da Pontinha, Fabrício Santos, pesquisa de mestrado, 2015

Cada família faz sua produção, né...Tem seu próprio cliente (risos). Eu vendo o quilo, hoje, a oito real, mas tem gente por aí vendendo a dez real (José Luís da Costa, 70 anos; 15/09/2015 – 10:54).

Contudo, há permanência da valorização sociocultural por parte dos próprios membros de famílias quilombolas e isto pode ser percebido quando o discurso se coaduna com a realidade em que vivem e se relacionam. Nesta realidade, as famílias desenvolvem suas práticas dentro do seu próprio tempo de produção, isto é, elas determinam o tempo do seu próprio trabalho; sempre deixam claro o melhor momento para a realização de suas tarefas cotidianas. Bem como o Sr. José, deixa transcorrer em seu discurso quando está selecionando as peças da palha que utiliza na produção das cordas do Muruti. Além da habilidade com as mãos, ele demonstra habilidades com os saberes populares (experiências do cotidiano que também recebeu de seus avós, ou de pessoas mais velhas) sobre o tempo e o espaço, perpetuando uma relação de respeito com a natureza e com as demais pessoas que o ajudam.

Devido a esse aspecto, percebo o quanto é importante fazer uma possível etnografia da “corda do muruti”, numa espécie de descrição densa do material; que nos leva a compreender a forte presença daquilo que Geertz (1989) propõe para uma “interpretação das culturas”. Certamente, esta descrição facilita a compreensão dos atores que produzem e dos que compram esta produção e conseqüentemente toda uma teia de relações que se firma por meio desta cultura popular. Porém, não para elencarmos o poder puramente econômico dessa prática para as pessoas da comunidade, mas para nos valermos de uma visão multifacetada reconstituída “por seu modo de conhecer o mundo e a vida, em contraste com a sociedade oficial” Chauí (2006). Para isso, o faço a partir de três passos básicos de produção da corda de muruti.

Figura 21: Palhas de Muruti recém-tiradas no igapó, a matéria prima de muita expressão para seu José Luís.



Fonte: Fabrício Santos, Pesquisa de mestrado 2015.

1º PASSO = como coletar e quando coletar o “muruti”

Um bom horário para se retirar o “olho²⁷ do muruti” é de manhã, porque a palha está bem fresca e o talo bem mole. Ela pode ser retirada na lua cheia ou na lua nova, tanto faz (risos) e só pode sê retirada de novo depois de quatro semana, sabe?... A palmeira vai dá um novo “olho”, e... Se não for pela força da lua, sabe; a gente não pode tirar, e tem tempo também que cê só tira quando tá com pé de fora que quando tá com pé da “arve” dentro do chão não pode cortar, se não vai matar o “pé da murutizeira”, que quando tá com o pé dentro se cê for cortar vai matar a murutizeira, vai cortar as folhas e capa ela; então vai matar a murutizeira... então tem que ser com o pé fora. Depois que... que ... já tá do nascedor dele pra fora um palmo, dois palmo pra fora, aí o cabra vai e “tora”, pa... pa... na outa lua que vem é que ele vai dar “olho” de novo. Toda vez que a gente vai, a gente tira um braçado²⁸ de 15 a 25 “olho de muruti”; as vez até mais, depende da encomenda. (José Luís da Costa, 15/09/2015 – 10:54)

Todo esse cuidado expresso no depoimento de senhor, José Luís, demonstra a riqueza de conhecimentos ancestrais que se firmam diante de outros *fatores externos*²⁹ à vida cotidiana da localidade da Pontinha. A final, para que ocorra valorização do local é necessário o contato com aspectos universais (externos). Certamente, interpretar essa realidade é; de algum modo, compreender o conjunto de significados que entrelaçam diferentes construções, diferentes atores; para os representar não hipoteticamente; mas física e psicologicamente. É nesta fase da pesquisa que, tanto o pesquisador quanto os interlocutores não podem correr o risco de serem analisados como meros colaboradores; como se fossem simplesmente um objeto decorativo, inútil na paisagem de uma relação que demonstra a grandiosidade e a diversidade de práticas e de experiências, muitas vezes relegadas ao lado “obscuro” da vida subalterna fazendo calar uma história que se reconfigura na pessoa de cada ator.

Assim, se replica a relação que os moradores têm com a natureza, um fator que se transfere oralmente de pai para filho, numa verdadeira dinâmica que se apresenta por meio de três princípios básicos, os quais fortalecem o grupo social em movimento e, sobretudo, demarcam a estrutura de pertencimento a uma cultura que, de uma forma ou de outra, influencia e, ao mesmo tempo, renova a história. É importante preconizar que para essa relação, Cortez (2011, p. 37) pressupõe que:

²⁷ - Olho é o nome semanticamente utilizado para demonstrar a folha do buritizeiro que é o principal elemento na produção da corda e, ao mesmo, tempo é a folha central da palmeira.

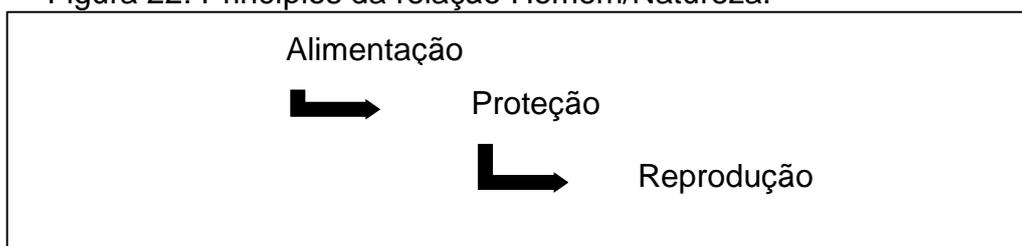
²⁸ - Braçado é o nome dado ao feixe que cada homem pode carregar e/ou retirar durante o processo de catação da folha de muruti.

²⁹ Esses fatores são percebidos por meio da construção de casas de alvenaria (projeto do INCRA), a presença de energia elétrica com pouco mais de três anos, a presença da televisão, etc.

É importante ponderar que a relação homem/natureza ocorre simultaneamente e necessariamente se interagem produzindo e resultando ações advinhas deste relacionamento, independente das diferenças de posicionamento entre os cientistas sobre a categorização das sociedades por meio da hierarquia tecnológica. Qualquer que seja o nível de desenvolvimento de uma sociedade, as interações entre o homem e o meio ambiente são permanentes, intensas e íntimas.

A autora assegura os princípios universais que perpetuam a relação homem/natureza como processo constante e independente de outros conhecimentos. Essa fundamentação foi imprescindível para que eu enxergasse como os moradores, por meio de suas práticas; também estruturavam seus princípios e sua relação com o meio ambiente que os cerceiam, mesmo diante das dificuldades que as pessoas da localidade enfrentam diariamente (desmatamento próximo aos rios, avanços de áreas para pastagens, falta de apoio do poder público para beneficiar a terra, etc.), foi relevante compreender que as ações dos moradores ainda expressam uma comunicação entre eles e a natureza. Neste sentido, a presença da correta forma de retirar as folhas da palmeira, de limpar o solo para plantio de roças, a melhor época de pescar e de extrair as frutas da floresta, ainda são marcas vivas da ancestralidade. Esses fatores foram marcas vivas na fala de seu José Luís, tanto que, a leitura dos astros continua administrando onde e quando fazer as coisas. Portanto, é essa relação que os condiciona o uso da natureza a partir dos seguintes princípios observados durante as visitas.

Figura 22: Princípios da relação Homem/Natureza.



Fonte: Fabrício Santos, Pesquisa de mestrado 2015/2016

Analisando os três princípios e as ações que se estabelecem na localidade, posso processar que esses aspectos fortalecem o cuidado e a preservação da natureza, pois é de onde a maioria dos homens e mulheres retira o sustento de suas famílias. Além da análise, ressalto que os fundamentos destes princípios foram válidos para explicar a manutenção de atividades que até hoje afirmam um conjunto de articulações dos sentidos para os moradores, além disso, reafirmam o conhecimento sobre a condição natural e social do homem. Assim, possibilita

analisar, por certo; que o homem necessita estabelecer uma relação de apropriação, contudo, ao mesmo tempo, de respeito com a natureza; talvez seja para que se obtenha melhor entendimento dos fenômenos que preconizam mais facilidades para produzir os alimentos: o clima, a vegetação, a existência de água potável, a qualidade do solo, o período adequado para o plantio de roças: de feijão, milho, mandioca, macaxeira, melancia, etc. Todavia, essa é uma condição que agrega valores e ensinamentos às práticas culturais dos moradores da Pontinha. Refazendo a reflexão sobre esta relação, chega-se a um ponto fundamental para a história da Localidade, são esses saberes e práticas que certificam a presença dos negros durante a constituição do quilombo. Por outro lado, esse aspecto não nos deixa esquecer que os homens, de alguma forma, dependem da natureza para sobreviver. Para Silva (2007, p.10) “Eles são os artistas do pensamento que, distantes dos bancos escolares e universidades, desenvolvem a arte de ouvir e ler a natureza à sua volta”.

Para além da posição de Silva (2007), é essa leitura que faz com que os moradores se enxerguem como sujeitos que dependem, não somente da alimentação; mas também da proteção que lhes é dada pela natureza. Ressalto que nesse princípio, os moradores explanam tudo aquilo que está acima das explicações humanas ou físicas. Ainda na esfera dessa relação que os sujeitos do lugar têm com a natureza, foi possível identificar outro importante fator que diz respeito ao aspecto da reprodução; posto que é este o grande marco de avanço humano sobre a natureza, no entanto, a reprodução pode ser tanto cultural quanto humana, logo, em ambas, os homens e mulheres da Pontinha replicam suas histórias e suas práticas para além do território da localidade. Provavelmente, seja por causa desse tripé de relações que esses princípios abarcam os elementos que cerceiam a ação humana: a linguagem, a dança, a cultura, as manifestações e os movimentos em geral.

2º PASSO = o cuidado com a parte especial da folha do “muruti”

Figura 23: Seleção e beneficiamento das Palhas de Muruti.



Fonte: Fabrício Santos (Localidade da Pontinha, 2015).

Depois que se tira o braçado, aí a gente vai “urdir”; é hora de selecionar cada “olho” e partir; e daí retirar o talo para ficar somente a parte mole que é o que interessa; o talo serve pra fazer vassoura, tocar fogo em roçado, assar castanha e o resto a gente joga fora nos pés das prantas. (17/11/2015 – 16:34)

Voltar o olhar sobre as dimensões simbólicas desse povo é estruturar uma visão concreta e contumaz sobre suas formas de representação: a linguagem, arte, religião, cultura, senso comum e principalmente a econômica. Diga-se que esta é uma forma interpretativa de uma realidade, a qual coloca, a nossa disposição, respostas que outros deram sobre tal, mas que, muitas vezes, não são condizentes com aquilo que se presencia e se registra durante a pesquisa de campo, principalmente quando esta ocorre segundo o grau de intimidade e cientificidade, ou seja; é preciso “cultivar o envolvimento compreensivo, isto é, a participação afetuosa e emocionada nos seus dramas diários, sem me deixar levar pela piedade que desemboca no paternalismo e na recusa à dignidade deles” (Zaluar, 2000, p.11). Segundo essa perspectiva, entrelaçar os acontecimentos e as ações dos moradores com tudo que pode ser negativo ou positivo à vida social da Pontinha fortalece a participação e a conquista de novas relações, que; no caso desta localidade, está representada na relação de apropriação e respeito com a natureza.

Se, por um lado, isso nos parece uma segurança para atribuir cientificidade à pesquisa, por outro lado; a bem da própria pesquisa, nos leva à construção de novos métodos de trabalho em campo, pois se extrairmos o que, de fato, é verdadeiro para

os interlocutores; certamente ocorrerá uma relação mais próxima e sem melindres e desconfianças, com isso, a ação/participação entre ambos acontece de forma mais espontânea e mais duradoura; ao passo que as entrevistas começam a ganhar outros rumos, ou melhor, passam a acontecer sempre no tempo e no espaço do entrevistado, identificando sua dinamicidade, suas técnicas, suas ideologias, suas percepções sobre o mundo e, principalmente; como eles se sentem diante das transformações socioculturais.

Figura 24: Senhor José Luís fazendo os primeiros ajustes na palha do muruti.



Fonte: Fabrício Santos (Localidade da Pontinha, 2015).

Eu trabalho três ou quatro mês por ano, sabe? É... Agosto, setembro, outubro, novembro e, às vezes, no fim de dezembro; às vezes é quatro mês... Agente pratica essa cultura, né! Mas já tem gente por aí que esquece que vem dos negros, nossos parentes (riso) eu sou desse regime de povo, né... Meu pai era do jurussaca, minha mãe era dos campos (Santa Teresa), eu me considero assim... Me considero até bastante. (José Luís da Costa, 18/11/2015 – 11:34)

Entender essa prática como um dos elementos de uma cultura material entre os quilombolas de Tracuateua; é, de certo modo, não perder de vista a importância que a construção/produção desta corda representa para a maioria dos moradores desta comunidade. Como já citado, anteriormente, essa cultura traz as características dos primeiros habitantes da pontinha, implicando diretamente em reconhecer a ancestralidade cultural presente nas produções da corda. Portanto, podemos inferir no discurso de seu José aquilo que defende Fernandes (2011) em relação às circunstâncias – Ritual e Social – para isso precisei alargar minha

pesquisa para descrever se os atores são moventes ou fixos. A princípio, entender esse processo circunstancial implica em correlacionar a realidade dos moradores da comunidade à concepção que Fernandes (2011, p. 54) defende, no qual o evento circunstancial é confirmado em cada momento histórico e social sobre o qual se desenrola a devoção na realização de uma atividade, quando os atores estão postos em contato no sentido de contraírem, relacionalmente, “posição de dominantes ou dominados”. Embora o autor tenha voltado seu trabalho para o campo da religiosidade e da esmolação, aqui sua percepção suscita preceitos pertinentes em minha pesquisa de campo, visto que apoia sua análise sobre manifestações populares. Por outro modo, posso dizer que esse é um preceito para “um estudo etnográfico mais profundo” (Malinowski, 1884-1942) o qual prescinde de mais tempo e de mais contato com os sujeitos investigados. Pois além de revelar as relações que existem na comunidade; também pode revelar outras relações mais intensas com outras sociedades que; talvez, se perpetuem por meio da produção da “corda do Muruti”, configurando uma tensão entre os atores e a sociedade oficial (diga-se, de passagem, de cultura hegemônica / dominante).

A produção da corda nos revela uma espécie de movência social por meio da estrutura econômica e social de produção que pode ir mais além, ou melhor; revelar uma visibilidade social que pode estar apagada para muitos que estão de fora, que não conhecem ou nunca buscaram entender a importância das culturas populares e suas relevâncias para o contexto das pessoas que as produzem como uma marca de identificação; como um referencial histórico e cultural que persiste/resiste e contribui para outras reflexões; não como um produto de mercado, que tem valor simplesmente de venda ou de troca, “mas como conjunto de aprimoramento e aperfeiçoamento social da humanidade. Entendida como história, introduz a ideia de progresso” (CHAUI, 2006, p. 107).

Diante da proposta da autora, a estrutura econômica e social, aqui identificada, também, recebe a devida atenção como uma forma determinante na história da Localidade e pode ser observada como fator de mudanças na vida das pessoas, tal como fora esclarecido na fala de alguns sujeitos entrevistados. No sentido de maior compreensão, a partir dos aspectos elencados, portanto, posso descrever a estrutura da seguinte forma.

Quadro 5: Identificação dos atores envolvidos na produção e na compra da “Corda do Muruti”.

Atores da produção			Atores da compra	
Artesão que coleta o “olho do Muruti” nas áreas onde eles chamam de “local certo”.	Artesão que cuida e seleciona o “olho do muruti” para urdir e pôr para secar. (Geralmente as mulheres).	Artesão que produz a “corda do muruti”: uma atividade realizada por homens e mulheres.	Produtores de tabaco da região de campos de Tracuateua. Essa é uma atividade agrícola que já existe por mais de cem anos no município.	Outros compradores que levam para enrolar tabaco em outras localidades, mas que dependem da produção da corda oriunda da Pontinha.

Fonte: Fabrício Santos, Pesquisa de mestrado 2015/2016

Esta movência nos revela uma intensa relação econômica e social entre a Localidade da pontinha e as demais comunidades, inclusive com grande destaque para as produtoras de tabaco da região de campos de Tracuateua. Além disso, revela outro fator, que também precisamos entender, a interdependência existente entre várias famílias que, tradicionalmente, se alarga conforme o aumento da produção do tabaco. Isto quer dizer que a produção da corda, hoje, depende diretamente do plantio do tabaco, que inclusive, é a fonte de renda da maioria das famílias que vivem nos campos de Tracuateua (a produção do tabaco, certamente, não é meu referencial de estudo, mas é o elemento que historicamente representa a continuidade de uma prática que caracteriza fundamentalmente a presença do negro na região em torno de Bragança). Observa-se em Castro (2006) que, durante os séculos XVIII e XIX; a região de Bragança e em torno foi fortemente influenciada pela produção de produtos agrícolas: mandioca, feijão, tabaco, milho e arroz, tal como a criação de gado e peixe, pois isto propiciou grande fluxo de negros escravos para a utilização de mão de obra em tais produções.

Nessa perspectiva, tomei cuidado de enfatizar a produção da corda para que fosse possível caracterizar o que (Da Matta, 1993, p.36,) prescinde como “o jogo de lembrança e esquecimento, memória viva e ‘lembrança morta’, dado explícito e fato implícito (e, às vezes, reprimido) em que se funda a dialética das representações e das identidades sociais”.

3º PASSO = A produção da “corda do Muruti”

Figura 25: lugar sob as árvores onde os moradores produzem as cordas de Muruti.



Fonte: Localidade da Pontinha (Fabrício Santos, Pesquisa de mestrado 2015/2016)

A fase da produção da corda de muruti é o momento em que as famílias, de fato, se reúnem sob as árvores; numa espécie de caminho, com aproximadamente 70 ou 100 metros de comprimento, espaço o qual o senhor, Benedito Martins dos Santos (Dudu)³⁰, chama de “fábrica”, pois ele já trabalha há 63 anos com a produção da corda e a considera como a maior fonte de renda. Além disso, é nesse processamento que acontece uma relação econômica em série entre os membros da comunidade, pois os atores da produção, de alguma forma, saem ganhando com todo esse processo de expansão da cultura da corda do muruti e além deles os demais moradores, mesmo que não se enxerguem nesse processo, acabam ofertando mão de obra na produção. Portanto, a relação econômica mobiliza os moradores; de um lado, os que tiram a palha, os que selecionam e principalmente os que irão produzir, todos condicionados a um rendimento financeiro. Também há o comprador da corda de muruti, que apesar de comprá-la para seu próprio consumo; também o faz na intenção de atender outros consumidores que não tiveram como

³⁰ O senhor Benedito tem 71 anos, ele é morador da comunidade há 50 anos (considerado como o maior fabricante de muruti e também o mais antigo produtor e revendedor da corda na comunidade).

encomendar a corda, porém dependem desse produto para garantir a safra adequada do tabaco.

Figura 26: O seu Dudu explicando desde quando trabalha na produção da corda.



Fonte: Fabrício Santos, Pesquisa de mestrado 2015/2016

Eu trabalho desde idade de oito (8) anos, já faz todo esse tempo que eu fabrico isso aqui, ó; sabe... com o muruti(...) essa produção é meio difícil, porque dá muito trabalho, a gente paga pra tirar o “olho” do muruti, paga pra urdir, paga pra secar e, às vez, paga pra ajudar a torcer, pra depois fazer a corda. É pra...pra... dá conta de entregar, pra eu poder receber o resto do dinheiro (riso), antes eles vem deixar o dinheiro, mais eu tenho que entregar o meu serviço, né...aqui quem faz é eu, minha mulher e meu filho e meu neto que agora tá tentando aprender, sabe? (19/12/2015 – 17:15).

Nesta etnografia, contudo, busca-se esclarecer o drama³¹ humano vivido por pessoas que, muitas vezes, praticam culturas e formas de vidas sempre circunscritos a um conjunto de regras e leis³², de modo que nelas se exercita “traduzir”, no sentido preciso de contextualizar motivos e ações que persistem em construir um novo sentido à vida social (DaMatta, p.45, 1993). Posso dizer que esse sentido implica em constituir uma ordem social simbólica que ressignifica e; ao mesmo tempo, afirma às práticas culturais.

Um símbolo, sabemos, é alguma coisa que se apresenta no lugar de outra e presentifica algo ausente. Dizer que a cultura é a invenção de uma ordem simbólica é dizer que nela e por ela os humanos atribuem à realidade

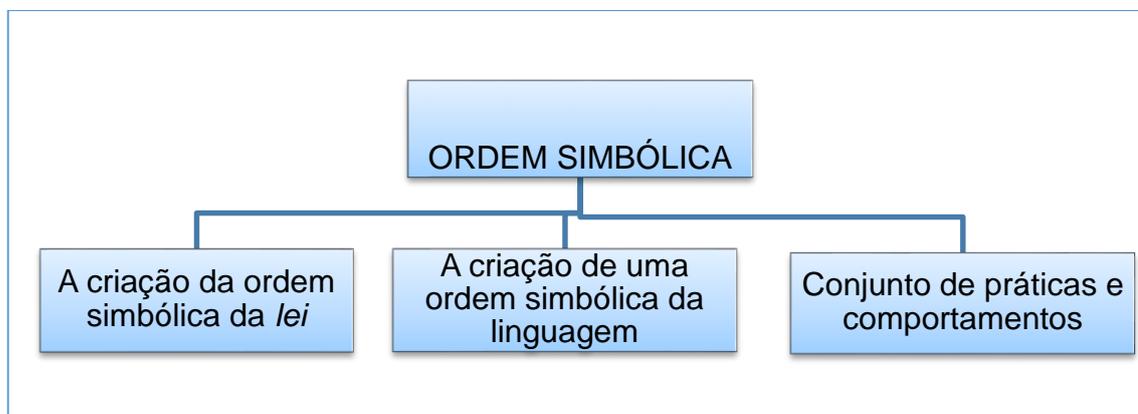
³¹ O drama a que estou me referindo, preconiza uma forma de não aceitar a invisibilidade da cultura ora defendida pelos moradores da Pontinha, tão fazer de conta que as transformações não acontecem no interior quilombola. Para Fernandes (2011), esse é um processo que também acontece por meio da assimilação de outras culturas.

³² A lei humana é um imperativo social que organiza toda a vida dos indivíduos e da comunidade, determinando o modo como são criados os costumes, como são transmitidos de geração em geração, como fundam as instituições sociais (religião, família, formas de trabalho, guerra e paz, distribuição das tarefas, formas do poder etc.). (Castro, 2006).

significações novas por meio das quais são capazes de se relacionar com o ausente. A presentificação do ausente é obra da linguagem, do trabalho, do sentimento da diferença temporal (passado, presente, futuro) e, portanto, da percepção do possível e do impossível, e da diferenciação espacial (próximo, distante, grande, pequeno, alto, baixo). Graças a eles, os homens instituem a diferença entre o permitido e o proibido, o visível e o invisível (os deuses, o passado, o distante no espaço), o sagrado e o profano, assim como os valores atribuídos às coisas e aos humanos (bom, mau, justo, injusto, verdadeiro, falso, belo, feio). (Chauí, 2006, p. 112)

As nuances, predispostas por Marilena Chauí e DaMatta, a rigor, fortalece uma abordagem mais precisa sobre a realidade da comunidade e suas manifestações socioculturais, de forma que esse processo, segundo Chauí, bebe na fonte de três princípios fundamentais; os quais asseguram um caráter dinâmico à cultura e as suas formas de representação, tanto que, assim podemos dispor o desenvolvimento dessa organização simbolicamente por meio de uma ordem. Ressalto, que não pressupõe uma ordem intransponível, fixa, todavia, é uma ordem no sentido de uma assimilação que adquirei movência com as dinâmicas da cultura da localidade.

Quadro 6: apresenta a ordem simbólica analisada durante a pesquisa.



Fonte: Fabrício Santos, Pesquisa de mestrado 2015/2016

Analisando o quadro, não podemos deixar de considerar que essa ordem simbólica vem corroborar com o processo de afirmação social das pessoas entrevistadas e, além disso, torna-se um referencial para novas investidas sobre as realidades identificadas a partir do ponto de vista dos atores sociais da pesquisa. Portanto, temos que, assim, entender cada representação, para que possamos caracterizar os elementos necessários no sentido de legitimar a visibilidade social desse povo e de suas peculiaridades socioculturais. Desse modo, Marilena Chauí

(2006), preconiza, em termos antropológicos, que a cultura se processa em três sentidos básicos; são eles:

1 – A criação da ordem simbólica da lei, isto é, de sistemas de interdições e de obrigações, estabelecidas a partir da atribuição de valores as coisas (boas, más, perigosas, sagradas, diabólicas), a humanos e às suas relações (diferença sexual e proibição do incesto, virgindade, fertilidade, puro-impuro, virilidade, diferença etária e forma de tratamento dos mais velhos e dos mais jovens; diferença de autoridade e formas de relação com o poder etc.) e aos acontecimentos (significado da guerra, da peste, da fome, do nascimento e da morte, obrigação de enterrar os mortos, proibição de ver o parto etc.);

2 – A criação de uma ordem simbólica da linguagem, do trabalho, do espaço, do tempo, do sagrado e do profano, do visível e do invisível. Os símbolos surgem tanto para representar como interpretar a realidade, dando-lhe sentido graças à presença do humano no mundo;

3 – O conjunto de práticas, comportamentos, ações e instituições pelos quais os humanos se relacionam entre si e com a natureza e dela se distinguem, agindo sobre ela ou através dela, modificando-a. Este conjunto fundamenta a organização social, sua transformação e sua transmissão de geração em geração.

A ideia de uma ordem simbólica nos permite associar as diferentes formas de ação/interação que processam as relações que se estabelecem dentro e fora da comunidade, pelas quais a cultura popular passa a apresentar suas peculiaridades e seu verdadeiro significado que vem do olhar interpretativo dos entrevistados e de suas formas de conceber as mudanças como algo que subjaz aos conflitos e as imposições.

Cultura é, pois, a maneira pela qual os humanos se humanizam e, pelo trabalho, desnaturalizam a natureza por meio de práticas que criam a existência social, econômica, política, religiosa, intelectual e artística. O trabalho, a religião, a culinária, o vestuário, o imobiliário, as formas de habitação, os hábitos à mesa, as cerimônias, o modo de se relacionar com os mais velhos e os mais jovens, com os animais e com a terra, os utensílios, as técnicas, as instituições sociais (como a família) e políticas (como o Estado), os costumes diante da morte, a guerra, as ciências, a filosofia, as artes, os jogos, as festas, os tribunais, as relações amorosas, as diferenças sexuais e étnicas, tudo isso constitui a cultura como invenção da relação com o Outro – a natureza, os deuses, os estrangeiros, as etnias, as classes sociais, os antepassados, os inimigos e os amigos (Chauí, 2006, p.113-114)

Enveredar pela análise de uma cultura quilombola pode ser, por alguns motivos, uma jornada bastante delicada porque envolve situações do dia a dia das pessoas, pensamentos diferentes, aceitações rápidas; outras mais demoradas, a própria empatia é um forte elemento na relação entre pesquisador e pesquisados. Mesmo assim, posso alocar-me à perspectiva de uma representação que é formada por processos sociais, portanto, uma vez cristalizada, é mantida, modificada ou mesmo remodelada pelas relações sociais internas e externas e nesse caso a cultura popular é uma das formas que se tem para afirmar uma representação dentro do *imaginário social*³³ quilombola. Por que falar de cultura popular em comunidade quilombola? Até que ponto a cultura pode representar um marco de identificação social para essa população?

Nessa jornada, pude me assegurar do termo 'cultura popular' a partir da discussão defendida por Vivian Catenacci (2001) "A cultura popular, aqui será examinada sob uma abordagem multidisciplinar, focalizando aspectos que auxiliam a compreensão desse fenômeno complexo e polissêmico". Portanto, é para tentar responder tais inquietações que descrevo práticas individuais e/ou coletivas que estão deixando de servir a utilidades domésticas (artesanal) e passando a atender o mercado da especulação capitalista como um produto de espetacularização e; enquanto está desvelando uma especialização do trabalho artesanal, também vem afirmando a manutenção de uma prática cultural que se propagou de geração em geração até nossos dias atuais.

³³ - Segundo o Dr. Salomão Hage, é neste imaginário que ocorrem as interações e as ressignificações socioculturais de uma sociedade.

4- CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta é uma temática que está iniciando a ramificação de muitos outros estudos, pois a pesquisa é um caminho sem fim que nos conduz a reflexões diversas, haja vista que os problemas investigativos vão adquirindo contornos e se renovam; por isso estão sempre na lente do olhar sistemático e sensível do pesquisador. Dessa forma, insisto em dizer que durante as incursões e a escrita dessa dissertação, passei grande parte de meu tempo compreendendo o que era identidade e em que implica sua relação com o mundo a sua volta; por certo, a resposta à minha inquietação, não foi, em hipótese alguma, negativa porque aprendi que identidade possui um arcabouço teórico amplo, que se replica no processo de assimilação; no qual se defendem concepções e interesses diferentes: culturais, econômicos, sociais e políticos. Contudo, foi no território quilombola da Comunidade do Cigano e de sua localidade “Pontinha” que compreendi, de modo concreto, que a identidade é aderente aos sujeitos, como suas peles que envolvem a história e seus saberes materiais e/ou imateriais como “patrimônios culturais” (Antropologia e Patrimônio Cultural, 2012) próprios e reveladores de sentimentos e lutas que implicam em equacionar as relações que se estabelecem entre os próprios moradores (contexto interno) e os grupos que, de algum modo, podem influenciar a vida na comunidade (contexto externo). Isto o será independentemente das relações que possam existir com o espaço externo ao enredo da comunidade e das famílias.

Na verdade, as transformações e mudanças ocorrem naturalmente quando o contato com outras culturas e saberes se propagam no tempo e no espaço, pois estes elementos são fundamentais na compreensão identitária da comunidade; bem como o entendemos (Ibidem, p. 255) “Essa construção da identidade territorial decorre, portanto, também de interferências externas”. A partir disso, foi importante desenvolver um trabalho que pudesse assegurar as formas de se analisar a realidade sociocultural de quilombolas em Tracuateua a partir da memória coletiva e discursiva, pois isso não foi tarefa fácil, mas, ao mesmo tempo, tornou-se um grande desafio para mim. Primeiro, porque a realidade apresentada por meio dos estudos, reflexões e depoimentos mostra; não de modo tão profundo, visto que requer mais tempo “in loco” para tal; a forma como as famílias da comunidade do Cigano e de sua localidade chamada “Pontinha”, de Tracuateua vêm se desenvolvendo ao longo dos tempos, permitindo, sobremaneira, o reconhecimento de sua cultura, sua origem e, certamente, compreendendo o panorama político/ideológico que se estabelece

direta ou indiretamente em seu cotidiano. Por outro lado, existe um reconhecimento das desigualdades étnico-raciais e o desejo de transformá-las por grande parte das pessoas, tanto aquelas mais tradicionais como as que já estão buscando entender o que significa viver em uma sociedade digna que se reconhece como um agente de desenvolvimento humano e, não propriamente como “mais uma comunidade” que depende exclusivamente do poder público para fazer valer seus direitos e sua identificação social e econômica.

Construir-se por meio da memória é um fator determinante para que a comunidade possa reconstituir seus objetivos e modernizar suas práticas sociais; seja na cultura, na economia, na religiosidade etc. Enfim, uma percepção é certa, esses povos vivem em uma constante transformação intercultural dentro e fora de suas próprias categorias étnicas. Por isso, muito se pode extrair dessa “dita” comunidade tradicional Tracuateuense de forma a observar que:

O objetivo é tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados: apoiar amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva empenhando-as exatamente em especificações complexas. (Geertz, 2011, p. 19).

Diante dessas especificações complexas, torno-me cada vez mais convicto de que minha jornada está apenas começando, pois possibilitar o entendimento e a compreensão sobre a trajetória de vida de famílias quilombolas existentes no município de Tracuateua exige que se estabeleça uma nova retomada analítico-discursiva sobre suas práticas ancestrais e tradicionais, tudo em função do atualizado apelo da modernização e transformação inerente à realidade social construída e reconstruída cotidianamente no seio da comunidade quilombola e suas relações de poder. Também é nessa relação que se pode identificar a existência de um território simbolicamente construído pelos próprios moradores; construção esta que implica em valorizar a identidade da comunidade a partir de sua relação com o espaço externo, principalmente a relação econômica e a cultural. Embora a comunidade se configure por meio de uma diversidade sociocultural, por várias vezes, procurei ter cuidado para não processar uma separação entre material e espiritual, sobretudo, dediquei intencionalmente minha visão para a cultura no sentido adotado por Geertz (1978, p. 58), para quem “a cultura acumulada de padrões não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela – a principal base de sua especificidade”.

Portanto, a garantia dessa valorização se dá por meio da conexão espaço interno versus espaço externo, porém muito mais de dentro para fora de modo que passamos a assentar uma cultura remanescente que se configura por meio de produções culturais, econômicas e sociais, para além disso, a cultura de afirmação da Comunidade do Cigano e de sua localidade (Pontinha) também cerceia a própria história formal que conhecemos nas literaturas paraenses, haja vista que quando ressalta a formação da população da região Nordeste do Estado do Pará, é nessa mesma história formal que não encontramos a visibilidade social e simbólica que as comunidades remanescentes de quilombolas tem nesta região do Estado.

Por fim, com esta iniciativa, posso salientar que um dos objetivos dessa pesquisa é o de fomentar propostas de participação social entre os remanescentes e as várias representações sociais existentes na sede do município de Tracuateua, possibilitando o respeito e a diversidade ora em análise. Além disso, entender essa realidade do ponto de vista acadêmico, é um dos objetivos do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA), que almeja estruturar a coparticipação e a cooperação entre academia e comunidade no enriquecimento analítico e discursivo sobre tensões e conflitos sociais e culturais. Isso, sobremaneira, nos leva a refletir cada vez mais sobre os fundamentos socioculturais que entrelaçam os percursos humanos dentro e fora do contexto em que pode existir uma ocorrência a ser estudada e assimilada por meio dos conhecimentos científicos.

Portanto, fica latente a consolidação de minha identidade também negra, amazônica (por isso indígena), paraense, que compartilha das preocupações e das reflexões das comunidades quilombolas, isto é, considerando seus adultos, seus jovens e crianças. Além disso, vejo com relevância o fato de ter preconizado meus estudos na Universidade Federal do Pará (2015), pois considero que a relação social da comunidade Quilombola do Cigano e da localidade chamada Pontinha vai bem além dos muros do isolamento e das amarras do preconceito e/ou da invisibilidade, para isso destaco que as famílias mantêm suas crenças, mas assimilam outros aspectos e forças fora de si mesmas, as quais as conduzem a variadas formas de vulnerabilidades socioculturais. Entendo que o distanciamento da identidade nas relações sociais pode conduzir as pessoas a um mundo tanto fascinante quanto perigoso, ao passo que não possa haver solução para esse problema, mas pode colaborar para o seu enfrentamento, possibilitando, aos

sujeitos; uma reflexão sobre essa situação específica, seu posicionamento no universo e suas maneiras de assimilar o mundo a sua volta.

REFERENCIAIS BIBLIOGRÁFICOS

ANTROPOLOGIA E PATRIMÔNIO CULTURAL: trajetórias e conceitos / organizadores, Izabela Maria Tamaso e Manuel Ferreira Lima Filho. – Brasília: associação brasileira de antropologia, 2012.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Quilombolas, Quebradeiras de Coco Babaçu, Indígenas, Ciganos, Faxinaleses e Ribeirinhos: movimentos sociais e a nova tradição. In: XVI Encontro Nacional de Geógrafos. Porto Alegre, julho de 2010.

ARRUTI, José Maurício. Mocambo. Antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru: Edusc, 2006. 370 p.

ARRUTI, José Maurício Andion. A Emergência dos “Remanescentes”: Notas para o Diálogo entre Indígenas e Quilombolas. Mana 3(2):7-38, 1997.

ARIÉS, Phillipe. História social da criança e da família. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BRANDÃO, Carlos R. A cultura do povo e a educação popular: sete canções de militância pedagógica. In: A questão política da educação popular. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A educação como cultura. Campinas/SP: Mercado das letras, 2002. 255p.

BRANDÃO, C. R.; BORGES, M. C. A pesquisa participante: um momento da educação popular. In: Rev. Ed. Popular, Uberlândia, v. 6, p.51-62. jan./dez. 2007

BRASIL. Constituição Federal (1988). Ato das disposições constitucionais transitórias. São Paulo: Imprensa Oficial, 1999.

_____. Relatório da situação da infância e adolescência brasileiras. Diversidade e equidade: pela garantia dos direitos de cada criança e adolescente. Unicef, Brasília, DF, [2003]. Disponível em: http://www.unicef.org/brazil/pt/siab03_1.pdf. Acesso em: 25/02/2011.

_____. Secretaria Especial para Políticas de Promoção de Igualdade Racial (SEPPIR). Programa Brasil Quilombola. Brasília, DF, 2005. Disponível em: www.seppir.gov.br/publicacoes/brasilquilombola_2004.pdf. Acesso em: 6 jun. 2012.

_____. Ministério da Educação. Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação (CNE). Texto-referência para a elaboração das Diretrizes Curriculares Nacionais para a educação escolar quilombola. Brasília, DF: CNE, 2011.

_____. Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares. Comunidades de Remanescentes Quilombolas Tituladas. Disponível em: www.palmares.gov.br. Acesso em 01 de fevereiro de 2013.

_____. Lei n.º 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para

incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Presidência da República [do Brasil], Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos, Brasília, DF, [2003]. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/civil_03/leis/2003/L10.639.htm>. Acesso em: 05 de julho de 2008.

BOSI, Alfredo. Didática de Colonização. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSI, Ecléa. Memória e sociedade. Lembrança de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BERGER, Peter L. A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento [por] Peter L. Berger [e] Thomas Luckmann. 34. ed.; tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis, Vozes, 2012.

BURKE, P. História e teoria social. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

CHAUÍ, Marilena. Cidadania cultural / Marilena Chauí. – 1 ed. – São Paulo: Editora Fundação Persus Abramo, 2006.

CARDOSO, Ruth (org.). A Aventura Antropológica. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

CANCLINI, Néstor Garcia. Diferentes, desiguais e desconectados-mapas da interculturalidade. Rio de Janeiro: 3ª ed. Editora da UFRJ, 2009.

CANCLINI, Néstor Garcia. As Culturas Populares no Capitalismo. São Paulo: Editora brasiliense, 1983.

CARVALHO, José Jorge. “Espetacularização e canibalização das culturas populares”. In: I Encontro Sul-Americano das culturas populares. São Paulo: Institutom Polis; Brasília: Ministério da Cultura, 2007.

CARTOGRAFIAS RIBEIRINHAS: Saberes e representações sobre práticas sociais cotidianas de alfabetizando Amazônidas / Org. Ivanilde Apoluceno de Oliveira. Belém: EDUEPA, 2008. 2ª Edição

CASTRO, Edna (Org.) Escravos e senhores de Bragança (Documentos históricos do século XIX, região Bragantina, Pará). Belém: NAEA, 2006. 226 p.

CATENACCI, Vivian. Cultura Popular: entre a tradição e a transformação. São Paulo em Perspectiva, 2001.

CORTEZ, Ana Tereza Caceres. O LUGAR DO HOMEM NA NATUREZA - Revista do Departamento de Geografia – USP, Volume 22 (2011), p. 29-44

CLIFFORD, James. A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX. 4a. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: artes de fazer. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

DAMATTA, Roberto, 1936- Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira / Roberto DaMatta. – Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DELGADO, Lucila de Almeida Neves

História oral – memória, tempo, identidade / Lucila de Almeida Neves Delgado – Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DELGADO, L. DE A. N. História oral: memória, tempo, identidade. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010

DOS ANJOS R. S. A. 2004. Cartografia e cultura: territórios dos remanescentes de quilombos no Brasil. VIII Congresso Luso-afro-brasileiro de Ciências Sociais. Centro de Estudos Sociais, Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/lab2004/pdfs/rafaelsanzio.pdf>. Acesso em: 16 set 2013.

DECRETO N o 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003.

DECRETO Nº 6.040, DE 7 DE FEVEREIRO DE 2007.

ERRANTE, Antoinette. Mas afinal, a memória é de quem? Histórias Orais e Modos de Lembrar e Contar. História da Educação/ASPHE, Pelotas: Ed. da UFPel, n. 8, p. 140-174, 2000.

ESTATUTO DA ASSOCIAÇÃO DE REMANESCENTES QUILOMBOLAS DO CIGANO, 2011.

FERNANDES, Bernardo M. Os usos da terra no Brasil. UNESP São Paulo, 2014.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. Pés que andam, pés que dançam; memória, identidade e região cultural na esmolação e Marajuda de São Benedito em Bragança (Pa). Belém: EDUEPA, 2011.

FIGUEIREDO, R. M. B. Territorialidade e Resistência: práticas espaciais criando novas regras de uso do território no extrativismo do babaçu. In: 12 Encuentro de Geógrafos de América Latina, 2009, Montvideu - Uruguay. Caminando em una América Latina en transformacion. Montevideu: Unversidade de Montevideu, 2009. v. 1. p. 01-20

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. Interculturalidade e Saberes: os diversos na contemporaneidade da Amazônia / Organização Fernando Alves da Silva Júnior, José Guilherme dos Santos Fernandes. – 1. ed. – Belém, PA: Paka-Tatu, 2015.

FERNANDES. José Guilherme dos Santos, O Boi de Máscaras; festa, trabalho e memória na cultura popular do Boi Tinga de São Caetano de Odivelas, Pará. Belém: EDUFPA, 2007.

FANON, Frantz. Pele Negra, Máscaras Brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.

FIORI, Ernani Maria; ARANTES, Otilia Beatriz Fiori. Educação e política. Textos escolhidos. Volume 2, L&PM Editores, 1992.

FOLDER DO PROGRAMA RAÍZES. Belém: Programa Raízes, 2003.

FREIRE, Paulo. Educação como prática da liberdade. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S.A, 1974.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. 208p.

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

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Jorge zahar, 1978.

GEERTZ. Clifford. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa... Clifford Geertz: Edição: 3: Editora: Vozes, 2011.

GIL FILHO, S. F.; GIL, A. H. C. F.; Identidade religiosa e territorialidade do sagrado: notas para uma teoria do fato religioso. In ROSENDAHL, Z.; CORREA, R. L.(org.). Religião, identidade e território. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, NEPEC; 2001

GORDON, Lewis R. Prefácio. In: FANON, Frantz Fanon. Pele Negra, Máscaras Brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.

GODELIER, Maurice. 1986 [1984]. The mental and the material. M. Thom, trans. London: Verso.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. Geografias. Movimientos sociales nuevas territorialidades y sustentabilidad. México: Siglo XXI, 2001. 298 p.

_____. Geografando nos varadouros do mundo. Brasília: IBAMA, 2003. 590 p.

HALL. Stuart Da diáspora: Identidades e mediações culturais / Stuart Hall; Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende ... et all. - Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HAGE, Salomão Mufarrej, OLIVEIRA, Lorena Maria Mourão de. Reflexões sobre Território e Territorialidade. In: Revista pública, Cuiabá, V 20, N 42, 2011.

HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização. Do fim dos territórios à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. 395 p.

HAESBAERT, Rogério. Fim dos Territórios ou Novas Territorialidades? In: LOPES, Luiz Paulo da Moita; BASTOS, Liliana Cabral (Orgs.) Identidades: recortes multi e interdisciplinares. Campinas: Mercado de Letras, 2002.

HOBSBAWN, E. J.; A Outra História – Algumas Reflexões. In: Krantz, Frederick (org.) A outra história. Rio de Janeiro, Zahar, 1990, p23.

KUHN, Thomas. S. A estrutura das revoluções científicas. São Paulo: Ed. Perspectiva. (1994).

KAUFMANN, Jean-Claude, 1948 – A entrevista compreensiva: um guia para pesquisa de campo / Jean-Claude Kaufmann; Tradução de Thiago de Abreu e Lima Florencio; Revisão técnica de Bruno César Cavalcanti. – Petrópolis, RJ: Vozes; Maceió, AL: Edufal, 2013.

LE GOFF, Jacques. História e memória. Campinas: Ed. Unicamp, 1994.

LEI Nº 12.288, DE 20 DE JULHO DE 2010.

Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003.

LEITE, Ilka Boaventura. Humanidades Insurgentes: Conflitos e Criminalização dos Quilombos. In: Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflito / Alfredo Wagner Berno de Almeida (Orgs)... [et al]. – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. In: Etnográfica, v. IV, n. 2, 2000, p. 333-354.

LEANDRO, L. M. de L. & Silva, F. C. 2012. A estrada de ferro de Bragança e a colonização da zona bragantina no estado do Pará. Belém: UFPA. Novos Cadernos NAEA, v. 15, n. 2, p. 143-174, dez. 2012.

LARAIA, Roque de Barros, 1932 – Cultura: um conceito antropológico / Roque de Barros Laraia. – Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LOPES, Robson da Silva. O movimento negro no Brasil: lutas e conquistas em prol de uma sociedade equânime. Robson da Silva Lopes* Curso de Pós- Graduação História da Cultura Afro- Brasileira FANAN – Faculdade de Nanuque. 2010

LARCHERT, J. Martins; OLIVEIRA, M. Waldenez de. POLÍTICAS EDUCATIVAS, Porto Alegre, v. 6, n.2, p.44-60, 2013 – ISSN: 1982-3207

MARX, Karl. Contribuição à Crítica da Economia Política. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008. Prefácio e Capítulo 1: A Mercadoria.

MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Nayf, 2003. “Ensaio sobre a dádiva” e “Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós”.
MONTENEGRO, Antônio Torres.

História Oral e Memória: a cultura popular revisitada / Antônio Torres Montenegro. 6. ed., 2ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2013.

MINAYO, M. C.de S(org.). Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2012.

_____; SANCHES, O. Quantitativo-Qualitativo: Oposição ou Complementaridade? Cad. Saúde Pública. Rio de Janeiro, 9 (3): 239-262 jul./set, 1993.

MOREIRA, Marco Antonio. Pesquisa em Ensino: aspectos metodológicos. Programa Internacional de Doctorado en Enseñanza de las Ciencias.Texto de Apoio 9, Rio Grande do Sul: UFRGS,2003.

MOURA, Clóvis. Rebeliões da senzala – quilombos, insurreição, guerrilhas. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

_____(org.). Os quilombos na dinâmica social do Brasil. Maceió: EDUFAL, 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw kasper, 1884-1942. Argonautas do pacífico ocidental: um relato de empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné manalésia/ Bronislaw Malinowski; prefácio de Sir James George Frazer; traduções de Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça; revisão de Eunice Ribeiro Durham. – 2ed. - São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NOGUEIRA, T. de J. A. M. Educação superior no extremo sul piauiense (1986 - 2005): história e memória. 2006. 289 p. Dissertação (Mestrado em educação). Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2006.

NASSAR, Paulo; COGO, Rodrigo Silveira. Identidade é o Território Organizado e Assegurado pela Memória e pelas Narrativas. Ano 11 • número 20 • 1º sem. 2014. Organicom.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno. Cartografias Ribeirinhas: saberes e Representações sobre Práticas Sociais Cotidianas de alfabetizando Amazônidas. Belém-Pará: UEPA, 2008.

OLIVEIRA, Rachel. Projeto Vida e História das Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil: um ensaio de ações afirmativas. In: Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003.

O'Dwyer, E. C. Introdução: In. O'Dwyer, E. C. (org.). 2002. Quilombos - identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV.

O'Dwyer, E. C. (org.). 2002. Quilombos - identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Análise de discurso: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 1999.

PINTO, M. C. B. V. 2011. Remanescentes quilombolas de Jurussaca – processos identitários. In: Cunha, A. S. A. (org.). Entendendo quilombos, desconstruindo mitos – a educação formal e a realidade quilombola no Brasil. Guimarães, MA: SETAGRAF, p. 129-144.

PINTO, Benedita Celeste de M. Mulheres Negras Rurais: Resistência e Lutas por Sobrevivência na Região do Tocantins (PA). Anais do XXVI Simpósio de História – ANPHU, São Paulo, julho de 2011.

PINTO, Benedita Celeste de M. In: Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola / Maria Lúcia de Santana Braga, Edileuza Penha de Souza, Ana Flávia Magalhães Pinto (organizadoras). – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA. Comunidades Quilombolas Brasileiras: regularização Fundiária e Políticas Públicas. UFG. 2007

PETIT, Pere. Chão de promessas: elites políticas e transformações econômicas no estado do Pará pós-1964 / Pere Petit- Belém: Paka-Tatu, 2003.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol. 2. n. 3, 1989.

ROSENDAHL, Z.; Espaço, Política e religião; In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z.(org) Religião, identidade e Território; Rio de Janeiro: Ed UERJ; 2001. p. 9 – 39.

RITTER, Carlos. Reflexões Epistemológicas sobre os “Territórios De Identidade”. In: Revista Geografar. Curitiba, v.6, n.1, p.95-109, jun./2011.

ROJAS, Axel Alejandro. Governar(se) en nombre de la cultura interculturalidade y educación para grupos étnicos em Colombia. In: Interculturalidade e Saberes: os diversos na contemporaneidade da Amazônia/organização Fernando Alves da Silva Júnior, José Guilherme dos Santos Fernandes. – 1. ed. – Belém, PA: Paka-Tatu, 2015.

REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos. Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo, Cia das Letras, 1996, 509p.

SALLES, Vicente. O Negro no Pará sob o regime da escravidão / Vicente Salles. – 3. ed. rev. ampl. – Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.

SIMMEL, Georg. Questões fundamentais de Sociologia: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. Capítulos 1, 2 e 3.

SADER, E. Quando novos personagens entram em cena. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SATRIANI, Luigi Lombardi. Antropologia cultural e análise da cultura subalterna. São Paulo: HUCITEC,1986.

SANTOS, Milton. Metamorfoses do Espaço Habitado. 5ª ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

SILVA, Francisco Lucas da. A natureza me disse / Francisco Lucas da Silva; Organização Maria da Conceição de Almeida e Paula Vanina. Cencig. Natal: Flecha do Tempo, 2007.

SILVA, Simone Rezende. Quilombos No Brasil: A Memória Como Forma De Reinvenção Da Identidade E Territorialidade Negra. In: XII Colóquio de Geocrítica. Bogotá, 07 a 11 de maio de 2012.

SILVA, Simone Rezende da. NASCIMENTO, Lisangela Kati do. Negros e territórios quilombolas no Brasil. IN: Cadernos CEDEM, UNESP. V. 3, N. 1 (2012)

SILVA, Francisco Cecim Da Silva. O português afro-indígena de Jurussaca/Pa: revisitando a descrição do sistema pronominal pessoal da comunidade a partir da textualidade. São Paulo, 2014.

SOUZA, Bárbara Duarte de, SANTOS, Sonia Maria Simões Barbosa Magalhães. Sobre comunidades rurais e projetos. Uma análise da constituição de estratégias e mediações na comunidade quilombola São José do Icatu, Pará. In: IV Reunião

Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. 04 a 07 de agosto de 2013, Fortaleza-CE.

TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS. Texto, Instituto de Terras do Pará; Organização, Jane Aparecida Marques e Maria Ataíde Malcher. Belém: ITERPA, 2009. 74 p.; il.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. Jovens Afrodescendentes de Porto Velho - os Caminhos para a Auto-afirmação. In: Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola / Maria Lúcia de Santana Braga, Edileuza Penha de Souza, Ana Flávia Magalhães Pinto (organizadoras). – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

THOMPSON, E. P. A miséria da teoria, ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

THOMPSON, E. P. A formação da classe operária inglesa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987 -1988, 3 vols. (1a ed. inglesa, *The Making of the English Working Class*, 1963)

THOMPSON, Paul. A voz do passado: história oral. 3. ed. Trad. De Lólio Lorenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

WILLIAMS, Raymond. Política do Modernismo. São Paulo: Unesp, 2011.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. 5a. ed. São Paulo: Pioneira, 1987. Cap. 1 a 3.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo, Cosac Naify, 2010. In: Cadernos de campo, São Paulo, n. 21, p. 1-360, 2012.

XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. In: Dimensões da inclusão no ensino médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola / Maria Lúcia de Santana Braga, Edileuza Penha de Souza, Ana Flávia Magalhães Pinto (organizadoras). – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

ZALUAR, Alba. “O antropólogo e os pobres: Introdução metodológica e afética” In: A máquina e a revolta. As organizações populares e o significado da pobreza. São Paulo: Brasiliense, 2000.

ANEXOS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE BRAGANÇA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E SABERES NA
AMAZÔNIA-PPLSA

ORIENTADOR: Prof. Dr. Salomão Antônio Mufarrej Hage.

PESQUISADOR: Fabrício Rodrigues dos Santos

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Declaro, por meio deste termo, que concordei a participar da pesquisa de campo referente ao projeto de pesquisa intitulado: TERRITÓRIO E IDENTIDADE QUILOMBOLA EM TRACUATEUA/PA.: HISTÓRIA, MEMÓRIA E AFIRMAÇÃO CULTURAL; desenvolvido pelo mestrando: Fabrício Rodrigues dos Santos. Todavia, fui informado(a), ainda, de que a pesquisa é orientada pelo Prof. Dr. Salomão Antônio Mufarrej Hage.

Afirmo que aceitei participar por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus; porém com a finalidade, exclusiva, de colaborar para o sucesso da pesquisa.

Fui informado(a) dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo, que, em linhas gerais é investigar “como as relações sociais podem influenciar ou não uma realidade contrastante que se agrava cada vez mais no cotidiano desse grupo social e que possivelmente implica na desvalorização dos seus saberes, de seu território que; inclusive, pode revelar muito sobre a forma como se dá sua relação com outros povos e ou com a natureza”.

Minha colaboração far-se-á de forma autônoma e diretamente identificado(a) por meio de minha narrativa oral e de minha imagem, concedida em uma entrevista informal a ser executada a partir da assinatura desta autorização. O acesso e a análise da coleta dos dados serão acessados apenas pelo pesquisador e/ou seu(sua) orientador(a). Sendo informado(a) de que posso me retirar dessa pesquisa, a qualquer momento, sem prejuízo para meu acompanhamento ou sofrer quaisquer sanções ou constrangimentos.

Atesto recebimento de uma cópia assinada deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, conforme recomendações da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP).

Qualquer dúvida sei que será esclarecida pelo pesquisador através do telefone (91) 98504-8470 e/ou e-mail: fabricio_beoto@hotmail.com

Atenciosamente.

Tracuateua, _____ de _____ de 2016.

Assinatura do participante: _____

Assinatura do(a) pesquisador (a): _____

DECRETO N o 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003

Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, incisos IV e VI, alínea "a", da Constituição e de acordo com o disposto no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias,

D E C R E T A:

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 art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, serão procedidos de acordo com o estabelecido neste Decreto.

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

§ 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.

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.

§ 1º O INCRA deverá regulamentar os procedimentos administrativos para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, dentro de sessenta dias da publicação deste Decreto.

§ 2º Para os fins deste Decreto, o INCRA poderá estabelecer convênios, contratos, acordos e instrumentos similares com órgãos da administração pública federal,

estadual, municipal, do Distrito Federal, organizações não-governamentais e entidades privadas, observada a legislação pertinente.

§ 3º O procedimento administrativo será iniciado de ofício pelo INCRA ou por requerimento de qualquer interessado.

§ 4º A autodefinição de que trata o § 1º do art. 2º deste Decreto será inscrita no Cadastro Geral junto à Fundação Cultural Palmares, que expedirá certidão respectiva na forma do regulamento.

Art. 4º Compete à Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir os direitos étnicos e territoriais dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos de sua competência legalmente fixada.

Art. 5º Compete ao Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária, para garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto neste Decreto.

Art. 6º Fica assegurada aos remanescentes das comunidades dos quilombos a participação em todas as fases do procedimento administrativo, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados.

Art. 7º O INCRA, após concluir os trabalhos de campo de identificação, delimitação e levantamento ocupacional e cartorial, publicará edital por duas vezes consecutivas no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada onde se localiza a área sob estudo, contendo as seguintes informações:

I denominação do imóvel ocupado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos;

II circunscrição judiciária ou administrativa em que está situado o imóvel;

III limites, confrontações e dimensão constantes do memorial descritivo das terras a serem tituladas; e

IV títulos, registros e matrículas eventualmente incidentes sobre as terras consideradas suscetíveis de reconhecimento e demarcação.

§ 1º A publicação do edital será afixada na sede da prefeitura municipal onde está situado o imóvel.

§ 2º O INCRA notificará os ocupantes e os confinantes da área delimitada.

Art. 8º Após os trabalhos de identificação e delimitação, o INCRA remeterá o relatório técnico aos órgãos e entidades abaixo relacionados, para, no prazo comum de trinta dias, opinar sobre as matérias de suas respectivas competências:

I Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional IPHAN;

II Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA;

III Secretaria do Patrimônio da União, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão;

IV Fundação Nacional do Índio FUNAI;

V Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional;

VI Fundação Cultural Palmares.

Parágrafo único. Expirado o prazo e não havendo manifestação dos órgãos e entidades, dar-se-á como tácita a concordância com o conteúdo do relatório técnico.

Art. 9º Todos os interessados terão o prazo de noventa dias, após a publicação e notificações a que se refere o art. 7º, para oferecer contestações ao relatório, juntando as provas pertinentes.

Parágrafo único. Não havendo impugnações ou sendo elas rejeitadas, o INCRA concluirá o trabalho de titulação da terra ocupada pelos remanescentes das comunidades dos quilombos.

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 destas comunidades, conciliando o interesse do Estado.

Art. 12. 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.

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.

§ 1º Para os fins deste Decreto, o INCRA estará autorizado a ingressar no imóvel de propriedade particular, operando as publicações editalícias do art. 7º o efeitos de comunicação prévia.

§ 2º O INCRA regulamentará as hipóteses suscetíveis de desapropriação, com obrigatória disposição de prévio estudo sobre a autenticidade e legitimidade do título de propriedade, mediante levantamento da cadeia dominial do imóvel até a sua origem.

Art. 14. Verificada a presença de ocupantes nas terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, o INCRA acionará os dispositivos administrativos e legais para o reassentamento das famílias de agricultores pertencentes à clientela da reforma agrária ou a indenização das benfeitorias de boa-fé, quando couber.

Art. 15. Durante o processo de titulação, o INCRA garantirá a defesa dos interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos nas questões surgidas em decorrência da titulação das suas terras.

Art. 16. Após a expedição do título de reconhecimento de domínio, a Fundação Cultural Palmares garantirá assistência jurídica, em todos os graus, aos remanescentes das comunidades dos quilombos para defesa da posse contra esbulhos e turbações, para a proteção da integridade territorial da área delimitada e sua utilização por terceiros, podendo firmar convênios com outras entidades ou órgãos que prestem esta assistência.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares prestará assessoramento aos órgãos da Defensoria Pública quando estes órgãos representarem em juízo os interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos do art. 134 da Constituição.

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 obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade.

Parágrafo único. As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas.

Art. 18. Os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, encontrados por ocasião do procedimento de identificação, devem ser comunicados ao IPHAN.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares deverá instruir o processo para fins de registro ou tombamento e zelar pelo acautelamento e preservação do patrimônio cultural brasileiro.

Art. 19. Fica instituído o Comitê Gestor para elaborar, no prazo de noventa dias, plano de etnodesenvolvimento, destinado aos remanescentes das comunidades dos quilombos, integrado por um representante de cada órgão a seguir indicado:

I Casa Civil da Presidência da República;
II Ministérios:

- a) da Justiça;
- b) da Educação;
- c) do Trabalho e Emprego;
- d) da Saúde;
- e) do Planejamento, Orçamento e Gestão;
- f) das Comunicações;
- g) da Defesa;
- h) da Integração Nacional;
- i) da Cultura;
- j) do Meio Ambiente;
- k) do Desenvolvimento Agrário;
- l) da Assistência Social;
- m) do Esporte;
- n) da Previdência Social;
- o) do Turismo;
- p) das Cidades;

III do Gabinete do Ministro de Estado Extraordinário de Segurança Alimentar e Combate à Fome;

IV Secretarias Especiais da Presidência da República:

- a) de Políticas de Promoção da Igualdade Racial;
- b) de Aqüicultura e Pesca; e
- c) dos Direitos Humanos.

§ 1º O Comitê Gestor será coordenado pelo representante da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 2º Os representantes do Comitê Gestor serão indicados pelos titulares dos órgãos referidos nos incisos I a IV e designados pelo Secretário Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 3º A participação no Comitê Gestor será considerada prestação de serviço público relevante, não remunerada.

Art. 20. Para os fins de política agrícola e agrária, os remanescentes das comunidades dos quilombos receberão dos órgãos competentes tratamento preferencial, assistência técnica e linhas especiais de financiamento, destinados à realização de suas atividades produtivas e de infra-estrutura.

Art. 21. As disposições contidas neste Decreto incidem sobre os procedimentos administrativos de reconhecimento em andamento, em qualquer fase em que se encontrem.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares e o IN CRA estabelecerão regras de transição para a transferência dos processos administrativos e judiciais anteriores à publicação deste Decreto.

Art. 22. A expedição do título e o registro cadastral a ser procedido pelo INCRA far-se-ão sem ônus de qualquer espécie, independentemente do tamanho da área.

Parágrafo único. O INCRA realizará o registro cadastral dos imóveis titulados em favor dos remanescentes das comunidades dos quilombos em formulários específicos que respeitem suas características econômicas e culturais.

Art. 23. As despesas decorrentes da aplicação das disposições contidas neste Decreto correrão à conta das dotações orçamentárias consignadas na lei orçamentária anual para tal finalidade, observados os limites de movimentação e empenho e de pagamento.

Art. 24. Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 25. Revoga-se o Decreto n o 3.912, de 10 de setembro de 2001.

Brasília, 20 de novembro de 2003; 182 o da Independência e 115 o da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

Gilberto Gil

Miguel Soldatelli Rossetto

José Dirceu de Oliveira e Silva