

REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E SABERES NA AMAZÔNIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ - BRAGANÇA

NOVA REVISTA AMAZÔNICA

ANO VI - Vol. 1 - Abril 2018 - ISSN 2318-1346



COTIDIANOS QUILOMBOLAS



Foto: Clere Moraes

**REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGENS E
SABERES NA AMAZÔNIA**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ - CAMPUS BRAGANÇA

ANO VI – VOLUME 1 – ABRIL 2018 – ISSN – 2318-1346

QUALIS B3

Capa: Registro da Festividade de Marierrê, 2016

Foto: Clêre Moraes

Arte: Sandreson Marcelo

Os artigos publicados na Nova Revista Amazônica são indexados por:

Periodicos – CAPES; Diadorim; LivRe – Revistas de Livre Acesso; latindex – Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal; ROAD – Directory of Open Access Scholarly Resources; CiteFactor – Academic Scientific Journals

**NOVA REVISTA AMAZÔNICA
COTIDIANOS QUILOMBOLAS**

APRESENTAÇÃO

DR. ASSUNÇÃO JOSÉ PUREZA AMARAL

DRA. MARIA ROSEANE CORRÊA PINTO LIMA

ME. ANTÔNIO EDSON FARIAS

5

DOSSIÊ AMAZÔNIA

**OS IMPACTOS DAS PRÁTICAS COMERCIAIS DA EMPRESA DE COSMÉTICOS
NATURA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO JACAREQUARA EM SANTA LU-
ZIA DO PARÁ-PA**

ALESSANDRA DAMASCENO DE ALMEIDA

ARTHUR BOSCARIOL DA SILVA

13

EDUCAÇÃO, SUJEITOS DA EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS

ANDREANY DOS SANTOS SILVA

KÁTIA BARROS SANTOS

PAULO LUCAS DA SILVA

31

**PIMENTEIRAS: OS SABERES NA IDENTIDADE DA COMUNIDADE REMA-
NESCENTE DE QUILOMBOLA**

ANTONIA EDYLANE SALOMÃO SANTOS

49

**RELIGIOSIDADE, CULTURA E IDENTIDADE: FESTIVIDADE DE SÃO BRAZ,
NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO JACAREQUARA, EM SANTA LUZIA DO
PARÁ**

ANTONIO EDSON FARIAS

69

**COMUNIDADE QUILOMBOLA DO TIPITINGA: ORGANIZAÇÃO, IDENTIDADE
E DIREITO À TERRA**

ARIVALDO SILVA DE ARAÚJO

ANTONIO EDSON FARIAS

83

**O “CAMINHO FUNDO”: HISTÓRIA, MOVIMENTO SOCIAL E SENTIDO DE
PERTENÇA NA ASSOCIAÇÃO REMANESCENTE QUILOMBOLA DO CIGANO
(ARQUIC, TRACUATEUA-PA)**

DANILO GUSTAVO SILVEIRA ASP

FABRÍCIO RODRIGUES DOS SANTOS

103

**CORDAS QUE TECEM A HISTÓRIA: IDENTIDADE E CULTURA QUILOMBOLA
NA AMAZÔNIA PARAENSE**

FABRÍCIO RODRIGUES DOS SANTOS

121

**“OS QUILOMBOLA VEM DA PARTE DOS MORENOS, NÉ? DAÍ DA ÁFRICA”:
IDENTIDADES QUILOMBOLAS ENTRE OS MORADORES DA COMUNIDADE DE
JURUSSACA**

GLAYCE DE FÁTIMA FERNANDES DA SILVA _____ 141

**A COMUNIDADE QUILOMBOLA DE JURUSSACA E SUA (POSSÍVEL) LIGAÇÃO
COM O GRUPO ÉTNICO INDÍGENA JÊ**

JAIR FRANCISCO CECIM DA SILVA _____ 159

**ESCRavidÃO, RESISTÊNCIA, FUGAS E A FORMAÇÃO DE QUILOMBOS/MO-
CAMBOS EM OURÉM DO GRÃO-PARÁ (FINAIS DO SÉCULO XVIII A 1830)**

ROZEMBERG RIBEIRO DE ALMEIDA

FRANCIVALDO ALVES NUNES _____ 179

SEÇÃO LIVRE

A PINTURA CORPORAL E ARTE GRÁFICA ENTRE OS TEMBÉ

LENA CLAUDIA DOS SANTOS AMORIM _____ 199

POPULAÇÕES DA AMAZÔNIA E SUAS DINÂMICAS SOCIOAMBIENTAIS

NEILA DE JESUS RIBEIRO ALMEIDA _____ 217

**YAUTÍ MIRA KATÚ OU AS FÁBULAS SOBRE O JABUTI CAÇADOR- CH. F.
HARTT (1875), J. COUTO DE MAGALHÃES (1876) E G. STEFANI (1998)**

PAULO SANTIAGO DE SOUSA

MICHELE BARBOSA CRUZ

GUNTER KARL PRESSLER _____ 233

ENSAIOS ETNOFOTOGRAFICOS

**ENVOLTOS NOS SABERES TRADICIONAIS: COMUNIDADE QUILOMBOLA E O
COTIDIANO PARTICULAR**

EMANUELE NAZARÉ DA SILVA

DANIEL DOS SANTOS FERNANDES _____ 255

**OS SABERES, A TECNOLOGIA E SOCIABILIDADE NO PROCESSO DE FABRI-
CAÇÃO DE FARINHA DE MANDIOCA NA COMUNIDADE DE QUILOMBO DE
SANTA RITA DE BARREIRA NO MUNICÍPIO DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ-PA**

JOSÉ ATAÍDE DOS SANTOS _____ 267

VÍDEOS ETNOGRÁFICOS

MARIERRÊ 2016

CLÈRE MORAES

COMUNIDADE DA VILA DO CARAPAJÓ _____ 277

**INFÂNCIA AMAZÔNICA NO CONTEXTO DA PRODUÇÃO DE FARINHA NO
QUILOMBO DO AMÉRICA**

KETNO LUCAS

FRANCISCO PEREIRA SMITH JÚNIOR

ANA PAULA VIEIRA E SOZA

279

APRESENTAÇÃO

Cotidianos Quilombolas

Linguagens e saberes na Amazônia são palavras de uma amplitude tão plural que discutir sobre isto é tema para mais de um dedo de prosa, na verdade para muitos bons momentos de percepção desse mundo de águas, de rezas, de manifestações culturais, de caminhos, veredas, lutas pela terra e pelo auto-reconhecimento, espaço de seres com saberes os mais diversos, que falam, que cantam, que nos encantam. Linguagens e Saberes na Amazônia é assunto para mestres da academia, da comunidade, mestres da vida.

Saber uma Amazônia marcadamente negra, presentificada historicamente por lutas pelo direito à terra, pode parecer coisa nova ou aparentar invenções de sonhadores mas quando mergulhamos nestas florestas e desvendamos os mundos sociais encontramos e damos visibilidade a sociedades comunitárias complexas, como o que se apresenta nesta revista com a temática **“Cotidianos Quilombolas”**.

A ideia de uma Amazônia como um vazio demográfico se desfaz nos caminhos e caminhadas de pessoas que carregam uma herança secular, a de remanescentes de quilombos, que ainda sofrem pela invisibilização dos órgãos oficiais, que ainda travam lutas por questões fundamentais para a própria sobrevivência como o direito à educação, o direito à terra, o direito ao auto-reconhecimento, muitas das vezes ao básico direito de ir e vir.

Os Pés que andam, os pés que dançam (Fernandes, 2011) levam a fé e a força de quem acredita na vida, e continua na luta, na lida, sonhando sempre com dias melhores mas sem deixar de lado seus valores, suas crenças, com aquela memória que ainda é, em muitos casos, o ponto de referência sobre o qual se debruçam os pesquisadores, mas também a comunidade, as famílias, os jovens que mantêm vivo o ideal de liberdade, de visibilidade.

A tessitura entre a Academia e as comunidades remanescentes entrelaça-se com a naturalidade do tecer do paneiro ou da corda do muruti, pois assim deve ser, a fé dos pesquisadores, mestres sonhadores, é a mesma dos devotos de São Brás, de São Benedito, de Todos os Santos, o estar lá não é uma idealização acadêmica, é uma realidade necessariamente maravilhosa pois nos tira de nossa zona de conforto nos põe, definitivamente, nas relações sociais, comunitárias, familiares, de trabalho. Nos faz refletir o porquê da pesquisa, seus objetivos e o legado da mesma para quem pesquisa e para quem ao ser pesquisado transforma-se em seu co-autor. Sem mis, compondo o ***Dossiê Amazônia***, vamos aos diálogos entre saberes.

Assim, vamos receber a análise **“Os impactos das práticas comerciais da empresa de cosméticos Natura na comunidade quilombola do Jacarequara em Santa Luzia do Pará-PA”**, de Alessandra Damasceno de Almeida e Arthur Boscariol da Silva, que nos trazem uma abordagem analítica acerca das práticas comerciais estabelecidas entre a empresa de cosméticos Natura e a comunidade quilombola denominada Jacarequara, localizada do município de Santa Luzia do Pará, Nordeste paraense. A comercialização da amêndoa do murumuru, antes um fazer natural, coletada da floresta pelos quilombolas, agora é posta na mesa de negociações e vendida à empresa para a produção de cosméticos como sabonetes, hidratantes óleo corporal, entre outros. A compreensão da parceria comercial a partir do regime de acumulação flexível no século XXI e em seu comportamento geográfico é o foco a ser percebido, a partir de um debate cujo objetivo é verificar se ocorreram implicações socioespaciais ocasionadas pela parceria comercial com a empresa na organização estrutural do espaço geográfico.

A **“educação, sujeitos da educação e relações etnicorraciais”**, de Andreany dos Santos Silva, Kátia Barros Santos e Paulo Lucas da Silva vem lembrar um dos fatores cruciais que ainda estão distantes de muitas comunidades a educação, discutindo as relações etnicorraciais – brancos e negros –, analisando concepções e práticas que geraram ideologias ao longo da história brasileira, especialmente no campo educacional. Os autores procuram identificar as percepções que os professores e alunos tem sobre a realidade, concepção e papel dos negros na sociedade.

“Pimenteiras: os saberes na identidade da comunidade remanescente de quilombola”, de Antonia Edylane Salomão Santos, traz-nos **“Os Estudos Terminológicos das Plantas Medicinais da Comunidade Remanescente de Quilombola de Pimenteiras-PA”**, propondo indagar sobre a valorização e preservação da identidade cultural dos moradores da comunidade de Pimenteiras em Santa Luzia do Pará, por meio da obtenção do direito ao título definitivo da terra quilombola. Os costumes dos moradores da comunidade em questão surgem no intuito de conhecer melhor sua cultura, a diversidade na natureza e seus anseios de obter a titularidade da terra, no intuito de preservação da cultura e saberes da comunidade quilombola.

Antonio Edson Farias convida-nos a conhecer a comunidade de remanescentes do Jacarequara, em **“Religiosidade, cultura e identidade: Festividade de São Braz, na comunidade quilombola do Jacarequara, em Santa Luzia do Pará”**, tendo como mote as manifestações da religiosidade, levando-nos a compreender como os seus membros pensam e se organizam na festividade de São Brás, através de suas formas de organização social e auto-

afirmação; assim como as tensões durante a realização da mesma. Uma festividade produzida por leigos, na qual o caráter sacro é evidenciado na ladainha de São Brás. Concordando com Maués (1995) quando diz-nos que os leigos fazem a festa de santo nessa manifestação de catolicismo popular eivada por hibridismos ou mesclas culturais, o autor busca entender em que sentido isso demarca o auto-reconhecimento de descendentes de africanos escravizados ali existentes a partir dos saberes produzidos cotidianamente.

Em **“Comunidade quilombola do Tipitinga: Organização, identidade e direito à terra”**, Arivaldo Silva de Araújo e Antonio Edson Farias discutem a organização da comunidade quilombola do Tipitinga e o direito do acesso à terra em Santa Luzia do Pará. A luta organizada da família Vitorino Ramos através da Associação de Moradores Quilombo do Tipitinga pela conquista do título único e coletivo iniciou-se no ano de 2005 através da criação da associação AMORQUIT. Foram 03 anos de persistência, enfrentando a burocracia, até que no ano de 2008 foi lhes concedido o título almejado, garantindo o direito ressalvado na Constituição Federal, oficializando o direito à terra daqueles moradores. mostrando que é mais fácil conviver com as águas barrentas (significado de Tipitinga em língua Tembé) do que com as barrentas negociações da legalidade.

“O ‘caminho fundo’: história, movimento social e sentido de *pertença* na associação remanescente quilombola do Cigano (ARQUIC, Tracuateua-PA)” de Danilo Gustavo Silveira Asp e Fabrício Rodrigues dos Santos nos encaminham na trajetória histórica de ocupação do espaço físico e social do Cigano, área da Amazônia Oriental, no Nordeste paraense, mais especificamente na Região Bragantina, no interior do município de Tracuateua. O artigo é a vereda interiorana que nos leva a perceber como um trabalho que nasce da participação de Danilo Gustavo Asp, no Projeto “Quilombolas do Cigano & Equidade Racial: história, educação e políticas públicas (Tracuateua/PA)” elaborado pelo mesmo, proposto através da Associação Remanescente Quilombola do Cigano (ARQUIC), em parceria com a Escola Municipal “Odilon Iolanda Pontes, contemplado no Edital “Gestão Escolar para Equidade Racial – Juventude Negra”, pode ser transformado em produção deverasmente politizada e é esse engajamento que a academia e nos leitores procuramos. Caminhemos...

Fabrício Rodrigues dos Santos em **“Cordas que Tecem a História: Identidade e Cultura Quilombola na Amazônia Paraense”** dá-nos os relatos de moradores da Pontinha, a localidade faz parte de uma grande porção de terras onde, no passado, várias famílias de negros na busca da liberdade a habitaram e ali constituíram seus pequenos grupos familiares. A tessitura vai além das cordas do muriti, encaminham os leitores para a região dos Campos

de Traquateua, o caminho denominado de “Pontinha”, pelo qual as famílias Gomes, Rosário e Monteiro foram precursoras e remanescentes de outras comunidades quilombolas de Tracuateua (Torre e Cigano), e agora nós, seguindo as tessituras do narrador desbravaremos a Ilha/Pontinha, fazendo o trajeto de outras famílias de traços nordestinos e indígenas que também passaram a fazer parte do território.

Glayce de Fátima Fernandes da Silva traz a pergunta que em forma de afirmativa gera o auto reconhecimento: **“Os quilombola vem da parte dos morenos, né? daí da África”**: **identidades quilombolas entre os moradores da comunidade de Jurussaca**, que situa-se em Tracuateua/PA (localizada na Amazônia Oriental) abordando a temática das identidades quilombolas. O trabalho busca interpretar e refletir sobre a construção das identidades dos moradores da comunidade de Jurussaca como quilombolas. A identidade social dos moradores de Jurussaca foi elaborada a partir de quatro elementos: a origem comum, a luta pela posse da terra e titulação coletiva, a cor da pele (ser preto) e no sobrenome comum (Araújo), somados a outros elementos dessa identidade, como as relações de parentesco, o pertencimento e as redes de parentesco, além das práticas religiosas e crenças presentes na comunidade. Todos esses elementos representam não apenas Jurussaca mas a própria formação da população amazônica, em especial as comunidades da Região do Salgado Paraense.

Jair Francisco Cecim da Silva é autor do artigo **“A Comunidade Quilombola de Jurussaca e sua (Possível) Ligação com o Grupo étnico indígena Jê”**. No estudo, parte de sua tese de doutoramento, o autor aborda questões relacionadas à influência indígena em comunidades quilombolas da Amazônia, mais especificamente na Comunidade Quilombola de Jurussaca, que de acordo com nossa pesquisa sobre a morfologia territorial da comunidade possivelmente possui ligação com o grupo étnico indígena Jê. Somadas às pesquisas que já apontam para as ligações étnico-africanas dessa Comunidade, o autor afirma que não devemos referenciá-la como afro-brasileira, mas sim como afro-indígena.

E a caminhada segue, como o cortejo histórico Bragança, Traquateua, Ourém...

Em **“Escravidão, resistência, fugas e a formação de quilombos/mocambos em Ourém do Grão-Pará (finais do século XVIII a 1830)”**, de Rozemberg Ribeiro de Almeida e Francivaldo Alves Nunes, o grito de liberdade ecoa com a ideia geral de como os escravizados da vila de Ourém e região sobre sua jurisdição construíram mecanismos de resistência ao regime de trabalho compulsório, buscaram fazer-nos compreender os vínculos criados entre diversos agentes, sobretudo negros e índios, que em muitas situações alimentavam os mesmos objetivos, ou seja, serem livres.

Na *Seção Livre*, temos o estudo de Lena Claudia dos Santos Amorim, o qual trata da **“Pintura Corporal e Arte Gráfica entre os Tembé”**. No artigo, a autora discute como se constrói o conhecimento e identidade das crianças e jovens indígenas nas aldeias Sede e Cajueiro, situadas na Terra Indígena Alto rio Guamá. A discussão propõe apresentar que as práticas cotidianas viabilizam a aprendizagem desses sujeitos como a pintura corporal na relação com a afirmação da identidade.

Neila de Jesus Ribeiro Almeida, apresenta o estudo **“Populações da Amazônia e suas Dinâmicas Socioambientais”**, o qual trata, segundo a autora, de abordagens socioambientais em ecossistema de manguezais na região costeira do estado do Pará, especificamente na Resex Mocapajuba no município de São Caetano de Odivelas. Traz como discussão as dinâmicas sobre proteção desse ecossistema a partir de aspectos sociais e ambientais pautados nos conhecimentos das populações que habitam essa região. Entre esses grupos destacam-se os tiradores de caranguejo (*Ucides cordatus*), chamados de pescadores extrativistas, por estarem registrados profissionalmente nessa categoria.

Paulo Santiago de Sousa, Michele Barbosa Cruz e Gunter Karl Pressler são autores do artigo **“Yautí Mira Katú ou As Fábulas Sobre o Jabuti Caçador- CH. F. Hartt (1875), J. Couto de Magalhães (1876) e G. Stefani (1998)”**. No artigo, os autores objetivam mostrar a variedade das interpretações das lendas do jabuti contadas pelos povos indígenas, bem como destacar pontos de divergentes e convergentes dessas interpretações. Apresentam um estudo inicial sobre os contos e/ou as lendas coletas por Charles Frederick Hartt (1875), Couto de Magalhães (1876) e a análise de Giancarlo Stefani (1998), realizado sobre as fábulas do Yautí. Suas reflexões indaga sobre as narrativas colecionadas na língua Tupi ou Nheengatu e suas interpretações sobre a “voz autêntica” e projeção cultural desses autores.

Os *Ensaio Etnofotográficos* deste número trazem grandes contribuições à divulgação dos conhecimentos na Amazônia. **“Envoltos nos Saberes Tradicionais: Comunidade Quilombola e o Cotidiano Particular”**, de Emanuele Nazaré da Silva e Daniel dos Santos Fernandes, apresenta a discussão acerca de como os cotidianos, trajetória histórica e cultural e os saberes tradicionais são tidos como ferramenta importante e necessária para a perpetuação de laços de identidade e relação de pertencimento entre muitos Povos e Comunidades tradicionais. Salientam a heterogeneidade dessas populações, haja vista que todas elas possuem suas especificidades e isso também está ligada a maneira como lidam com os saberes tradicionais, como ocorre no município paraense de Inhangapi, há 91 km de Belém, onde está localizada a comunidade Quilombola Itaboca, Cacoal e Quatro bocas.

José Ataíde dos Santos nos apresenta o ensaio intitulado **“Os Saberes, a Tecnologia e Sociabilidade no Processo de Fabricação de Farinha de Mandioca na Comunidade de Quilombo de Santa Rita de Barreira no Município de São Miguel do Guamá-PA”**. O autor observa as possíveis transformações advindas pelo processo tecnológico na comunidade referida e sua dinâmica social que envolve valores concretos e simbólicos, diz, “que jorram expressivas trocas de experiências”.

Na seção de **Vídeos Etnográficos** está **“Marierrê 2016”**, vídeo produzido pela própria comunidade da Vila do Carapajó, município de Cametá-PA, uma manifestação artístico-cultural afro-brasileira celebrada anualmente nos dias 25 e 26 de dezembro. Esta celebração, tradicionalmente acontece desde o período em que a região era um grande engenho sustentado por negros escravizados. Entre a religiosidade e devoção a Nossa Senhora do Rosário e o batuque e dançar de uma melodia chorosa, alegre e ritmada há o registro etnográfico em vídeo da devoção católica de um povo que conhece um deus que sabe dançar. “O Rei com a Rainha mandou convidar: Vamo pro Rosário levar Mãe de Deus!”

Ketno Lucas Santiago, Francisco Pereira Smith Júnior e Ana Paula Vieira e Souza trazem ao debate a **“Infância Amazônica no Contexto da Produção de Farinha no Quilombo do América”**. O vídeo apresenta, então, o contexto cultural que envolve a temática e sobre a região estudada, a saber, Região dos Campos no município de Bragança-Pará, de crianças divididas entre o brincar e brincadeiras na subsistência da comunidade.

Dessa forma, criaram acordos e alianças para se fortalecerem mediante a repressão das diligências que buscavam capturar os escravos fugidos. A liberdade se materializa em povoados no meio da mata. E assim seguimos nossos diálogos. São, como será lido, diálogos estabelecidos, caminhos mostrados, trilhas abertas, convite lançado a percorrer estas veredas, a desbravar conosco estes saberes em que o auto-reconhecimento é mais que a luta de remanescentes, é também um conhecer a nós mesmos, um andar por nossas origens, um olhar para nossas produções culturais, muito mais que acadêmicas. As águas barrentas estão aqui, banhando as pedras onde os jacarés quaram, os miritis de cujo olho saem as fibras para tecer tantas cordas, entrelaçadas em outras lutas, amarradas em Leis, conquistas, como este livro que hora se apresenta fortalecendo a interculturalidade na Amazônia paraense.

Dr. Assunção José Pureza Amaral

Dra Maria Roseane Corrêa Pinto Lima

Me. Antônio Edson Farias

DOSSIÊ AMAZÔNIA

OS IMPACTOS DAS PRÁTICAS COMERCIAIS DA EMPRESA DE COSMÉTICOS *NATURA* NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO JACAREQUARA EM SANTA LUZIA DO PARÁ-PA

Alessandra Damasceno de Almeida¹
Arthur Boscarior da Silva²

RESUMO

O presente artigo analisa as práticas comerciais estabelecidas entre a empresa de cosméticos Natura e a comunidade quilombola denominada Jacarequara, localizada do município de Santa Luzia do Pará, nordeste do estado do Pará, apontando a parceria comercial entre a empresa e a comunidade que desenvolve-se pela comercialização da amêndoa do *murumuru* (*Astrocaryum murumuru Mart*). Esta amêndoa é coletada da floresta pelos quilombolas e vendida à empresa para a produção de cosméticos como sabonetes, hidratantes, óleo corporal, entre outros. Com isso, busca-se compreender esta parceria comercial a partir do regime de acumulação flexível no século XXI e seus desdobramentos no espaço geográfico. Para isso, é necessário compreender a parceria comercial entre a empresa Natura, que circula em um mercado global com uma comunidade quilombola que possui cultura e relações de produção de específicas. Este debate tem como objetivo verificar as implicações socioespaciais ocasionadas pela parceria comercial com a empresa na organização do espaço geográfico. O que se observou neste estudo são práticas comerciais contemporâneas que ainda não alteraram por completo o modo de vida de uma sociedade tradicional. As mudanças identificadas apontam que existem famílias que decidiram pela participação das atividades, alterando sua dinâmica de vida e afetando suas práticas produtivas tradicionais.

Palavras chaves: Natura. Santa Luzia do Pará. Quilombola. Comunidades tradicionais.

ABSTRACT

This article analyzes the commercial practices established between the Natura cosmetics company and the quilombola community called Jacarequara, located in the municipality of Santa Luzia do Pará, northeast of the state of Pará, pointing out the commercial partnership between the company and the community that develops by the marketing of the murumuru almond (*Astrocaryum murumuru Mart*). This almond is collected from the forest by the quilombolas and sold to the company for the production of cosmetics such as soaps, moisturizers, body oil, among others. With this, it is sought to understand this commercial partnership from the regime of flexible accumulation in the XXI century and its unfolding in the geographical space. For this, it is necessary to understand the commercial partnership between the company Natura, which circulates in a global market with a quilombola community that has specific culture and production relations. This debate aims to verify the socio-spatial implications caused by the commercial partnership with the company in the organization of the geographical space. What has been observed in this study are contemporary commercial practices that have not yet completely changed the way of life of a traditional society. The changes identified indicate that there are families that decided to participate in activities, changing their life dynamics and affecting their traditional productive practices.

Keywords: Natura. Santa Luzia do Pará. Globalization. geographic space production.

¹ Pós-Graduada em Ciências Ambientais e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará/ Campus Bragança. alessa.da@hotmail.com

² Mestre em Geografia. Professor com dedicação exclusiva do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará /Campus Bragança. arthurbss@gmail.com

INTRODUÇÃO

A comercialização de produtos florestais não madeireiros tem sido uma proposta frequente entre empresas de cosméticos e comunidades tradicionais na Amazônia. Essa parceria vislumbra, em tese, promover a conservação ambiental e melhorar o padrão de vida de comunidades tradicionais. Com base neste argumento, a empresa de cosméticos Natura se instalou na mesorregião do Nordeste Paraense. A comercialização dos produtos florestais é feita através de relações comerciais conhecidas como “parcerias” entre comunidades tradicionais e empresa. Esse crescimento se deu devido à demanda crescente por produtos ditos “sustentáveis” e socialmente responsáveis.

Neste cenário, a Amazônia representa a principal plataforma para acordos comerciais de cunho sustentável no mundo, dado seu grau de preservação e exotismo. Várias iniciativas baseadas em abordagens ligadas ao comércio “verde” ou “solidário” estão em andamento na região, abrangendo diversos setores e produtos, como óleos essenciais e plantas medicinais (MORSELLO, 2004). Portanto, é pertinente investigar quais as oportunidades e impactos gerados por essas parcerias comerciais no que diz respeito às relações socioespaciais das comunidades tradicionais da Amazônia, ao meio ambiente e à sociedade como um todo. Estas questões tornam-se oportunas para compreendermos o atual papel da Amazônia e das sociedades tradicionais no cenário global de produção capitalista.

O modelo de parcerias comerciais entre empresas de cosméticos e comunidades tradicionais na Amazônia vem sendo apresentado para a sociedade como uma iniciativa capaz de promover o “desenvolvimento sustentável”, devido essas atividades extrativistas conciliarem uma exploração produtiva da floresta, com a própria preservação ambiental e a valorização das populações tradicionais. Porém, pouco se sabe sobre as potencialidades, limitações e os efeitos que as parcerias comerciais causam nas relações socioespaciais das comunidades tradicionais envolvidas na parceria comercial.

As populações tradicionais, segundo Diegues (2001), são aquelas que se organizam em agrupamentos específicos onde a natureza exerce papel relevante na definição e desenvolvimento do modo de vida. Assim, associado às condições do respectivo espaço geográfico, o modo de vida resulta no desenvolvimento de conhecimentos profundos dos ciclos biológicos e das dinâmicas naturais que regem seu espaço. Assim, cada comunidade acaba construindo uma cultura própria ao desenvolver técnicas adaptadas às suas necessidades de vida.

Neste trabalho, considera-se que os territórios das comunidades tradicionais são fruto das relações socioespaciais de seus antepassados. Essas relações específicas são reproduzidas e influenciadas por novos contextos, sendo que a preservação dos princípios identitários é mais fortemente manifestada nessas comunidades. Sendo assim, não podem ser compreendidas a partir de generalizações importadas de outras áreas (DIEGUES, 2001).

Essa pesquisa tem como foco compreender quais as implicações nas relações socioespaciais na comunidade quilombola Jacarequara, localizada no município de Santa Luzia do Pará, no nordeste do estado do Pará, a partir da parceria comercial com a empresa de cosméticos Natura. Esta parceria para comercialização de Produtos Florestais Não Madeireiros (PFNM's) foi idealizada e viabilizada por membros da Cooperativa Mista dos Agricultores entre os Rios Caeté e Gurupi (COOMAR) baseado na coleta e comercialização da amêndoa do *murumuru*. Com isso, pode-se identificar as transformações resultantes da parceria comercial com a empresa Natura e relacionar-se os principais pontos das transformações na comunidade.

Defende-se a hipótese de que o envolvimento de comunidades tradicionais nessas parcerias comerciais pode, na verdade, desestruturar as bases tradicionais de organização das comunidades, capturando-as e tornando-as reféns de decisões externas à sua realidade cotidiana, rompendo a relativa autonomia deste território, transformando-o num território mais heterônomo (SOUZA, 2000). Essa hipótese é levantada a partir das mudanças nas relações socioespaciais entre os quilombolas e na organização de um novo modo de produção pautado na coleta e comercialização do *murumuru*.

A inserção de uma nova produção que é gerida pela lógica de mercado global e que facilita cada vez mais a circulação monetária vêm introduzindo novos bens de consumo e refletindo em novos valores nas relações sociais estabelecidas na comunidade. Assim, verifica-se nas comunidades tradicionais a ocorrência de um processo de mercantilização das relações produtivas, em detrimento das bases solidárias de organização comunitária: uma estratégia de sobrevivência historicamente consolidada nas populações tradicionais quilombolas (MORSELLO, 2004). Assim, neste modelo de parcerias comerciais sustentáveis, podemos dizer que estas são pautadas num modelo de desenvolvimento que não preserva as relações existentes antes de sua chegada, transformando-as ao favor da empresa.

A comunidade Jacarequara, anteriormente pertencente ao município de Ourém, localiza-se às margens do Rio Guamá. O território da comunidade apresenta registros que datam do período da escravidão negra na Amazônia, conforme trata Castro (2006, p. 16): “há

registro de muitos quilombos, sendo bem conhecidos os de Ourém, Turiaçú e Bragança que atravessam as terras e a fronteira do Pará e Maranhão [...]”.

Nessas comunidades, os quilombados constituíam práticas socioespaciais de uma vida comum: realizavam festas, plantavam, coletavam, pescavam, caçavam e praticavam transações econômicas possíveis. Estabeleciam nos quilombos os espaços políticos, econômicos, sociais e culturais (PINTO, 2004, p. 50). Neste contexto, o ambiente é o espaço de produção de grande importância na reprodução do grupo, uma vez que o mesmo está diretamente ligado a cada um desses aspectos.

As condições de exploração do ambiente e as relações produtivas foram e ainda são aliadas dos moradores do Jacarequara, pois é do ambiente que se extraía praticamente tudo que era necessário para a sobrevivência. Da floresta e da mata ciliar se extraem frutos como o buriti, a castanha, o jenipapo, o açaí, a bacaba, e, mais recentemente, a amêndoa do *murumuru*. É também nestas áreas que se caça, tiram as raízes comestíveis, ervas medicinais, cipós, palhas, bem como o barro e a madeira que serviam (e servem) para fazer suas casas. Do rio tira-se uma grande variedade de pescados. Também dependiam (e dependem) da terra para fazer seus roçados, onde cultivavam desde cana de açúcar até várias espécies de grãos, como arroz, feijão, milho, café e alguns tubérculos, como a mandioca, a batata doce e o cará. Em suma, “[...] pode-se constatar que os modos de produção que garantiam a reprodução dos quilombados são os produtos retirados da floresta e seus recursos naturais” (ALMEIDA, 2009, p. 29). Algumas dessas práticas, no entanto, vêm reduzindo nos últimos anos.

A relação do homem com a natureza existente na comunidade do Jacarequara desde o surgimento do quilombo era marcada por relações mais harmônicas com a dinâmica natural daquele espaço. Estas relações mais aproximadas com essa dinâmica resultam na escolha “[...] daquelas suas partes ou aspectos considerados fundamentais ao exercício da vida, valorizando, diferentemente, segundo os lugares e as culturas, essas condições naturais que constituíam a base material da existência do grupo” (SANTOS, 2009, p. 235). Esta heterogeneidade das interações entre homem e natureza são, de um modo geral, homogeneizadas pelas relações comerciais estabelecidas com a Natureza, marcadas por outra métrica e outra temporalidade: a do modo de produção capitalista. E é na busca destas alterações que este trabalho está assentado.

Esta pesquisa foi realizada entre 2011 e 2015, utilizando-se de revisão bibliográfica de cunho teórico, observação sistemática, diálogo com os quilombolas e consulta do acervo das entrevistas em anexos dos resultados da pesquisa de Almeida (2009). Esta pesquisa possui

uma análise de como os moradores do Jacarequara se relacionavam entre si e com a natureza desde suas origens e que foram repassados a cada geração do grupo.

Neste período observou-se que as práticas comerciais na comunidade do Jacarequara, conduzidas pela introdução dinâmica produtiva motivada pela Natura, empresa de cosméticos de capital aberto baseada no capital global e flexível, está provocando alterações nas relações sociais dos quilombolas com a natureza. Georges Benko (2002) discute as transformações das atividades econômicas das empresas de acúmulo de capital flexível no século XXI e seu novo comportamento espacial, resultado do processo de reestruturação do regime de acumulação do capitalismo. Entende-se que a parceria comercial entre a empresa Natura e a comunidade quilombola em questão é parte deste processo.

Na Amazônia, a parceria comercial entre a empresa de cosméticos Natura e as comunidades tradicionais tem sido cada vez mais comum devido as suas ações socioambientais para o desenvolvimento local e a tendência de valorização dos produtos ambientalmente “corretos”. Assim, a Natura busca essas parcerias com o objetivo de atingir esta parcela do mercado, visando a obtenção de lucro por conta o alto valor agregado do produto e dos baixos custos de aquisição dos PFMN's.

1. POPULAÇÕES TRADICIONAIS: BREVES COMENTÁRIOS

Para melhor contribuir na análise deste trabalho, ressalta-se a necessidade de compreender mais a fundo a definição do conceito de população tradicional. Segundo Arruda,

[As populações tradicionais] apresentam um modelo de ocupação do espaço e uso dos recursos naturais voltados principalmente para a subsistência, com fraca articulação com o mercado, baseado em uso intensivo de mão de obra familiar, tecnologias de baixo impacto derivado de conhecimentos patrimoniais e, normalmente, de base sustentável [...] Em geral, ocupam a região há muito tempo e não tem registro legal da propriedade privada individual da terra, definindo apenas o local de moradia como parcela individual, sendo o restante do território encarado como área de utilização comunitária, com seu uso regulamentado pelo costume e por normas compartilhadas internamente (ARRUDA, 1999, p. 79-80).

O conceito de Arruda (1999) é bastante amplo e teve uma ampla contribuição para os estudos das diversas formas de existência das comunidades tradicionais da Amazônia, não as restringindo apenas para as comunidades indígenas e quilombolas.

Outra importante contribuição na definição deste conceito é a de Cunha e Almeida (2001), que definem que o termo a ser utilizado ainda é bastante genérico e está em construção, classificando-os como um conceito abrangente, assim como o de Arruda (1999).

Segundo os autores, podemos considerar entre os sujeitos os extrativistas, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco de babaçu, ribeirinhos, pescadores artesanais, pantaneiros, dentre tantos outros que se identificam como populações tradicionais.

Apesar de formular uma definição semelhante à de Arruda (1999), Lima e Pozzobon (2005) ampliam o conceito em questão, refinando-o na medida em que enumeram diversas evidências do porquê destas populações tradicionais apresentarem um impacto ambiental diferente das sociedades “modernizadas”: seus modos de vida objetivam a subsistência e geram com baixo impacto tecnológico.

Outro autor a ser citado para contribuir na análise deste conceito é Diegues (1993, 1997), que demonstra como essas populações tradicionais desenvolvem um modo de vida de integração com a natureza. Para este autor, as populações tradicionais vivem em harmonia com a natureza, articulando o seu modo de vida com os recursos naturais, desenvolvendo uma cultura de vasto conhecimento dos mesmos.

Para Diegues (2002), populações tradicionais são aquelas que praticam um extrativismo que foi historicamente construído, caracterizando-se por um manejo florestal de baixo impacto ambiental. Em relatório realizado em parceria com outros autores para o Ministério do Meio Ambiente (MMA), Diegues define sociedades tradicionais como:

Grupos humanos culturalmente diferenciados que historicamente reproduzem seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base em modos de cooperação social e formas específicas de relações com a natureza, caracterizadas tradicionalmente pelo manejo sustentado do meio ambiente. Essa noção se refere tanto a povos indígenas quanto a segmentos da população nacional que desenvolveram modos particulares de existência, adaptados a nichos ecológicos específicos (DIEGUES *et al*, 2000, p. 37).

Os quilombolas também se enquadram como populações tradicionais, pois estes grupos desenvolvem um modo de vida historicamente na mesma região, com modos de cooperação social entre si e uma relação específica do modo de uso da natureza. Nesse sentido, pode-se considerar a comunidade quilombola do Jacarequara como sendo uma comunidade tradicional, de acordo com os critérios utilizados pelo autor e adotados neste artigo. E é com estas comunidades tradicionais que se dão as práticas comerciais estudadas neste artigo.

2. A INSERÇÃO DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS NO PROCESSO DE ACUMULAÇÃO GLOBALIZADO: PRÁTICAS COMERCIAIS NA AMAZÔNIA BRASILEIRA

Este arranjo particular de parcerias entre empresas e comunidades tradicionais surgiu nas últimas décadas, mais especificamente no final da década de oitenta, baseados na crescente demanda por produtos supostamente produzidos e comercializados de maneira social e ambientalmente sustentável.

Georges Benko (2002) em sua obra *Economia Espaço e Globalização: Na aurora do século XXI*, contribui com a análise das mutações econômicas e políticas, com ênfase no campo da industrialização contemporânea, pois esta tem em seu bojo uma carga de alta tecnologia que, por consequência, altera na organização social e territorial do capitalismo contemporâneo. Este cenário é o pano de fundo das estratégias das empresas no cenário de acumulação do capital flexível, as quais se adequam às exigências do mercado, preocupando-se com o acesso ao fornecimento de matéria prima, articulando-se à estas.

A organização flexível da empresa apresenta vários aspectos fundamentais. Ante a necessidade de se adaptarem, as empresas têm a faculdade de agir sobre os efetivos (o que se denomina de flexibilidade numérica) ou sobre tarefas que lhes confiam (flexibilidade funcional) (BENKO, 2002, p. 31).

A metodologia de análise do regime de acumulação flexível expressa por Benko (2002) está fundamentada de forma particular nas mudanças espaciais da economia, pois esta metodologia traz uma apresentação sintética que possibilita a compreensão a organização territorial do capitalismo na produção contemporânea no fenômeno da globalização. Com isso, entendemos que as estratégias de produção e reprodução do capital investido na Amazônia pela empresa Natura está inserido neste cenário, sendo que a empresa está estrategicamente instalada na região para obter mais facilidade no acesso à matéria prima para produção de seus cosméticos.

O surgimento de mercados consumidores em busca de produtos rotulados como “verdes” e “justos”, aliado ao crescimento das políticas corporativas de responsabilidades socioambientais, tornou este arranjo cada vez mais comum nas florestas tropicais, inclusive na Amazônia brasileira (MORSELLO, 2002).

Estudos de valoração das florestas tropicais demonstraram, ao menos teoricamente, a viabilidade econômica da exploração de Produtos Florestais Não Madeireiros (PFNM's) por comunidades tradicionais (PETERS *et al*, 1989). Desde então, são crescentes os estudos

advogando os benefícios da comercialização de PFNM's, dando início a uma verdadeira onda de projetos e iniciativas em pesquisas na Amazônia brasileira.

A exploração de PFNM's por comunidades tradicionais pode se estruturar de diversas maneiras, desde produtores individuais buscando mercados regionais, até várias comunidades se organizando em associações ou cooperativas para exportar seus produtos. No caso da comunidade do Jacarequara, a comercialização do *murumuru* em amêndoa é feita a partir da organização com outras comunidades quilombolas, também do município de Santa Luzia do Pará, que estão vinculadas à Cooperativa Mista dos Agricultores entre o Rio Caeté e o Gurupi (COOMAR) para formalizar a venda via contrato com a Natura.

Contudo, a inserção das comunidades tradicionais da Amazônia na economia de mercado por meio da comercialização de produtos coletados da floresta pode causar impactos sociais, econômicos ou culturais nas comunidades envolvidas, além de transformações nos ecossistemas explorados (MORSELLO, 2004). Um dos aspectos mais destacados é a transformação no uso tradicional dos recursos naturais, que ocorre em função da passagem da exploração dos recursos naturais regida pela lógica da subsistência, para um modo de exploração regido pela lógica do mercado. Segundo Morsello (2002), essas transformações podem causar impactos na substituição parcial ou até mesmo completa no abandono de práticas de subsistência econômica e social tradicionais.

As parcerias comerciais estabelecidas entre empresas e comunidades tradicionais para a comercialização de PFNM's estão se tornando um tipo de relação cada vez mais frequente na Amazônia brasileira. Estudos que busquem identificar os impactos da inserção no mercado de comunidades tradicionais por meio dessa parceria tornam-se relevantes e oportunos.

3. AS RELAÇÕES SOCIOAMBIENTAIS NA COMUNIDADE DO JACAREQUARA

Nas margens do rio Guamá, os negros aquilombados do Jacarequara caçavam, pescavam, coletavam e praticavam agricultura para garantir a reprodução do grupo e, com isso, obtinham os utensílios básicos para viverem. Em alguns casos havia a produção de excedentes para comercialização, revelando formas de sobrevivência dos quilombolas da comunidade. A parceria comercial com a empresa Natura altera as relações de produção anteriormente ancoradas na cooperação e no trabalho familiar. Conforme entrevista realizada por Almeida (2009, p. 82)

Há de primeira era assim, cada um escolhia um pedaço de terra e brocava e queimava, e assim cada ano era uma nova área, porque aquela de antes não dava

mais, hoje todo mundo se reúne e arada um único local e todo mundo planta no mesmo lugar cada um com a sua tarefa de terra. Hoje em dia tem o pessoal que trabalha na prefeitura, parece que são oito, tem um pouco ainda de peixe, caça quase não existe mais, a principal maneira de sobrevivência é a agricultura (Entrevistado: José do Livramento Nogueira, 31 anos, agricultor, 15/11/08).

Diante da análise do relato acima e o trabalho de campo realizado pelos autores deste artigo, é possível compreender que a relação do homem com a natureza se dava em caminhos diferentes dos atuais, onde percebe-se a divisão dos lotes para plantio e a redução de atividades como a caça e a pesca. É a partir dos últimos anos que se observam as mudanças relação do homem com a natureza na comunidade quilombola, perdendo a origem do relacionamento entre os moradores e com os recursos que a natureza oferece para a comunidade.

Tais modificações no modo tradicional de vida da comunidade ocorrem, entre outros motivos, devido à inserção da Natura como um novo agente, interferindo na organização estrutural dos modos de produção desenvolvidos pelos quilombados. Observaram-se transformações sociais, como a diminuição de atividades de cooperação em mutirões na formação do roçado. Segundo relatos, esta era uma das atividades mais corriqueiras para a realização de produção agrícola. Estes relatos também apontam que esta prática passou a ser pouco desenvolvida devido alguns moradores se dedicarem ao extrativismo, mais especificamente, à coleta da amêndoa do *murumuru*.

Esta atividade inaugura uma nova forma de apropriação dos recursos da natureza, incutindo novo sentido nesta amêndoa pela comercialização da mesma com a empresa Natura. A palmeira *murumuru* faz parte da família botânica *Palmae*, sendo seu nome científico *Astrocaryum murumuru Mart*. A coleta da amêndoa é realizada de maneira manual na floresta pelos quilombolas e é comercializada pela empresa através da transação da compra. Para facilitar o relacionamento institucional com a empresa Natura, os quilombolas realizam a venda da amêndoa via contrato prévio realizado com a COOMAR.

O quadro abaixo apresenta os principais fornecedores rurais parceiros da empresa Natura, Pará.

Quadro 1. Fornecedores rurais parceiros da empresa Natura e municípios sede em 2008

Fornecedores Rurais Representados	Município / UF
CAMTA	Tomé-Açu / PA
CART	Cametá / PA
CAEPIM	Igarapé-miri / PA
COFRUTA	Abaetetuba / PA
ASSOCIAÇÃO UNIDOS VENCEREMOS	Santo Antônio do Tauá / PA

COPOAM	Medicilândia / PA
COOMAR	Santa Luzia do Pará / PA
ASSOCIAÇÃO JAUARI	Moju / PA
NOVA OLINDA	Igarapé Açu / PA
FECAT	Marabá / PA

Fonte: Adaptado de Costa, (2009).

O Quadro 1 apresenta as parcerias comerciais entre a Natura e as comunidades no Pará, inclusive a participação da COOMAR, representante da comunidade Jacarequara desde o ano de 2008. É importante enfatizar que as atividades de produção desenvolvidas na comunidade com o extrativismo do *murumuru* ainda tem caráter de subsistência e de reprodução do grupo e não a geração de lucro e exploração de mão-de-obra alheia, como mostra (OLIVEIRA, 2007), alterando-se apenas a forma de comercialização de um novo produto respeitando as exigências de mercado. Durante os trabalhos de campo, o que se tem observado é uma constante modificação das relações sociais entre os aquilombados nas atividades de extrativismo na floresta de forma.

4. A INSERÇÃO DA LÓGICA COMERCIAL DA EMPRESA NATURA NA COMUNIDADE JACAREQUARA

A inserção da empresa de cosméticos Natura na comunidade Jacarequara ocorre sob o discurso de sustentabilidade ambiental dos recursos naturais da Amazônia. Este discurso, no entanto, precisa ser analisado colocando em questão o entendimento do termo sustentabilidade ambiental.

Para tratarmos de desenvolvimento sustentável sob um ponto de vista ecológico, necessariamente temos de levar em consideração outras condições necessárias para que a sustentabilidade seja eficiente: a dimensão econômica, a dimensão social e a dimensão ambiental (BOFF, 2012). Segundo Boff (2012), é a partir dessa relação imbricada dessas três dimensões que podemos desenvolver modelos de produção sustentáveis.

Os modelos atuais de sustentabilidade são frutos de uma pressão mundial sobre os governos e as empresas em razão da crescente degradação da natureza. O clamor mundial acerca dos riscos ambientais também pesa sobre a vida humana para que todos os esforços possam conferir a sustentabilidade da Amazônia.

Nesse sentido, a lógica de acumulação de capital na Amazônia sob a prática de desenvolvimento de uma produção sustentável está levando a nível global a mercantilização dos recursos naturais da floresta amazônica e os saberes típicos das comunidades tradicionais,

agora também mercantilizados e estereotipados. Segundo Costa e Richetti (2010), a parceria entre empresa e comunidade tradicional garante para o capital o monopólio da renda através da posição privilegiada que a empresa tem no mercado, pelo valor associado às questões culturais, ambientais e regionais dos produtos, garantindo sua marca num cenário da globalização e se firmando enquanto empresa que anuncia um desenvolvimento sustentável para a Amazônia.

O período atual, provavelmente mais que qualquer outro, oferece essa forma de exercício do poder, pois sob égide da globalização neoliberal, e principalmente nas duas últimas décadas, amparadas pela crise ambiental, o capitalismo encontra novas bases de acumulação, em que tenta ocultar não apenas os conflitos ambientais, mas também os sociais (COSTA; RICHETTI, 2010, p. 255).

Assim, os autores apontam que frente a essa crise ambiental, o capitalismo se reinventa e, ao invés de entrar em conflito com as questões ambientais que eventualmente possam dificultar sua expansão, se apropria da discussão ambiental de maneira superficial, pautada em modelos de desenvolvimento que não atendem aos interesses das comunidades, mas sim das empresas. Sendo a empresa Natura uma empresa de capital aberto, com ações comercializadas em bolsas de valores, a definição de seus valores, metas e projetos são definidos pelo dito “mercado”. A saber, os mais fracos desta relação são as comunidades.

Entendemos, assim, que relação criada entre a empresa de cosméticos Natura e as comunidades tradicionais são exemplos desse contexto, revelando como o capitalismo se reinventa e reordena as relações socioespaciais tradicionais para atender seus interesses de acumulação. Não é possível aqui discutirmos os impactos destas ações em escala global, mas as análises e os trabalhos de campo apontam para essas mudanças na escala local.

A parceria comercial entre a empresa de cosméticos Natura e a comunidade Jacarequara acontece via contrato de compra e venda. Este contrato é realizado entre a cooperativa COOMAR, quem realiza o contrato direto com a Natura. As amêndoas coletadas pelos quilombolas são entregues à cooperativa, responsável por receber o valor do produto. Segundo Marcio da Silva Ramos, ex-presidente da COOMAR, entrevistado em julho de 2011, ele foi o pioneiro em manter contato com a empresa a fim de expandir a variedade de produtos fornecidos pelos agricultores da região e entrou em contato com empresa para fornecer produtos de seu interesse. A parceria entre COOMAR e comunidades tradicionais da região começou em 2008. Algumas comunidades, como a do Jacarequara, tinham membros associados na mesma. Após a parceria e com o decorrer dos resultados positivos na parceria

ocorreu à adesão de novos sócios na cooperativa. A expansão das atividades de coleta é revelada pelos dados abaixo da Tabela 1.

Tabela 1. Evolução da comercialização da amêndoa do *murumuru* pela COOMAR com a empresa de cosméticos Natura entre os anos de 2008 e 2014

Ano	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Amêndoa do <i>murumuru</i> (Kg)	465	2.853	12.759	30.770	36.067 ³	3.600	10.000

Fonte: Questionário aplicado pela autora, junho e julho de 2015.

Assim, como mostra a tabela, os resultados foram crescentes, chegando ao ponto de exceder a capacidade de armazenamento de matéria prima no ano de 2012. A meta para 2015 era de aumentar a quantidade da entrega até o fim do ano. Representantes da COOMAR ressaltam que com o aumento na entrega da amêndoa do *murumuru*, os agricultores não deixaram de vender seus produtos da agricultura familiar, apenas diminuíram na diversidade de produção. A parceria entre empresa e cooperativa ocorre devido a cooperativa ter CNPJ regularizado para fazer acordos comerciais com empresas, ficando como responsabilidades dos coletores apenas a entrega da amêndoa na COOMAR para ser transportada para a Natura, localizada na cidade de Benevides, Pará.

O objetivo da COOMAR com a parceria era garantir no mercado produtos não agrícolas dos agricultores associados para diversificar a produção comercializada pela cooperativa, enquanto que para a empresa Natura o objetivo é se firmar no mercado global de cosméticos, adquirindo produtos naturais, indispensáveis para fabricar seus cosméticos da linha Ekos Natura. Além de comprar as amêndoas da cooperativa, a empresa defende que é necessário ter uma maior aproximação com os coletores, como forma de manter um vínculo com fins que certifique o seu discurso de sustentabilidade para as comunidades tradicionais da Amazônia e para manter a floresta em pé. Além disso, é sabido que tais relações facilitam a logística e reduzem os custos de comercialização pela redução de atravessadores.

Pesquisas de Suzuki (2009) apresentam que as famílias fornecedoras destacam o potencial existente como “parceiras” da Natura. O objetivo da Natura, segundo informações oficiais, é “[...] o desenvolvimento sustentável que consiste em valorizar a agricultura familiar

³ O aumento da entrega ocorreu devido o lançamento dos cosméticos feito da amêndoa do murumuru, mantendo o estoque do produto.

organizada em cooperativas e o desenvolvimento regional de produtos naturais, evitando o corte de árvores e aproveitar seus frutos como fonte de renda” (SUZUKI, 2009, p. 78).

Apesar desse discurso, segundo as entrevistas realizadas, a Natura não desenvolve nenhum tipo de apoio na organização e gestão na comunidade, nem mesmo projetos de pesquisa e desenvolvimento, ficando como prática somente a compra da matéria-prima, pois as parcerias são estritamente comerciais, assegurando somente a compra da amêndoa das famílias, o escoamento de novos produtos, criando uma fonte de renda complementar da ordem de um salário mínimo por mês.

A coleta da amêndoa *murumuru* ocorre entre os meses de março a novembro de cada ano, gerando duas entregas anuais de produção. A amêndoa coletada entre os meses de março e julho é entregue na primeira remessa do ano e entre agosto e novembro ocorre a segunda entrega. A coleta é realizada quase diariamente pelos quilombolas/extrativistas da comunidade do Jacarequara. Os coletores se reúnem cada um com seu grupo familiar, ou seja, não acontece a coleta entre famílias.

A área de coleta é de uso comum e as palmeiras são típicas de área de várzea, próximas às áreas da comunidade é banhada pelo Rio Guamá, o que justifica a rica da presença dessa palmeira. Apesar de a coleta ser regular, ainda não há registros de conflitos por área de coleta. É interessante destacar a predominância da presença do marido e da esposa e dos filhos mais velhos nessa etapa de produção, que coletivamente adentram nas matas para efetuar a coleta do caroço do *murumuru*.

Segundo relatos colhidos em campo, as famílias coletoras alegam que o trabalho de coleta da amêndoa no meio da mata ciliar demanda muito esforço, pois no local da extração existem animais peçonhentos, como cobra, aranha, escorpião e muitos espinhos, típicos da palmeira do *murumuru*. Além disso, relatam a dificuldade de transporte da produção coletada. Mesmo com os pesares desta atividade, o trabalho envolve muita descontração, reveladas em cantorias, assobios e brincadeiras entres os coletores. Essas práticas de descontração são uma maneira de motivá-los na coleta.

Depois de realizada a coleta, os coletores transportam do interior da mata pela canoa (a remo) ou animais (burro, jumento, cavalo). Aqueles que não possuem nenhum desses meios trazem apoiados na cabeça até a comunidade. Chegando à comunidade, os coletores lavam as amêndoas para facilitar a seleção dos caroços com melhor qualidade para a venda e depois são espalhados em uma mesa confeccionada por eles mesmos, dentro de uma “casa estufa”, onde são expostas ao sol por um período de aproximadamente sete dias, período necessário para que a amêndoa se solte da casca do caroço, pronto para a quebra do caroço.

Após todos os caroços secos e com a amêndoa desgrudada, as amêndoas são armazenadas para aguardar 15 dias antes da entrega com data estabelecida pela empresa Natura para entregar a produção. No processo de quebra da amêndoa são envolvidos todos os membros da família, pois há um prazo de entrega a ser cumprido.

Essa etapa da produção também é uma tarefa que demanda esforço intenso, pois existe um risco de no ato da quebra do caroço pela rigidez de sua casca. Assim, é necessária a utilização de ferramentas pesadas, como martelo e um fragmento de rocha (pedra) como apoio. A falta de prática ou um descuido pode causar lesões nos dedos da mão e nos olhos dos quebradores. Além disso, dificulta ainda mais o processo a exigência da Natura sobre a integridade da amêndoa, que não pode apresentar nenhuma rachadura. No caso de rachaduras, a amêndoa não é classificada para venda.

Não existe na comunidade um local reservado para a quebra do caroço, sendo feita na própria casa dos coletores. O trabalho das famílias se encerra nesta etapa de quebra do caroço, ficando na responsabilidade deles transportarem a produção até a COOMAR, localizada na cidade de Santa Luzia do Pará. Após a entrega na cooperativa, esta fica com a responsabilidade da entrega na sede da empresa Natura localizada na cidade de Benevides, Pará.

A relação entre empresas e comunidades tradicionais para a comercialização de produtos não florestais permite refletir sobre a expansão do capitalismo sob o discurso de produção sustentável dentro de uma lógica de acumulação flexível do capital no espaço amazônico. A inserção dessas parcerias na Amazônia pode remover ou dissolver as relações sociais e as relações de produção tradicionais, ampliando a incorporação de uma lógica de produção capitalista, alterando os modos de vidas tradicionais, mesmo que temporariamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa pesquisa buscou responder a seguinte questão: quais os impactos da parceria comercial da empresa de cosméticos Natura na comunidade quilombola Jacarequara na reorganização das relações socioespaciais dos quilombolas?

Do ponto de vista teórico, autores como Benko (2002) e Harvey (2005) mostram que as relações de produção capitalista contemporâneas se flexibilizam e exploram os recursos naturais, na forma de matéria prima, e a sociedade, na forma de apropriação da mais-valia ou da sua produção. As parcerias comerciais são estratégias capitalistas fruto da flexibilização avançada do sistema capitalista. Não podemos limitar nossas análises exclusivamente ao

desenvolvimento sustentável limitado aos recursos naturais, mas também pensar num desenvolvimento que considere as especificidades das sociedades tradicionais, preservando seus modos de vida no que for de seu interesse.

Quando se pensa em desenvolvimento sustentável na Amazônia, não se pode negar a importância de preservar os modos de vidas tradicionais que dão equilíbrio aos recursos da floresta. É necessário que se reverta o padrão de projetos de desenvolvimento sustentável que visam somente os recursos naturais, ficando os amazônidas excluídos dos discursos e das práticas. O caso da comunidade Jacarequara nos parece mais um destes.

As comunidades tradicionais, de acordo com Diegues (2004), estão cada vez mais ligadas à busca de sobrevivência e à reprodução de suas identidades. Ocorre que o capitalismo continua a se expandir, seja transformando as relações de produção ou, sem alterá-las, subordinando-as ao seu interesse (OLIVEIRA, 2007). Nesse sentido, é preciso destacar que a inserção dessas parcerias comerciais em comunidades tradicionais da forma como vem ocorrendo alteram as relações de produção, tornando-as sujeitas às práticas comerciais individualistas e ao sabor das oscilações do mercado.

Entendemos como adequado pensarmos propostas parcerias entre empresas e comunidades tradicionais que tenham como estratégia promover não somente a conservação ambiental, mas também melhorar o padrão de vida das sociedades tradicionais, permitindo relações mais autônomas para as comunidades, permitindo aos extrativistas/coletores/produtores a deliberação sobre a viabilidade ou não de cada projeto. Situações de vulnerabilidade incentivam à aceitação de condições quaisquer, facilitando a sujeição das relações de produção tradicionais aos interesses do capital.

Ações voltadas ao desenvolvimento de atividades que aumentem a geração de renda da comunidade, pelo incentivo à agregação de valor de produtos oriundos da amêndoa coletada poderiam ser desenvolvidas, permitindo a maior geração de renda para a comunidade, encaminhando-a para um processo de geração de autonomia. Ao contrário, as relações estabelecidas encaminham-na a um processo de heteronomia, onde a lógica de trabalho e as relações de produção são definidas por aqueles que sequer vivem no território (SOUZA, 2000). São definidas, grosso modo pela Natureza, pelo “mercado” e pelos consumidores.

Não podemos deixar de enfatizar que a parceria comercial entre empresa e comunidades tradicionais muito tem contribuído para a manutenção da mata ciliar preservada, ou seja, percebe-se que a floresta foi mantida, mas os animais que se alimentavam da amêndoa do *murumuru*, que antes ao cair da árvore servia de alimento, agora são obrigados a

migrarem para outras áreas, pois a amêndoa é coletada o ano inteiro. São vários os impactos que uma parceria comercial pode ocasionar para a sociedade e para a floresta e que não são considerados na implantação do projeto.

O presente trabalho buscou mostrar a inserção das práticas comerciais da amêndoa do *murumuru* na comunidade quilombola Jacarequara pela empresa do setor de cosméticos Natura. A comunidade sofre diversas carências de recursos, sejam por parte das ações do Estado ou pelas condições das famílias. Natura, podendo a própria comunidade beneficiar o sabonete ou mesmo cremes para o corpo da amêndoa do *murumuru*, criando alternativas para a juventude quilombola permanecer no seu território, reproduzindo as relações de cooperação e sociabilização e mantendo o equilíbrio dos produtos florestais.

Na comunidade quilombola Jacarequara observou-se que ainda está distante dos padrões de desenvolvimento sustentável para a sociedade e para a própria floresta. As famílias coletoras convivem com a contradição da abundância dos recursos naturais e, ao mesmo tempo, com a escassez de serviços básicos, como a distribuição de água potável, saneamento básico, educação e saúde de qualidade. Contraditoriamente, essa abundância em recursos naturais é explorada e consumida principalmente por agentes externos. O lucro desses produtos fica com os donos dos meios de produção, no caso, a Natura. Para os quilombolas sobram a tarefa da coleta e da separação da amêndoa, recebendo uma remuneração considerada proporcional ao esforço, segundo os parâmetros da empresa.

Debater a repartição dos benefícios desses produtos florestais não madeireiros entre empresa e a comunidade continua sendo uma tarefa difícil, seja pelo desafio de mensurar tal “esforço”, seja por compreender a complexidade das relações. Apesar disso, foi possível concluir que na maioria das vezes as comunidades não são conhecedoras da relevância que o produto coletado tem no que diz respeito ao valor de mercado. Essas discussões não chegam na comunidade, na associação ou no governo do município, cabendo ao lado mais forte da relação, no caso, a Natura, a decisão sobre os preços, prazos e formas de entrega dos produtos.

Com as pesquisas de campo, aliadas às leituras realizadas, conclui-se que a disseminação da informação e o incentivo a articulação permitiriam à comunidade mecanismos de pressão para maior transparência e melhores condições de trabalho, seja demandando remuneração, equipamentos ou estruturas para realização das atividades. As relações sempre penderão para as instituições de maior porte, no entanto, é inegável que o conflito é constante e, com as ferramentas certas, podem pender para o lado dos mais vulneráveis, cumprindo os direitos e respondendo aos interesses das comunidades tradicionais. Considerando a frequência dessas parcerias na Amazônia, é necessário que as

comunidades tradicionais se articulem em prol de seus direitos e garantias de seus recursos naturais.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rozemberg Ribeiro. **Arte, cultura e memória em um povoado quilombola: Jacarequara em pauta**. TCC apresentado ao curso de História da Universidade Federal do Pará para a obtenção do grau em Licenciatura e Bacharelado em História. Cametá - PA, 2009.

ANDERSON, A. & CLAY, J. (org.) 2002. **Esverdeando a Amazônia: Comunidades e empresas em busca de práticas para negócios sustentáveis**. Instituto Internacional de Educação do Brasil, Ed. Fundação Peirópolis. São Paulo.

ARRUDA, Rinaldo. **“Populações Tradicionais” e a proteção de recursos naturais em Unidades de Conservação**. In: Ambiente & Sociedade, ano II, n 5, 1999

BENKO, Georges. **Economia, espaço e globalização: Na Aurora do Século XXI**. Tradução: Antonio de Pádua Danesi. 3. Ed. São Paulo: Hucitec: Annablume, 2002.

CASTRO, Edna. **Escravos e Senhores de Bragança (Documentos históricos do século XIX, Região Bragantina, Pará)**/ Edna Maria Ramos de Castro (organização). Belém: NAEA, 2006.

COSTA, Jederal Mauricio & RICHETTI, Patrícia. **Parceria entre empresa e comunidades tradicionais na Amazônia brasileira: processos contemporâneos de mercantilização da cultura e do meio ambiente**. Novos Cadernos NAEA. V.13, n.2, p. 261-275, 2010.

DIEGUES, Antonio Carlos S. **Biodiversidade e Comunidades Tradicionais no Brasil**. São Paulo: NUPAUB-USP, PROBIO-MMA, CNPq, 2000.

_____. **Populações Tradicionais em Unidades de Conservação**. In: DIEGUES, Antonio Carlos S. O mito do paraíso desabitado nas florestas tropicais brasileiras. In: CASTRO, Edna & PINTON, Florence (orgs). Faces do trópico úmido: conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: CEJUP, UFPA-NAEA, 1997.

HARVEY, D. **A produção capitalista do espaço**. São Paulo: Annablume 2005. Coleção Geografia e adjacências.

LIMA, Deborah; POZZOBON, Jorge. **Amazônia socioambiental. Sustentabilidade ecológica e diversidade social**. In: Estudos Avançados n 19 (54), 2005.

MORSELLO, C. 2002. **Market Integration and Sustainability in Amazonian Indigenous Livelihoods: the Case of the Kaiapó**. Tese (PhD). School of Environmental Sciences, University of East Anglia, Grã-Bretanha. Disponível em:<<
<http://www.parceriasflorestais.org/>>>.

MORSELLO, C. 2004. *Trade Deals between Corporations and Amazonian Forest Communities under Common Property Regimes: Opportunities, Problems and Challenges*. In: *The Tenth Biennial Conference of the International Association for the Study of Common Property (IASP), The Commons in an Age of Global Transition: Challenges, Risks and Opportunities*. Oaxaca, México. Disponível em: <<<http://www.parceriasflorestais.org/>>>.

PETERS, C.; ALWYN, M.; GENTRY, H. & MENDELSON, R. O. 1989. *Valuation of an Amazonian Rainforest*. Nature, 339: 655-656.

OLIVEIRA, Ariovaldo U. **Modo de produção capitalista, agricultura e reforma agrária**. São Paulo: Labur Edições, 2007. 184 p.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Nas Veredas da Sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos**. Belém: Ed. Paka-Tatu, 2004.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. 4ªed. São Paulo Editora da Universidade de São Paulo, 2009

SOUZA, Marcelo L. de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná E. de; CORREA, Roberto L.; GOMES, Paulo C. da C. (Org.). **Geografia: conceitos e temas**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 77-116.

SUZUKI, G. T. **O conceito de sustentabilidade e estratégia empresarial: O caso Natura na Amazônia**. Dissertação de mestrado (Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA, Programa de pós graduação em Desenvolvimento Sustentável do Tópico Úmido- PDTU). Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém, 2009.

VIEIRA, Paulo Freire; MAIMON, Dália (Org.). **As Ciências Sociais e a Questão Ambiental: Rumo à Interdisciplinaridade**. Belém: NAEA/UFPA, 1993.

EDUCAÇÃO, SUJEITOS DA EDUCAÇÃO E RELAÇÕES ETNICORRACIAIS

Andreany dos Santos Silva¹
Kátia Barros Santos²
Paulo Lucas da Silva³

RESUMO

O artigo discute as relações etnicorraciais – brancos e negros –, analisando concepções e práticas que geraram ideologias ao longo da história brasileira, especialmente no campo educacional. O objetivo da pesquisa é a análise da capacitação oferecida aos professores no município de Altamira-Pa, com a intenção de verificar como a questão racial está sendo abordada em sala de aula, a partir do que define a Lei 10.639/2003. Com isto, procurou-se identificar as percepções que os professores e alunos têm sobre a realidade, concepção e papel dos negros na sociedade. O referencial teórico teve como base autores como Antônio Guimarães, Frantz Fanon, Serrano e Adorno.

Palavras-chave: Educação. Relações étnicas. Formação de professor.

ABSTRACT

The paper discusses the relationship etnicorraciais - black and white - by analyzing concepts and practices that generate ideologies throughout history Brazilian, especially in the educational field. The objective of this research is the analysis of training offered to teachers in the municipality of Altamira-Pa, with the intent to see how the race question is being addressed in the classroom, from the defining the Law 10.639/2003. With this, we sought to identify the perceptions that teachers and students have about reality, design and role of blacks in society. The theoretical framework was based on authors such as Antônio Guimarães, Frantz Fanon, Serrano and Adorno.

Keywords: Education. Ethnic relations. Teacher training.

INTRODUÇÃO

A sociedade brasileira é formada por muitas etnias e cores que historicamente foram desprezadas pela ideologia da igualdade racial. Essa ideologia marcou todos os campos da sociedade, determinando as relações humanas no campo econômico, social, educacional, religioso e cultural. Tratar de relações etnicorraciais significa o reconhecimento de que não há uma democracia racial, mas diferenças e desigualdades entre as raças: não esquecendo que raça é um conceito polêmico⁴.

¹ Mestre em Educação pela Universidade Estadual do Pará. Pedagoga especialista em Educação para Relações Etnicorraciais (IFPA). E-mail: andreanyatm@yahoo.com.br;

² Mestranda em Linguagem e Saberes na Amazônia pela Universidade Federal do Pará. Especialista em Educação para Relações Etnicorraciais (IFPA). Formada em Licenciatura em Letras (UFPA). E-mail: katiabarros@ufpa.br.

³ Professor adjunto da Universidade Federal do Pará. E-mail: paulolucas@ufpa.br.

⁴ Gomes (2005, p.45) define que o termo raça é polêmico, em se tratando do processo histórico. Assim, o Movimento Negro usa o termo com uma nova interpretação para se discutir o racismo existente na sociedade brasileira.

As relações etnicorraciais estão carregadas de uma visão etnocêntrica⁵ – originada e desenvolvida pelos europeus colonizadores do século XVI – e que precisam a partir da implementação da Lei 10.639/2003⁶, ser desconstruídas e trabalhadas. A escola e professor necessitam de bases para construir uma nova visão das relações etnicorraciais para então terem condições de contribuir para que as relações interétnicas não sejam apenas superficiais, mas que reconheçam um no outro suas qualidades.

É a partir da implementação da Lei 10.639/03, como base para construção de consciências livres de discriminação nas escolas brasileiras e, acrescentada à Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (9.394 de 20 de dezembro de 1996),⁷ que amplia a concepção de educação, incluindo novos agentes e espaços educativos.

A Lei 10.639/03, por mais simplória, ainda não é uma realidade para muitos professores, que em sua maioria não possuem formação dentro da temática das relações etnicorraciais. São poucos ou nenhum elemento na formação desses professores voltados para trabalhar a História da África numa abordagem significativa, desmistificando todos os conceitos preconceituosos construídos historicamente. Na prática da sala de aula, conforme observações na pesquisa empírica realizada, professores sentem-se despreparados e sem subsídios para construir ou intermediar um conhecimento voltado para as relações interétnicas.

Neste artigo pretendeu-se analisar como têm ocorrido as relações etnicorraciais no espaço escolar dentro da temática na qual é definida em Lei, observando as percepções e desafios enfrentados pelos educadores de uma escola pública no município de Altamira-PA⁸.

A presente pesquisa qualitativa, estudo de caso, foi elaborada utilizando: pesquisa bibliográfica; a observação do espaço escolar; análise do Projeto Político Pedagógico; e questionário padronizado aplicado a sete professores do Ensino Fundamental Menor.

O artigo apresenta inicialmente um levantamento histórico e as relações entre brancos e negros; posteriormente faz-se um estudo da relação entre a educação e o preconceito racial com alguns dados sobre o contexto educacional na perspectiva da Lei 10.639/03; na terceira parte se apresenta e se conecta as respostas dadas pelos professores em resposta ao questionário; e por fim, a conclusão.

⁵ Etnocentrismo é um termo, usado pela antropologia, que designa superioridade de um indivíduo, consistindo em postular valores e padrões particulares, insistindo em generalizá-los, promovendo o preconceito (GOMES, 2005, p. 53).

⁶ A Lei 10.639/2003 que altera a LDBEN, foi ampliada pela Lei 11.645/2008 acrescentando a temática indígena. No entanto, o foco neste artigo será na Lei 10.639/2003 pelo tempo em que ficou de vigor.

⁷ LDBEN.

⁸ Não foi explicitado o nome da escola a pedido do Diretor.

1. PROCESSO HISTÓRICO

Em muitos livros didáticos e históricos a História do Brasil começou a ser escrita a partir do século XVI, momento em que imperava a busca de novos territórios e mercadorias, período chamado de mercantilismo ou grandes navegações. Esse momento possibilitou uma mistura cultural. O contato com novos povos tanto no continente africano, com o qual já existia uma relação comercial, quanto com o que os europeus denominaram de Novo Mundo, o continente Americano.

Esse contato, nem sempre foi hostil, os portugueses, ao chegarem em terras brasileiras, conquistaram a confiança dos nativos com objetos como espelho e roupas, com objetivo primeiramente de conhecer o novo espaço e suas riquezas. Os colonizadores foram gradativamente transformando essa relação amistosa, numa relação escravista. Assim, os nativos foram servindo como mão de obra, primeiramente para retirada de pau-brasil, depois para o cultivo da cana-de-açúcar. Problemas surgiram quando os portugueses se deram conta de que os nativos não tinham habilidades para o plantio e a colheita, porque esta atividade não era parte de sua cultura (HOLANDA, 1985, p. 183).

Com o desenvolvimento da potencialidade econômica da Colônia, havia necessidade de mão de obra, assim os colonizadores defendiam a utilização da mão de obra dos negros, já anteriormente explorada, em Portugal e nas Índias de Castela, entre outros locais colonizados. Foi então que os negros se tornaram a mão de obra mais requisitada no Brasil, considerando que “o trabalho de um negro era mais rentável e superior ao de quatro indígenas” (HOLANDA, 1985, p. 184).

A história da escravidão dos negros não tem raiz no período do mercantilismo. Alguns autores, como Serrano (2010), descrevem que na África já existia escravidão no sentido de relações sociais entre os africanos. Se na África os nativos eram perseguidos por adversários, no Brasil, os negros não tinham a proteção da Igreja, porque eram considerados sem alma, não podiam ser humanos, sua cor os condenava.

A Igreja os condenava também com a Teoria Camita, “interpretação que estigmatizava os negros enquanto descendentes do personagem bíblico Cam como indignos, posteriormente conotada pelo pressuposto de que os africanos estariam fadados a escravidão” (SERRANO, 2010, p. 25).

Assim, os negros na condição de escravos caracterizados “pela perda total do livre-arbítrio e pela alienação” (MOORE, 2007, p. 227) ao chegarem ao Brasil, pouco antes de meio século após o descobrimento, não passavam de objetos, mão de obra barata e eficiente.

Muitos desses escravos tinham o hábito de plantar, colher e dominavam técnicas com engenhos de açúcar e com a transformação de metais (RODRIGUES, 1982, p. 14).

Mesmo com o domínio de técnicas de trabalhos especializados por parte dos trabalhadores negros, as relações dos senhores das colônias com os escravos se caracterizava sempre pela submissão. Por mais diversa que fosse a forma de tratamento e de tipos de escravos, a relação entre escravo e patrão era sempre mediada pela superioridade do proprietário.

Alguns escravos tinham uma função mais doméstica, como os escravos de ganho – eram escravos que vendiam mercadoria nas ruas, para seus senhores (RODRIGUES, 1982) – e os escravos das casas-grandes. Muitas vezes os senhores mantinham as negras mais bonitas nos serviços da casa, para que servissem aos seus desejos promíscuos, como descreve o autor Paulo Prado “senhores amasiavam-se com escravas, desprezando as esposas legítimas, e em proveito da descendência bastarda” (RODRIGUES, 1981, p. 103). Destaca-se que as escravas, sempre ou quase sempre, eram obrigadas a esse tipo de relação.

Em casos iguais ao relatado acima, foram surgindo mestiços, muitos frutos de violências sexuais, que não eram sequer assumidos como filhos de branco, tornavam-se também escravos. Durante o período colonial a população brasileira tinha mais negros do que brancos. Esse número cresceu cada vez mais no período do Império de D. Pedro I (1822). Apresentando uma crescente mestiçagem, que era vista como um problema social, econômico e financeiro: a herança dos senhores de engenho (RODRIGUES, 1982, p. 15).

No entanto, a mestiçagem ao final do século XIX e início do século XX se tornou ideologicamente a solução para alcançar a civilização, assim acreditavam alguns cientistas a partir de estudos, que a transformação biológica entre os elementos étnicos a partir do que se chamava de arianização da sociedade brasileira, a tornando cada vez mais branca (PRADO, 1981, p. 137).

Tal teoria logo foi descartada. Mesmo assim, contribuiu para a imigração de muitos europeus, como italianos, portugueses, espanhóis e austríacos (VIANA, 1956, p. 171). Mas o intuito dessa imigração teve cunho político-ideológico, o branqueamento do povo brasileiro, quanto mais próximo à cor branca mais seria elevado o grau de civilização (GUIMARÃES, 1999, p. 53).

Ao longo das décadas se percebeu que não havia como branquear a população, isso seria explicado pela genética como algo impossível de ocorrer. A diversidade fez com as culturas sofressem um sincretismo, mas que varia em cada região, dependendo de como foi fomentada a escravidão e a imigração que ocorreu no final do século XIX. Muito dos aspectos

da cultura africana, mesmo com adaptações, prevalece até hoje na culinária, na capoeira, em aspectos religiosos, ritmos musicais, entre outros (RODRIGUES, 1982, p. 118-120).

Gilberto Freyre apresenta na década de 30, um Brasil que expressa com precisão a consagração das raças, de como essa mistura resultou numa morenidade do povo, essa teoria ocasionou uma mudança radical para as relações étnicas, ao passo que “decretaram a morte desse racismo explícito” (GUIMARÃES, 1999, p. 53). Esta mudança trouxe sequelas, pois resultou num racismo velado, mas existente.

Levando a população a acreditar que ser moreno, era uma forma de democracia racial, já que o emprego desse termo se tornou sociologicamente flexível “tão elástico que mesmo negros retintos são descritos, no Brasil, como morenos” (FREYRE, 1966 *apud* MOTTA, 2000, p. 03). Essa terminologia é usada corriqueiramente ainda nos dias atuais, tanto por pessoas que descrevem ou se referem a alguém negro, quanto por pessoas negras que se caracterizam como morena.

De fato, essa teoria foi base para ressaltar ideologicamente a democracia e a igualdade racial entre os homens, fazendo com que o preconceito se tornasse simbolicamente inexistente, coexistindo com uma realidade que se diferencia dessa ideologia, mantendo “a enorme distância social e com o sentido de superioridade que separavam os brancos e letrados dos pretos, dos mulatos e da gatinha em geral” (GUIMARÃES, 1999, p. 50).

O pensamento racista brasileiro desenvolvido em todas as teorias e fatos apresentados, nesse breve histórico, contribuíram para encobrir e dificultar, por várias décadas, possíveis discussões acerca do preconceito existente.

É possível afirmar que os estigmas e estereótipos são tão presentes, que se pode notar como ainda é difícil conversar nas salas de aula sobre a origem do povo brasileiro, sem que isto cause constrangimento ao aluno de pele escura, ao professor e colegas. Isto porque o preconceito que foi cultivado durante séculos e reforçado, a partir da política do branqueamento e da morenidade, tornou esse diálogo um tanto distorcido, para dizer o mínimo.

Apesar de toda diversidade de cor, cultura e religião que formam a população brasileira, o Brasil muitas vezes é visto no exterior como uma população única, o povo de pele morena, da mulata que exala sensualidade e que se tornou “figura mediadora entre o preto e o branco” (MAUÉS, 1994, p. 23). Ainda é evidente a existência dos negros nas salas de aula, presença mascarada pelas ideologias, práticas e a psicologia social que cultiva o preconceito racial.

2. PRECONCEITO RACIAL: PRÁTICA SOCIAL E PSICOLÓGICA

No contexto social predomina um conjunto de situações que se movem em torno das teorias raciais, e hoje está reafirmado naquilo que se quer ouvir e repassar aos outros através de convicções marcadas por uma ideologia elaborada em torno de ideais racistas (GUIMARÃES, 2008, p. 21).

A partir de um discurso deixa-se transparecer de forma peculiar, individualizada e socializada, contando apenas com um universo de palavras, amiúde carregadas de maldade e arrogância, mantendo-o camuflado, dissimulado, distorcido, de propósito, o qual está cheio de legítimas intenções.

Schwarcz (1993) faz uma reconstituição da história na qual o discurso está voltado para as teorias determinadas a partir do contexto europeu. Para a autora a ciência busca provar através da frenologia⁹ que mede os crânios das pessoas para provar a hierarquia racial. Tendo em vista que até hoje o meio social é influenciado culturalmente, colaborando à personificação dos negros como o pobre, o feio, o bandido, entre outras formas pejorativas.

Na realidade, o cenário político, econômico e social vive num círculo vicioso, de acordo com Guimarães (2008, p. 33), de modo a subordinar a diversidade humana aos ideais igualitários e individualistas da democracia moderna, induzindo diferentes tipos de atitudes políticas e ideológicas.

A questão da raça entra nesses aspectos, pois no Brasil os conceitos são os mais variados, e mexe com as noções que se tem sobre a cor. Para Guimarães (1999), a raça é um conceito que denota uma forma de classificação social, fundamentado numa atitude negativa frente aos grupos sociais, limitando, ao mundo social, ou seja, faz-se passar por realidade de preconceitos, interesses e valores sociais negativos e nefastos.

Diferentemente dos Estados Unidos, que tem seu preconceito evidente, as raças são bem definidas em brancos e negros, a partir da segregação racial que define dois grupos raciais, sendo considerado negro aquele que possui origens descendentes afros. O Brasil por ser um país com uma diversidade miscigenada supõe-se que aqui não há preconceito, mas ao contrário, está impregnado historicamente e culturalmente de preconceitos camuflados entre os moldes europeus.

Para a psicologia social o preconceito racial é determinado quando um mesmo grupo social desenvolve atitudes e comportamentos negativos, enquanto para a sociologia esse

⁹ Teoria que estuda o caráter e as funções intelectuais humanas, baseando-se na conformação do crânio desenvolvida pelo antropólogo suíço Andrés Ratzuis em meados do século XIX (Schwarcz, 1993).

preconceito manifesta-se quando o grupo social demarca suas características físicas, cognitivas e morais.

As características psíquicas desenvolvidas em um sujeito podem estar entrelaçadas em fenômenos sociais “como a desintegração da propriedade média, a crescente impossibilidade de uma existência econômica autossuficiente, certas transformações na estrutura da família e certos erros na direção da economia” (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 173).

Esse dinamismo entre a sociedade e o indivíduo, molda sujeitos agitadores que divulgam suas ideias minando aos poucos as consciências individuais, até que não há mais resistência tornando-se parte da ideologia. Esse sujeito utiliza de estratégias que intervêm diretamente na concepção social entre o certo e o errado, o bem e o mal, produzindo diretamente o preconceito (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 176-177).

A teoria de Adorno e Horkheimer (1973) expressa que a personalidade autoritária, sendo o preditor do preconceito racial, exercendo várias manifestações de preconceito racial, de linguagem insultuosa fala por meio de palavras antagônicas; o ato de evitar provoca no preconceituoso o afastamento do convívio com outro grupo indesejado; a discriminação é agressiva impedindo outros grupos de participar dignamente das atividades sociais de direitos coletivos; ataques físicos partem para a agressão corporal e verbal; e extermínio com atitudes brutais contra grupos diferentes, culminando em mortes (GUIMARÃES, 2008, p. 48-49).

Tais manifestações hostis são motivadas pela não aceitação das diferenças culturais e sociais do outro, conseqüentemente o agredido sofre danos físicos e psicológicos dos que fazem julgamentos negativos que são produzidos para uma intolerância crescente.

Para Adorno (1995, p. 129) as características manipuladoras do preconceito são: fúria organizativa; incapacidade total de levar a cabo experiências humanas diretas; ausência de emoções, característica de pessoas desprovidas de sentimentos; e, o realismo exagerado.

A fúria organizativa, que não suportam ver as coisas diferentes do que fazem. Hitler, por exemplo, queria transformar a raça humana numa raça pura Ariana, esta seria a única capaz de governar a sociedade, e o cruzamento com as demais raças tidas por ele como inferiores causaria uma mistura desastrosa. Sendo compulsivas e rancorosas essas característica abrangem os campos da materialidade e imaterialidade.

A incapacidade total de levar a cabo experiências humanas diretas, são notadas em pessoas que não são capazes de olhar a realidade do outro, não tomam para si o sentimento que o outro está passando; ausência de empatia, compaixão ou interação social sadia.

Ausência de emoções, características de pessoas desprovidas de sentimentos que dificilmente se comovem com os problemas vivenciados pelo outro, frieza e indiferença; nem

o outro como útil ou como problema a ser destruído. Outra característica do preconceito é o realismo exagerado, pelo qual o indivíduo não consegue pensar em outra realidade diferente da própria, nem para o futuro.

Para a psicologia social essas manifestações concretizam tanto características individuais determinadas por desvios de personalidade, como construída socialmente com grupos determinados, estes sendo atraídos por discursos de antipatia e preconceito.

O preconceito possui raízes profundas que se ramificam para além do aspecto físico, social e cultural, se torna parte de quem o pratica, principalmente de quem o sofre. Nesse sentido, os estereótipos se tornam definições e regras a se seguirem, como se isso fizesse parte de um todo.

Frantz Fanon (2008, p. 47) relata que o estereótipo criado pelos franceses “é de que o negro deve ser grato pela sua educação, onde os franceses auxiliam nessa gratidão, jamais deve se rebelar ao se exprimir corretamente, o negro, assume o mundo branco”. Dessa forma, a dominação ainda ocorre num aspecto psicológico, no qual os negros nunca devem se rebelar apenas serem gratos por terem sido “civilizados”, por ter acesso ao mundo dos brancos.

O que realmente se estabelece entre o branco e o negro é uma dependência forjada no psicológico, condicionada por fatos promovidos pelos brancos e que ao longo da história, marginalizou os seus dominados. Para Fanon (2008, p. 47), tal dependência fragiliza e se torna um erro na luta dos negros contra as formas de exploração.

Essa dependência se assemelha ainda mais na busca do negro de ser parte do mundo dos brancos, nesse pretensível desejo, o negro aprende outra língua, assume outro mundo, outra cultura. O desejo de “ser um homem como os outros” (FANON, 2008, p. 78), de pertencer e de ser aceito pela civilização, os impulsionam a querer esquecer quem são de onde vieram e a sua história, reflexo de um drama narcisista “cada um enclausurado em sua particularidade” (FANON, 2008, p. 56).

Diante dessa particularidade também gera a discriminação entre negros, pois aquele que consegue penetrar no mundo dos brancos, não se permite ao menos casar-se com uma negra, seria retornar de onde escapou do mundo em que foi lhe mostrado como inferior.

Outra característica nessa sociedade relacionada aos negros é quando estes têm consciência de si e, portanto, suas atitudes os remetem à defensiva. Como descreve Fanon ao tomar consciência de quem era, “senti nascer em mim lâminas de aço. Tomei a decisão de me defender” (FANON, 2008, p. 110). Essa defesa na maioria das vezes se dá no campo racional, uma forma de mostrar a humanidade civilizada, ao homem branco que o seu erro ao

considerar o negro como uma raça que precisa ser civilizada. A racionalidade se torna a principal ferramenta de defesa, é no campo do discurso que o negro impõe seu pensamento.

E quando um negro chega a um *status* mais elevado, deixa de ser negro, e passa a ser quase um branco, até que tropece e cometa o menor erro. Assim afirma Erving Goffman (1982, p. 53), “a informação social transmitida por qualquer símbolo particular pode simplesmente confirmar aquilo que outros signos nos dizem sobre o indivíduo, completando a imagem que temos dele de forma redundante e segura”. Pode ser então condenado novamente por sua história, principalmente pela sua cor.

3. DIAGNÓSTICO EDUCACIONAL: PERSPECTIVAS DA UNIVERSALIZAÇÃO

O intuito da educação pública brasileira contemporânea é a implementação de políticas públicas com finalidade de promover justiça e igualdade de condições, em escolas públicas de qualidade acessível a todos os grupos sociais. Muito vem se discutindo sobre a universalização da educação na qual o acesso, permanência e sucesso seja um ciclo contínuo para toda a população, e não apenas para um grupo.

A ideologia da democracia racial, por meio das leis e políticas de governo sempre apontava para tratamentos iguais, visivelmente não ocorre isso, pois acabam privilegiando um grupo apenas.

Os dados do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira divulgados pelo Ministério da Educação e Cultura em 2003, oferece uma análise que evidencia a desigualdade existente entre os grupos sociais. O dado chama atenção na alteração da população negra de 1996 para 2003, o aumento dos auto-declarados negros passou de 44,1% para 47,3%, enquanto de brancos declarados 55,2% para 51,4%, um decréscimo em 3,8%. Isso interfere na temática racial, pelos órgãos governamentais (GARCIA, 2007, p. 41).

Pelas pesquisas do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística por meio da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio em 2003, a produção sobre a questão racial tornou-se visível, pelo fato dos movimentos sociais ao longo das últimas décadas terem desenvolvido um processo de conscientização, com uma abrangência para as ações afirmativas.

Garcia (2007, p. 47) chama atenção que em pleno século XXI, há um aumento contínuo dos níveis de escolaridade média dos brasileiros, a população negra ainda se mantém cerca de dois anos de estudos a menos que a população branca. É evidente, nos dados do IBGE, que a região Sudeste apresenta um índice médio de sete anos de estudo (escolarização

1ª a 4ª série), já a região Nordeste uma média de 4,7 anos de estudo, no período de 1996 a 2001.

As políticas universalistas não visualizam a situação educacional como um todo, buscam a equidade regional, mas fazem vista grossa para os indicadores econômicos, sociais e educacionais, que apresentam as dificuldades e o caráter estrutural do padrão que estimula a discriminação racial. Observa-se na questão do analfabetismo (pessoas de 15 anos ou mais) que é bem menos acentuado nas populações brancas (7,1%), em relação às populações negras (16,9%). E, levando para a região Norte, com (7% e 14%) brancos e negros, Nordeste (17,7% e 27%) e em outras regiões não é muito diferente, no Brasil como um todo, o número de analfabetos negros é o dobro de analfabetos brancos (GARCIA, 2007, p. 48).

Esses pequenos indícios sejam na escolarização, no ensino fundamental, médio e superior, em termos qualitativos não tiveram muito avanço. O nível dos alunos para séries finais permanece, em sua maioria, bem crítico. Os alunos têm o acesso em todos os níveis, mas, até o ensino fundamental, a população negra excede a população branca. Podendo considerar que a universalização e a obrigatoriedade do ensino fundamental dão garantia de acesso, e quando não há legislação que garanta o acesso ao ensino superior, à queda é constatada, poucos conseguem acesso ao curso superior.

Consequência das especificidades históricas que consolidam uma trajetória de desigualdade racial e social que o coloca no topo do *ranking* dos países mais desiguais do mundo. A Constituição (1988) garante educação para todos, mas fica evidente a disparidade econômica e social. Para a população negra brasileira as oportunidades foram historicamente forjadas, na escola o rendimento escolar; no trabalho os menores salários; poucos negros estão em funções políticas, em instituições financeiras e educacionais, entre outras.

Esta constatação fere a própria Constituição Federal Brasileira quando em seu primeiro capítulo declara que “Art. 5.º Todos são iguais perante a Lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade” (BRASIL, 2011).

Mesmo a partir da universalização do ensino, que objetivou o acesso a todos os cidadãos brasileiros, a educação não contemplava aos afrodescendentes, faltando uma política que fizesse com que estes permanecessem na escola até concluir os estudos. Assim a Constituição prega igualdade, mas a prática não existe isto porque se declarou a não exclusão, porém não rompeu com as estruturas de racismo e segregação.

Após pesquisas e debates sobre a questão racial abordado principalmente pelo movimento negro, o governo vem atendendo e promovendo algumas ações afirmativas como forma de estimular a igualdade de oportunidades. Luciana Jaccoud e Mário Theodoro (2005, p. 113) afirmam que “essas ações têm como objetivo combater os estereótipos depreciativos, valorizar as diversas etnias em bases de igualdade e valorizar a pluralidade étnica da sociedade brasileira”.

Para que o processo educacional proporcione uma proximidade na igualdade, de condições ao acesso à formação, o movimento negro que se construiu ao longo dessas décadas vem conquistando algumas políticas que implementam a questão racial na educação, como o sistema de cotas para negros.

Em 2001, foi aprovado no Brasil o Sistema de Cotas como ação afirmativa “o sistema de cotas é a forma pela qual o Estado se propõe a compensar os integrantes da raça negra, mediante a reserva de vagas em concursos públicos [...]” (AMORIN, 2011, p. 01).

As cotas para negros possibilitam um espaço maior e uma possível ascensão dos negros na sociedade brasileira. É pertinente dizer que o sistema de cotas não se torna o caminho para haver equidade, mas estimula o debate trazendo ao meio toda a discussão pautada na ética, às vezes tornando às claras o racismo, pois muitas vezes é colocado em discurso, justificativas cheias de preconceitos.

Outro avanço foi a aprovação e aplicação da Lei 10.639/03 que tem como objetivo de desconstruir o olhar pejorativo aos negros na história brasileira, apresentando de fato as contribuições e a importância dos negros em nossa sociedade, assim como apresentar fatos do continente Africano. A Lei tem gerado avanços nas práticas pedagógicas para uma formação de uma sociedade brasileira mais justa.

Em decorrência de novas práticas educativas no âmbito das diversidades e abrangências da história e cultura afro-brasileira, possibilitou uma temática diferenciada no processo de formação, em torno da família, da convivência humana, do trabalho, de instituições de ensino e outras organizações da sociedade.

No século XXI a educação brasileira ganha um novo foco que se configura em uma educação com novas perspectivas, e com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei 9.394/96) amplia a concepção de educação, incluindo novos agentes e espaços educativos. A educação constitui-se um dos principais ativos e mecanismos de transformação e com a promoção do ser humano na sua integralidade.

A educação ganha força com a legislação, Lei 10.639/03, tornando um momento oportuno, permitindo à história da África um veículo importante para despertar e até mesmo

derrubar essas barreiras, valorizando assim uma cultura que tem sido deixada às margens. Está lei configura recentes avanços em ações afirmativas, mas em termos qualitativos ainda são nítidos os sinais de discriminação em todos os âmbitos: educacionais, sociais, econômicos e culturais.

O Estatuto da Igualdade Racial, Lei 12.288 aprovado em 20 de julho de 2010, que se aplica a todos os brasileiros, reconhecendo sua identidade étnica e sua igualdade de direitos, no artigo 2º “é dever do Estado e da sociedade garantir a igualdade de oportunidades, [...] independentemente da etnia ou da cor da pele, o direito à participação na comunidade, [...] defendendo sua dignidade e seus valores religiosos e culturais” (BRASIL, 2010, p. 14).

Com o Estatuto, as ações afirmativas e a Lei 10.639/03, tomam mais intensidade para efetivação do reconhecimento do outro como ser igual, assegurando suas especificidades culturais, religiosas, costumes e tradições. Além de garantir o acesso e permanência para todos os negros em todos os âmbitos sociais.

Percebe-se que em muito tem avançado as lutas do movimento negro e que na prática essas leis ainda não se consagraram na realidade, até mesmo com as políticas afirmativas compensatórias, é que a pesquisa descrita abaixo leva a reflexão do que está faltando para que o sucesso dessas lutas sejam vivenciadas e consolidadas.

3.1. A IMPLEMENTAÇÃO DA LEI 10. 639/03: ESTUDO DE CASO

A pesquisa com abordagem qualitativa e dialética se limitou a um estudo de caso, utilizando como instrumento a observação das relações entre os alunos, análise do Projeto Político Pedagógico da Escola e aplicação de questionário a sete professores do Ensino Fundamental Menor que trabalham em uma das instituições da cidade de Altamira-PA. Para conhecimento dos resultados, os dados foram analisados de forma descritiva.

Os professores foram entrevistados na escola onde atuam. O roteiro das entrevistas constou das seguintes questões: dados do perfil; conhecimento da Lei 10. 639/03 e sua visão a respeito; formação específica para a docência considerando a implementação da Lei; materiais didáticos disponíveis para a atuação do professor; práticas pedagógicas que tratam das relações etnicorraciais.

Ressalta-se que os professores entrevistados estão com nomes fictícios, zelando pela identidade dos participantes, porém a descrição do perfil é de acordo com as verdadeiras características reconhecidas pelos mesmos.

Quanto ao perfil dos docentes entrevistados, temos: professora Ana, do sexo feminino, cor parda, graduação incompleta em História e atua há mais de dez anos; professor Bruno, do sexo masculino, cor parda, nível Magistério, com dois anos de experiência; professora Carla, sexo feminino, não declarada, graduada em Pedagogia, docente há cinco anos; professora Débora, sexo feminino, cor parda, graduada em Letras e trabalha como professora há dois anos; professora Elen, sexo feminino, cor negra, graduada em Pedagogia e trabalha como professora há mais de cinco anos; professora Flávia, sexo feminino, cor parda, graduada em Pedagogia e trabalha como professora há mais de dez anos; e professora Graça, sexo feminino, cor negra, graduada em Pedagogia e trabalha como professora há dez anos.

Dos sete professores pesquisados apenas dois declararam-se negros e quatro se identificaram como pardos, considerando o grau de tonalidade de cor da pele, ainda que essa tonalidade se aproxime da pele mais escura a preponderância da identificação com a cor parda é perceptível. Ainda assim houve uma professora que não declarou a sua cor, será que houve dúvida?

Na questão sobre o conhecimento da Lei 10.639/03, foi unânime, pois todos os professores pesquisados já ouviram falar, mas nunca leram sobre o assunto. Esse dado pode levantar reflexões de que em sete anos após a aprovação dessa Lei ainda há necessidades que não foram cumpridas para que a Lei se tornasse conhecida e executada pelos professores nas escolas, considerando seu objetivo político e social.

Como demonstra o resultado, apenas dois professores afirmaram que trabalham as questões étnicas, destaca-se que estas não são as professoras negras; quatro responderam que só às vezes; e uma disse que nunca trabalhou.

No quesito de formação para aplicação da Lei 10.639/03, nunca participaram de formação sobre o tema. Os que possuem Ensino Superior, não tiveram disciplina com estes conteúdos. A Secretaria Municipal de Educação pouco tem investido na formação continuada, e nunca ofereceu aos professores pesquisados algum curso ou até mesmo palestra sobre o tema.

Caso os professores participassem do movimento negro, talvez pudessem ter ao menos alguns subsídios teóricos e políticos acerca do tema. Por falta de formação e informação os materiais que possuem na escola, por sua vez são pouquíssimos, também não são utilizados como recurso didático no processo de aprendizagem sobre o tema.

O Projeto Político Pedagógico – 2010 da escola destaca apenas a inclusão dos portadores de necessidades especiais, ao descrever que se deve “promover a inclusão das

pessoas com deficiência em bases iguais com as demais pessoas, como dar acesso a todas as oportunidades existentes para a população em geral”¹⁰. Porém em nenhum momento apresentam os aspectos e objetivos da Lei 10.639.

As religiões afro ainda são tidas como tabus pelos alunos e professores, pois as consideram como algo do mal. Porém o uso de agressões verbais e termos pejorativos são relatados por quase todos os professores, “as crianças às vezes tem agressões verbais, apelidos” (Professora Graça).

Outra professora relata um caso que ocorreu:

Na minha turma, tem uma aluna de cor parda, por desentendimento entre os colegas chamaram de cabelo de Bombril. Ela ficou muito triste, chorou, mas eu conversei com a turma e expliquei que nós vivemos nesse mundo sendo diferente uns dos outros na parte física e espiritual e que devemos respeitá-la da maneira como cada um é de ser (Professora Flávia).

Nota-se que a professora tenta intervir de modo condizente com seus valores, porém lhe falta formação para aprofundar sua intervenção de modo a instigar nos alunos a construção da noção de que ser diferente não é ser menos ou anormal, mas que todos são diferentes, ao considerar que cada ser humano é único.

Nesse aspecto de intervenção, cinco dos professores declara que ao presenciar atitudes preconceituosas conversam com os envolvidos, no entanto duas professoras apenas ficam refletindo.

Dos sete professores pesquisados, dois relataram nunca ter visto atitudes preconceituosas: “eles brincam sem fazer qualquer diferença, acredito que não existe preconceito no ambiente escolar aqui” (Professora Elen).

A falta de percepção pode ser considerada pela escassez de formação continuada que busque, além de propiciar conhecimento, aguçar o olhar mais crítico da realidade no espaço educacional.

Podendo ser exemplo o Professor Bruno ao relatar que nunca havia presenciado preconceito em seu ambiente de trabalho, mas que entende que há exclusão por parte de alunos. Será que esta exclusão não seria devido suas características físicas?

Durante a observação, foi possível perceber que a maioria dos alunos possui origem negra, numa porcentagem aproximada de 80%. É pertinente dizer que também se observou que a tonalidade de cor da pele varia entre as com mais e pouca melanina. As agressões

¹⁰ PPP (2010, p. 03) da Escola Pesquisada. Destaca-se que não foi permitido identificar a escola.

verbais e termos pejorativos são atribuídos conforme a densidade e aproximação das características físicas dos negros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As diversas intervenções não se encerram após sua “liberdade”, até hoje os negros sofrem intervenções, apelidos e termos pejorativos. Ser negro no Brasil não é uma vivência fácil, mesmo sendo considerado o segundo país com maior número de negros presentes na população, chegando ser a metade.

O movimento que se organizou, principalmente na década de 30 e logo após a ditadura, tem avançado em inúmeros reconhecimentos por parte do governo brasileiro, como a criação da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial, o Sistema de Cotas, a Lei 10.639/03 e por último o Estatuto da Igualdade Racial 12.288/2010.

Apesar dessas expressivas vitórias, que tem alavancado muitos debates, o que se percebe pela pesquisa, é que as leis, e principalmente a Lei 10.639/03, ainda não alcança o seu espaço na maioria das escolas. A discussão e a prática estão muito distantes dos professores e por sua vez, dos alunos. Não sendo trabalhada de forma eficaz a valorização da imagem do homem negro para nossa sociedade. Imagem que por décadas sofreu diversas interdições e sendo apresentada como inferior.

Pela pesquisa foi possível constatar que os professores não tem abordado sobre as questões raciais, como demanda a Lei 10.639/03, até mesmo porque não foi implantado na escola algo que os orientassem. A Secretária de Educação em sete anos não promoveu estratégias que possibilitassem aos professores subsídios para práticas educativas que busquem combater o preconceito, que gera *bullying* através de apelidos e a própria exclusão.

Reflexo das fortes ideologias como o ser objeto (escravo), a estimulação da sociedade em busca do padrão europeu (embranquecimento), a valorização da mistura (morenidade). Políticas que disseminaram na sociedade a desvalorização, estimulando o não reconhecimento dos negros como grupo de grande significância para a construção do Brasil, e presente até hoje com sua cultura, costumes e tradições. Acima de tudo como ser humano como qualquer outro, e ao mesmo tempo único.

São perceptíveis nas entrevistas ao apontar que nenhuma graduação antes da lei, retratou, relatou ou discutiu a participação do negro na sociedade, as desigualdades, a

discriminação e principalmente os direitos, isso significa que realmente havia um silêncio, ou um véu que ocultava a verdadeira face da sociedade.

Perante os relatos apresentados os desafios a serem enfrentados pelos professores e alunos vem a ser do mais simples ao mais complexo: acesso a materiais, cursos e palestras que orientem sua formação e a prática educativa na perspectiva das relações étnicas no espaço escolar, a construção de uma proposta pedagógica que ampare a Lei 10.639/03, tornar significativa a sensibilidade e a aceitação do outro indiferente de suas características físicas, culturais e religiosas.

É fundamental que a proposta chegue às salas de aula, e que extrapole as quatro paredes. Por si só, a lei não romperá e nem transformará as condições sociais dos negros, sem dúvida ela é mais que direito e reconhecimento, porém deve ser fonte de outras ações políticas, motivada pelo movimento da própria sociedade.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. (orgs). **Temas básicos da sociologia**. Tradução de A. Cabral. São Paulo: Cultrix, 1973.

_____. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1995.

AMORIM, P. S. M. C. de. **Sistemas de cotas**. Revista Eletrônica PRPE, outubro de 2004. Disponível em www.prpe.mpf.gov.br/. Acesso em 25 de janeiro de 2011.

BRASIL. **Constituição Federal de 05/10/1988**. Disponível em: www.planalto.gov.br. Acesso em 22 de jan. de 2011.

_____. Lei Federal nº. 12.288, de 20/07/2010. **Institui o Estatuto da Igualdade Racial**. Brasília: Gráfica do Senado, 2010.

_____. Lei Federal nº. 10.639, de 9/01/2003. **Estabelece a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-brasileira no currículo da Rede de Ensino no Brasil**. Brasília: Gráfica do Senado, 2003.

_____. Lei nº. 9.394, de 20/12/1996. **Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Diário Oficial da União. Brasília: Gráfica do Senado, 1995.

COSTA, S. **A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Tempo Social – USP. Rev. Social, 2001.

FANON, F. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FONSECA, M. V. **Educação e Escravidão: um desafio para a análise historiográfica.** In: Revista Brasileira de História da Educação, nº 4, jul/dez 2002.

GARCIA, R. C. **Identidade Fragmentada: um estudo sobre a história do negro na educação brasileira 1993-2005.** Brasília – DF: INEP, 2007.

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada.** 4ªEd. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

GOMES, N. L. **Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão.** In: Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº. 10.639/03 Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

GUIMARÃES, A. S. A. **Racismo e anti-racismo no Brasil.** São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. **Preconceito Racial: Modos, Temas e Tempos.** São Paulo: Cortez, 2008.

HOLANDA, S. B. (Org.). **História Geral da Civilização Brasileira.** Tomo I. 2º volume. 6ª Ed. São Paulo: DIFEL, 1985.

JACCOUD, L.; THEODORO, M. **Raça e Educação: os limites das políticas universalistas.** In: Santos, Sales Augusto dos. Ações Afirmativas e combate ao racismo nas Américas. Brasília: Ministério da Educação, 2005.

MACEDO, J. (org.). **Desvendando a História da África.** Porto Alegre. Editora da UFRGS, 2008.

MAUÉS, M^a. A. **O que a mulata tem a ver com a Senhora Aparecida?** In. Cultura e Etnicidade, vol. 13, nº 1/2, 1994.

MOORE, C. **Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MOTTA, R. **Paradigmas de interpretação das relações raciais no Brasil.** Revista de estudos Afro-Asiáticos, n. 38. Rio de Janeiro. Dez. 2000.

PRADO, P. **Retrato do Brasil: Ensaio sobre a tristeza brasileira.** 4ªed. São Paulo: IBRASA [Brasília], 1981.

RODRIGUES, N. **As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil.** 3ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

_____. **Os Africanos no Brasil.** 6ª ed. São Paulo: Editora Nacional. Ed. Universidade de Brasília, 1982.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1970 – 1930.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SERRANO, C.; WALDMAN, M. **Memória D'África: A temática em sala de aula.** 3ª Ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, A. M^a. P. da. **A Escola de Pretextato dos Passos e Silva:** questões a respeito das práticas de escolarização no mundo escravista. In: Revista Brasileira de História da Educação Nº4, Jul/Dez 2002.

SKIDMORE, T. E. **Preto no branco:** raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Tradução de Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

STEPHANOU, M.; CAMARA, M^a H (Org.). **Histórias e memórias da educação no Brasil.** Vol. I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

TRINDADE, S. L. B. **CONSTITUIÇÃO DE 1891:** as limitações da cidadania na República Velha. Disponível em: <http://www.revistafarn.inf.br/revistafarn>. Acesso em 05 de fev. de 2011.

VIANA. O. **A Evolução do Povo Brasileiro.** Rio de Janeiro: Ed. Livraria José Olympio, 1956.

PIMENTEIRAS: OS SABERES NA IDENTIDADE DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBOLA

Antonia Edylane Salomão Santos¹

RESUMO

Este artigo é parte de uma pesquisa desenvolvida para uma Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA-UFPA) que tem como tema “Os Estudos Terminológicos das Plantas Medicinais da Comunidade Remanescente de Quilombola de Pimenteiras-PA”. Propomos indagar sobre a valorização e preservação da identidade cultural dos moradores da comunidade de Pimenteiras em Santa Luzia do Pará, por meio da obtenção do direito à terra quilombola. Assim, fez-se premente um levantamento sobre os costumes dos moradores da comunidade em questão a fim de conhecer melhor sua cultura, diversidade na natureza e seus anseios de obter a titularidade da terra, no intuito de preservação da cultura e saberes da comunidade quilombola.

Palavras-chave: Direito à Terra. Saberes Medicinais. Pimenteiras. Identidade Cultural.

ABSTRACT

This article is part of a research developed for a Master's Dissertation in the Program of Post-Graduation in Languages Aware in the Amazon (PPLSA-UFPA) that has as its theme "The Terminological Studies of Medicinal Plants of the Quilombola de Pimenteiras-PA ". It is proposed to inquire about the valorization and preservation of the cultural identity of the residents of the community of Pimenteiras in Santa Luzia do Pará, by obtaining the right to quilombola land. Thus, a survey was made on the customs of the residents of the community in question in order to better understand their culture, diversity in nature and their desire to obtain land ownership, in order to preserve the culture and knowledge of the quilombola community.

Keywords: Right to Earth. Medicinal Knowledge. Peppers. Cultural Identity.

INTRODUÇÃO

Desde os primeiros focos de resistência dos africanos contra a escravidão colonial, os estudos sobre os negros constitui assunto proeminente, sobretudo na constituição de comunidades afrodescendentes mais conhecidas como Quilombos. Compreende-se que Quilombo é o nome dado no Brasil aos locais de refúgio dos escravos fugidos dos engenhos e fazendas durante o período colonial e imperial. Nesses locais, os escravos passavam a viver em liberdade, criando novas relações sociais. Muitos quilombos existiram no Brasil e

¹Mestre em Linguagem e Saberes da Amazônia pela Universidade Federal do Pará. Especialista em Arte-Educação pelo Instituto Brasileiro de Pós-Graduação e Extensão. Especialista em Ensino Aprendizagem de Língua Portuguesa e Literaturas pela Universidade Federal do Pará. Graduada em Letras/Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Pará. Email: dilamil@yahoo.com.br

centenas deles ainda existem, formando o que hoje é conceituado como comunidades remanescentes de quilombolas.

Pesquisas da Fundação Cultural Palmares² apontam que o maior número de agregações quilombolas encontram-se nas regiões do Pará e Maranhão, chegando a cerca de 100 comunidades existentes nessas áreas. No que diz respeito aos afrodescendentes³, a comunidade de Pimenteiras⁴ é uma das muitas comunidades no Estado do Pará que são constituídas por famílias remanescentes de quilombolas, os moradores da região chegaram há muito tempo da comunidade de Narcisa localizada na região de Capitão Poço-PA.

Sabe-se que não há comunidades em isolamento total, há sempre uma relação contínua entre os sujeitos e com o meio em que vivem, no caso da comunidade de Pimenteiras isso não é diferente, próximo à região existem outras comunidades que também vivenciam a carência de recursos que possam beneficiar a vida dos moradores no campo.

O negro em seu contexto histórico mostrou-se indivíduo atuante, isto se faz presente nos estudos de Salles (1988) que expõem

Encontraram o negro solidário com o índio nas vicissitudes sociais. Não importa se *negro autêntico* ou se *índio autêntico*. O passaporte da autenticidade, naquele contexto, já havia perdido toda ou quase toda importância. Ambos despojados dos seus padrões culturais, quebrados definitivamente, amalgamados numa nova cultura, resultante da fusão de três componentes étnicos. O processo de desenvolvimento dessa cultura. Visto superficialmente, é pouco acelerado. Visto, porém, em profundidade mostra-se extremamente ativo. Sobretudo no que diz respeito às convergências culturais (SALLES, 1988, p. 67).

Concebendo por este ângulo a figura do negro, observamos que em suas origens carregam as marcas de um povo que lutou e alcançou sua liberdade em muitos aspectos, contudo muito ainda é necessário alcançar e a titularidade das terras é uma batalha que muitas comunidades quilombolas procuram obter. Assim, analisemos os estudos de Vicente Salles e

² A Fundação Cultural Palmares é uma entidade pública brasileira vinculada ao Ministério da Cultura. A entidade teve seu Estatuto aprovado pelo Decreto nº 418, de 10 de janeiro 1992, e tem como missão os preceitos constitucionais de reforços à cidadania, à identidade, à ação e à memória dos segmentos étnicos dos grupos formadores da sociedade brasileira, além de fomentar o direito de acesso à cultura e à indispensável ação do Estado na preservação das manifestações afro-brasileiras. No artigo 1º, da Lei institui que se promova a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira. Preocupada com a igualdade racial e com a valorização das manifestações de matriz africana, a Palmares formula e implanta políticas públicas que potencializam a participação da população negra brasileira nos processos de desenvolvimento do País. Foi o primeiro órgão federal criado para promover a preservação, a proteção e a disseminação da cultura negra. Pesquisa feita no dia 10/01/2015 às 11:55h no site: <http://www.palmares.gov.br/>

³ Afrodescendente é aquele que é ou que descende de família ou indivíduo vindo do negro africano.

⁴ O termo Pimenteira no singular refere-se a Terra em que vivem os moradores remanescentes de Quilombo. Pimenteiras no plural a palavra refere-se à comunidade. Tabela sobre a comunidade disponível em: <<http://www.cpis.org.br/terras/asp/ficha_territorio.aspx?terra=i&TerraID=2501>>.

Ilka Boaventura Leite sobre a significação do termo “remanescente” e os aspectos que norteiam sua história, conquistas e influências do negro no Pará e na comunidade remanescente de quilombola de Pimenteiras em Santa Luzia do Pará.

2. REMANESCENTES: O QUE RESTOU?

No que diz respeito ao significado do termo “remanescente”, a autora Ilka Boaventura Leite (2000) nos apresenta o seguinte contexto.

A expressão “remanescente das comunidades de quilombos”, que emerge na Assembléia Constituinte de 1988, é tributária não somente dos pleitos por títulos fundiários, mas de uma discussão mais ampla travada nos movimentos negros e entre parlamentares envolvidos com a luta anti-racista. O quilombo é trazido novamente ao debate para fazer frente a um tipo de reivindicação que, à época, alude a uma “dívida” que a nação brasileira teria para com os afro-brasileiros em consequência da escravidão, não exclusivamente para falar em propriedade fundiária (LEITE, 2000, p. 09).

A expressão “remanescente” surge em uma época em que a nação brasileira teria certo dever para com os afrodescendentes pela grande escravidão e sofrimento vivido no período da abolição; apesar disso, segundo os estudos de Leite (1996, p.341) o termo remete também a algo em extinção, que está em processo de desaparecimento, devido a isto a expressão não correspondia à autodenominação destes mesmos grupos e por se tratar de uma identidade ainda a ser politicamente construída, suscitou tantos questionamentos. É nesse impasse da significação e nomeação dos remanescentes de quilombolas que Associação Brasileira de Antropologia⁵ (ABA) convocada pelo Ministério Público, reuniu-se em outubro de 1994 ao Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais e elaborou um conceito de “remanescente de quilombo”, ficando assim decidido.

(...) “contemporaneamente, portanto, o termo não se referia a resíduos arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica”. Tratava-se de desfazer a idéia de isolamento e de população homogênea ou como decorrente de processos insurrecionais. O documento posicionava-se criticamente em relação a uma visão estática do quilombo, evidenciando seu aspecto contemporâneo, organizacional, relacional e dinâmico, bem como a variabilidade das experiências capazes de serem amplamente abarcadas pela ressemantização do quilombo na atualidade. Ou seja, mais do que uma realidade inequívoca, o quilombo deveria ser pensado como um conceito que abarca uma experiência historicamente situada na formação social brasileira (LEITE, 2000, p. 341-342).

⁵A Associação Brasileira de Antropologia é a mais antiga das associações científicas existentes no país na área das ciências sociais, ocupando hoje um papel de destaque na condução de questões relacionadas às políticas públicas referentes à educação, à ação social e à defesa dos direitos humanos. Disponível em: <<<http://www.portal.abant.org.br/index.php/institucional/features>>>. Acesso em 11/01/2015 às 23h45min.

No que diz respeito aos direitos sobre a titularidade da terra, o Brasil, em comparação com outros países que claramente obtiveram conquistas políticas e territoriais, seria o único país que não resolveu formalmente a questão dos direitos territoriais das suas comunidades negras tradicionais. O direito à terra que as comunidades quilombolas atribuem si é vital, pois a concepção da terra enquanto território socialmente ocupado é a chave para a história de vida desse grupo racial. Com isso, Chagas (2001) informa que a aplicação do direito constitucional é também através da titulação dessas áreas.

(...) para estar em consonância com a viabilização de um padrão de existência que seja compatível e que assegure a vida nos seus próprios termos, significaria menos quantificar ou traçar meramente um espaço físico esvaziado de seu sentido social, e mais justamente recuperar a idéia de que estes espaços sociais estão qualificados e atravessados por redes de relações que, postas em curso, garantem a própria permanência do grupo neste território (CHAGAS, 2001, p. 228).

No trecho citado a autora o autor demonstra preocupação no que se refere aos remanescentes das comunidades dos quilombos, que vêm sofrendo com o processo de reconhecimento dos direitos assegurados constitucionalmente, e se faz necessário um diálogo com as práticas culturais de cada grupo envolvido, auxiliando as comunidades no autoconhecimento das populações remanescentes de quilombolas. É a busca pelo direito à terra, direito à vida no campo de um grupo étnico racial que por anos foi explorado e deixado à margem da vida em sociedade.

Na trajetória das pesquisas feitas na comunidade de Pimenteiras, o contato com os moradores da região levantou muitos questionamentos sobre o entendimento e significação do termo “quilombola”, os mais velhos preservam na memória recordações de um período em que seus antepassados viveram e sofreram os açoites do chicote da escravidão; hoje, os mais novos vivem o choque da aceitação ou não da descendência.

O termo “aceitação” de suas origens é tomado pela conformidade do momento, que por ocasião para conseguirem direitos reservados aos negros, direito a cotas nas universidades, a descendência quilombola é tomada como baluarte, entretanto nos momentos em que a exclusão, discriminação e rejeição tornam-se maiores nos espaços sociais, os mais jovens não se veem e não se aceitam como afrodescendentes. No estudo desse contexto de aceitação das origens, observou-se que os moradores da comunidade pesquisada, o sentimento que se faz presente nos jovens é o fato de que “ser homem negro” significa “serem excluídos e discriminados” pelos colegas da escola, muitos relataram situações de desrespeito e preconceito não apenas pela coloração da pele, mas pelo significado histórico que o termo

“quilombola” possui. A respeito da discriminação racial sobre os quilombolas Leite (2000) comenta que

O ato de aquilombar-se, ou seja, de organizar-se contra qualquer atitude ou sistema opressivo passa a ser, portanto, nos dias atuais, a chama reacesa para, na condição contemporânea, dar sentido, estimular, fortalecer a luta contra a discriminação e seus efeitos. Vem, agora, iluminar uma parte do passado, aquele que salta aos olhos pela enfática referência contida nas estatísticas onde os negros são a maioria dos socialmente excluídos. Quilombo vem a ser, portanto, o mote principal para se discutir uma parte da cidadania negada (LEITE, 2000, p. 349).

É importante frisar que na atualidade a dimensão de luta dos homens negros pela liberdade foi muito importante para que a cultura afrodescendente se desenvolvesse com maior fruição. Na Amazônia, a presença do negro é assunto desprezado, em termos da importância insignificante que teria essa mesma presença, segundo Salles (1988) a mão-de-obra fácil era abundante e era a única que poderia mobilizar com sucesso imediato a mão-de-obra dos índios⁶.

Nos estudos sobre a Amazônia, Salles (1988) revela que a substituição do índio pelo negro na lavoura não foi tão necessária na região como no restante do Brasil; a presença insistente do índio em muitos trabalhos com a terra deu ao negro a possibilidade de influir profundamente na civilização brasileira, criando um tipo de economia em que o indígena teve grande participação (CHAMBOULEYRON, 2006). No entanto, os escritos do autor não abandonam a significação do negro na Amazônia, na qual durante o regime da escravidão, o negro deixou sua personalidade, sua etnia e sua cultura na constituição da economia agrária.

Diante disso, discorrer sobre os quilombolas no cenário político atual é conversar sobre luta política e sobre uma reflexão científica em processo de construção. Hoje, cerca de três mil comunidades quilombolas⁷ vivem, não apenas na Amazônia, mas em todo o território

⁶Em tempos do descobrimento do Brasil a necessidade de braços para cortar e transportar o pau-brasil para o litoral fez com que os portugueses impusessem aos índios o trabalho compulsório. Em meados de 1550, a decisão de incrementar o tráfico da África para o Brasil tornou a escravidão do negro mais interessante e econômica para a Coroa Portuguesa. Apesar de ter sido tão forte e cruel a escravidão do negro africano, a escravidão do índio teve pouco conhecimento e historicamente ficou em segundo lugar. Disponível em: <<<http://www.klickeducacao.com.br/conteudo/pagina/0,6313,POR-1245-9282-,00.html>>>. Acesso em 10/02/2015 às 10:01.

⁷Até hoje não há certeza sobre o número de comunidades quilombolas existentes no Brasil, mas estima-se que há, pelo menos, três mil em todo o território nacional, localizadas principalmente nos estados do Amazonas, Alagoas, Amapá, Bahia, Ceará, Maranhão, Minas Gerais, Pará, Pernambuco, Tocantins e outros. Os estados brasileiros que possuem a maior quantidade de comunidades quilombolas são a Bahia, o Maranhão, Minas Gerais e o Pará. Segundo dados oficiais da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), órgãos responsáveis pela identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos quilombolas, existem atualmente mais de setecentas comunidades oficialmente registradas pela Fundação Palmares, do Ministério da Cultura e mais de duzentos processos de regularização fundiária em andamento, envolvendo mais de trezentas comunidades espalhadas por 24 estados brasileiros. Retirado do texto de GASPARI, 2008.

nacional, no entanto muitas terras não possuem ainda o reconhecimento devido. No estado do Pará, segundo dados pesquisados são reconhecidas 240⁸ comunidades remanescentes de Quilombo. As conquistas para alcançar o direito pela titulação de terra de quilombo vêm do cumprimento do artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias da Constituição Federal⁹, que no texto constitucional expõe a seguinte redação: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”.

Com a instituição deste, Leopoldo e Morais (2005) explanam em seu artigo sobre territorialidade que muitas lutas e manifestações políticas têm apoiado ou desprovido às comunidades quilombolas do seu direito à terra; os pesquisadores ressaltam que “Os critérios adotados para o reconhecimento das comunidades quilombolas têm sido alvo de constantes críticas entre esses diferentes atores.”. Embora pareça pertinente equiparar-se a questão do direito às terras de quilombos com as terras indígenas, ambas são semelhantes apenas quanto aos desafios e embates já visíveis, na questão da identificação e na definição dos sujeitos de direito.

Depois do embate teórico apresentado sobre os remanescentes de quilombolas e seus devidos direitos sobre a terra, percorramos, na sequência, alguns dos diversos motivos pelos quais se faz necessária a preservação e concessão de direitos que uma comunidade remanescente de quilombola possui, indiscutivelmente pela importância de preservar a identidade cultural e de saberes que esse grupo étnico possui.

3. A COMUNIDADE DE PIMENTEIRAS

No diagrama da fronteira étnico-cultural, o Brasil esteve sempre marcado pela preservação do território invadido e ocupado por inúmeros conflitos de terra que remontam aos dias atuais.¹⁰ Não muito distante de uma realidade de lutas pelos direitos, os moradores remanescentes de quilombolas da comunidade de Pimenteiras lutam há muito tempo pelo

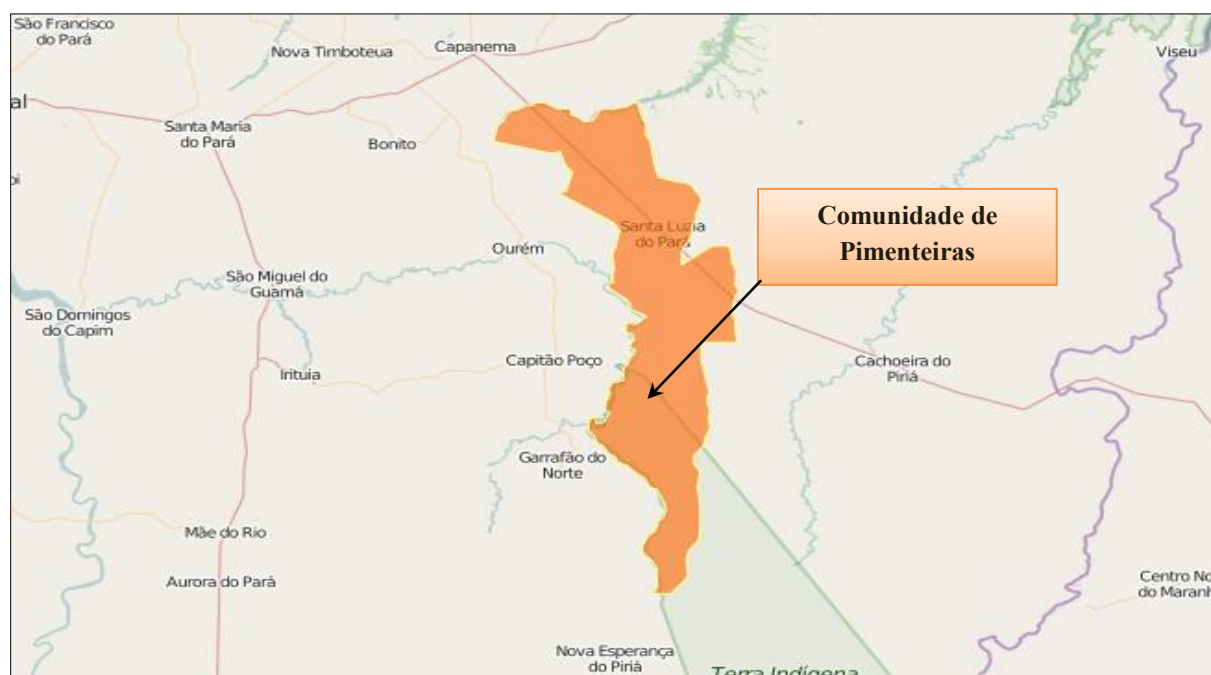
Lúcia. *Quilombolas*. **Pesquisa Escolar Online**, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <<<http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>>>. Acesso em 15/02/2015 às 12:30h.

⁸ Disponível em: <<http://www.cpisp.org.br/comunidades/html/i_brasil_pa.html>>. Pesquisado dia 01/05/2013, às 19:33h.

⁹ Pesquisa no site <<www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>> em 16/12/2014, às 16:33h.

¹⁰ Atualmente destaca-se a luta do MST – Movimento dos Sem Terra no Brasil – que constitui um dos maiores movimentos sociais do Brasil, com 15 anos de existência, nos 23 estados da Federação. Maiores informações, consultar o site: <http://www.mst.org.br>.

reconhecimento da titularidade da terra. Localizada na região rural da cidade de Santa Luzia do Pará¹¹, a comunidade de Pimenteiras fica situada em local de difícil acesso, fator que piora muito nos períodos de chuva, causando transtornos aos moradores que ficam impossibilitados ao acesso às necessidades humanas básicas. Segundo informações do IBGE¹², observemos abaixo a imagem da Região do Guamá onde fica localizada a cidade de Santa Luzia do Pará, em volta outras cidades vizinhas como Capanema, Ourém, Capitão Poço, Garrafão do Norte, Cachoeira do Piriá e também Terras Indígenas.



Fonte: IBGE

Com relação à titularidade da terra como Quilombola, o processo continua em trâmite nos órgãos responsáveis, os moradores da comunidade de Pimenteiras vivem à espera da validação do processo de identificação e reconhecimento de suas origens, valorização de sua cultura e direito ao território quilombola. Segundo relatos dos moradores sobre os impasses no processo, um dos pontos seria a presença de pecuaristas e agricultores não remanescentes de quilombo vivendo na região e cultivando as terras, conforme os trâmites do processo de titularidade, tais agricultores devem receber indenização pelos espaços de terra que possuem e, dessa forma, os moradores terem o direito de quilombos garantido pelas terras. Observemos

¹¹ Santa Luzia do Pará é um município brasileiro do estado do Pará, localizado na microrregião do Guamá e na mesorregião do Nordeste Paraense.

¹²Disponível: <<

na tabela abaixo como se encontram as informações de forma resumida sobre o andamento do pedido de reconhecimento da terra na comunidade de Pimenteiras.

Tabela 1. Ficha de resumo do território

Nome da Terra	Pimenteira
Nome da(s) Comunidade(s)	Pimenteiras
Município	Santa Luzia do Pará
Unidade da Federação	Pará
População	24 famílias
Dimensão Territorial	-
Etapa do processo de titulação	Certidão Fundação Cultural Palmares
Superintendência Responsável	SR 01 Pará
Data da Última Atualização	05/08/2015

Fonte: <<http://www.cpsp.org.br/terras/asp/ficha_territorio.aspx?terra=i&TerraID=2501>>

Os moradores da comunidade de Pimenteiras sofrem com o atraso no processo de reconhecimento de seus direitos que são assegurados constitucionalmente, para eles a importância de reconhecer a terra significa reconhecer uma população remanescente quilombola que busca mais do que o direito à terra, busca o direito à vida no campo de um grupo étnico racial que por anos foi explorado e deixado à margem da vida em sociedade. Segundo os conceitos de Leite.

Nos últimos vinte anos, os descendentes de africanos, chamados negros, em todo o território nacional, organizados em associações quilombolas, reivindicam o direito à permanência e ao reconhecimento legal de posse das terras ocupadas e cultivadas para moradia e sustento, bem como o livre exercício de suas práticas, crenças e valores considerados em sua especificidade. (LEITE, 2000, p. 334).

Conhecer a cultura de um povo faz com que sejam reconhecidos e valorizados por suas particularidades, assim conheçamos os saberes, a cultura e as manifestações religiosas que fazem a comunidade de Pimenteiras peculiar para a história de um povo.

4. AS RAÍZES DE UM POVO

Nos encontros sucedidos na comunidade de Pimenteiras, alguns moradores não conheciam sua descendência negra e nem tampouco os significados que cercam o termo Quilombola, somente depois das histórias transmitidas de seus antepassados e de pesquisadores envolvidos no CEDENPA¹³, os moradores passaram a se reconhecer como remanescentes de quilombo com grande orgulho, porém alguns ainda adversos. Isto se deve ao fato de que a comunidade de Pimenteiras vive hoje com o estigma de seus ancestrais escravizados e sem entender seus reais valores culturais e históricos. Nesse âmbito, Leite (2000) levanta um questionamento significativo sobre o termo “quilombola”, ela explica que:

Desde os anos 30, algumas vozes militantes¹⁴ defendem fortemente a idéia de reparação, da abolição como “um processo inacabado” e da “dívida”, em dois planos: a herdada dos antigos senhores e a marca que ficou em forma de estigma, seus efeitos simbólicos, geradores de novas situações de exclusão. A exclusão como fato e como símbolo. Os militantes procuram ver o conceito de quilombo como um elemento aglutinador, capaz de expressar, de nortear aquelas pautas consideradas cruciais à mudança, de dar sustentação à afirmação da identidade negra ainda fragmentada pelo modelo de desenvolvimento do Brasil após a abolição da escravatura (LEITE, 2000, p. 339 a 340).

O contato com os moradores traz reflexões sobre os diversos questionamentos a respeito do entendimento e significação que as pessoas da região tinham sobre a palavra quilombola. Os adolescentes, com o conhecimento adquirido na escola, relataram que ser quilombola significava ser negro, mas alguns não se consideravam quilombolas porque a pele não era tão escura. Ao refletir sobre isto se percebe que o sentimento presente nos jovens é de exclusão; ser homem negro significa ser recusado, discriminado e resignado pelos colegas da escola, esse mesmo sentimento ocorre com o termo “quilombola” que traz para o contexto atual as marcas de uma época de escravidão e de maus tratos contra pessoas da pele escura,

¹³ O CEDENPA é uma Entidade sem fins lucrativos, sem vínculos político-partidários, fundada em 10 de agosto de 1980 e legalizada em 27 de abril de 1982, que, a partir do Estado do Pará, vem contribuindo no processo de superação do racismo, preconceito e discriminação, que produzem a desigualdades sócio-raciais, de gênero e outras, prejudicando, sobretudo, a população negra e indígena, em todos os aspectos da sociedade brasileira. Disponível em: <<<http://www.cedenpa.org.br/>>>. Acesso em 22/06/2015 às 9:55h.

¹⁴ Abdias do Nascimento, atual senador da República, reescreve suas teses na década de 80, defendidas desde os anos 30, quando inicia sua militância. O seu quilombismo reivindica uma memória anterior ao tráfico e à escravização dos africanos. Escreve: “o quilombismo busca no presente e no futuro e atua por um mundo melhor para os africanos nas Américas”. Resume suas teses do quilombismo em 16 itens. O primeiro deles define o quilombismo como um movimento político dos negros brasileiros visando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República de Palmares, no século XVI e em outros quilombos que existiram e ainda existem. Esclarece que não se trata de um modelo segregacionista, mas de um movimento que advoga o poder político realmente democrático, que implica a presença da maioria afro-brasileira em todos os níveis desse poder. Veja-se Nascimento 1991: 21-26. (Leite 2000, p. 339 a 340)

esse sentimento com relação ao nome Quilombola é para muitos doloroso. Nesse ponto Leite (2000) salienta que.

Enquanto uma expressão da identidade grupal, o significante “negro” vai somando em seu percurso tudo aquilo que advém de tal experiência, ou seja, elementos de inclusão (que mantêm o grupo unido em estratégias de solidariedade e reciprocidade), e também de segregação (ou seja: a desqualificação, a depreciação e a estereotipia). Os sentidos do termo e as experiências nele circunscritas revelam sua ambiguidade: por um lado, a marginalização; por outro, a força simbólica demonstrada no seu persistente poder aglutinador, vindo a configurar ou expressar uma identidade social, e a nortear inclusive políticas de grupos. (LEITE, 2000, p. 342).

De outro modo o conceito negativo sobre a etnia quilombola, perpassa também pelos moradores de Pimenteiras que possuem um vasto conhecimento sobre os espaços que ocupam na região, com sua rica cultura adquirida ao longo de várias gerações, os saberes sobre a natureza são de extrema importância para as diversas áreas da ciência, conferindo na forma pela qual pensam, classificam e utilizam seus recursos. No trajeto à comunidade, visualizam-se fazendas com gados, campos abertos, mata fechada com grandes serras que ladeiam a região. Ao chegar à comunidade a presença marcante é da natureza na sua biodiversidade e das terras utilizadas para o cultivo da mandioca, feijão, pimenta e murumuru¹⁵, a produção deste produto ocorre devido ao interesse da empresa Natura pela compra do fruto.

A comunidade de Pimenteiras possui uma relação não somente com os conhecimentos agrícolas e o cultivo de plantas, mas também com os recursos naturais ligados a estes, levando em consideração as informações sobre a natureza e os valores de sua cultura e tradição local. A comunidade é uma região de mata fechada – sua principal fonte de recursos naturais – a variedade de espécies vegetais é muito grande ocasionando uma afinidade dos moradores com a natureza de forma muito intensa e ancestral; é nesse encontro entre os moradores quilombolas e a natureza que muitos saberes culturais locais são desenvolvidos sem quaisquer recursos tecnológicos ou assistências. Esta é uma das características que marcam a comunidade; é uma atitude de autoidentificação e autodefinição da própria comunidade enquanto grupo social particular, que produz saberes sobre a natureza forjando de maneira inconsciente sua identidade cultural.

¹⁵ Originário da Região Amazônica. Ele cresce espontaneamente nas matas do Pará. É encontrado ao longo dos rios e em áreas inundadas, em formações florestais densas ou semiabertas. O fruto é um coco de coloração avermelhada. Seu caroço encerra uma amêndoa dura que fica envolta por uma polpa amarelada, comestível e levemente adocicada. O óleo extraído da semente de murumuru possui propriedades altamente emolientes.

Segundo os relatos orais da moradora Domingas¹⁶, as histórias contadas sobre a origem da comunidade de Pimenteiras vem dos relatos do pai o senhor Raimundo Cordeiro que queria fazer os preparativos de pais e padrinhos¹⁷ para o batizado de uma criança, como na comunidade não havia igreja ou qualquer representação religiosa que pudesse ajudar na preparação, o senhor Raimundo foi até outra comunidade chamada Fuzil para falar com o padre da região, devido à grande distância e às dificuldades durante o trajeto, o padre propôs que alguém da comunidade com certo grau de conhecimento pudesse fazer os ensinamentos aos moradores. No dia da celebração do batismo, o padre foi até a casa do senhor Raimundo batizar a criança e orientar os moradores a começar celebrações e construir um local para rezar. Deste modo, há cerca de 40 anos uma igreja foi construída no local e os moradores passaram a receber visitas do sacerdote mês a mês. A presença religiosa fez com que a comunidade de Pimenteiras fosse então visualizada e tivesse então sua origem.

Com relação ao nome “Pimenteira” o termo surgiu de histórias contadas por moradores que trilhavam os rios e matas da região da Narcisa e saíam em busca de caça e pesca formando os ranchos¹⁸ nas beiras do rio Guamá, nessas viagens levavam mantimento devido passarem muitos dias caçando, dentre os alimentos levados, a pimenta não podia faltar. Quando retornavam, jogavam as sementes da pimenta que traziam à beira do rio, ao retornarem ao local de pesca, tinham a referência do pé de pimenta que havia germinado, deste modo começaram a chamar o local de igarapé da pimenta¹⁹, que com o tempo passou a ser local de moradia para essas pessoas vindas da Narcisa. Surgiu assim o nome Pimenteira, comunidade em que os remanescente de quilombola hoje vivem.

A partir desse contexto sobre a história e origem da comunidade de Pimenteiras, conheceremos as particularidades que marcam a vida e a cultura dos moradores que, diante dessa relação com a natureza, vivem e reproduzem anualmente uma manifestação religiosa que hoje se caracteriza como o evento cultural.

¹⁶ A senhora e moradora Domingas é uma grande fonte de informações que contribuiu significativamente para a pesquisa na comunidade de Pimenteiras.

¹⁷ O encontro de preparação dos pais e padrinhos deve ser uma autêntica obra de evangelização, tendo por meta anunciar o Evangelho de Jesus Cristo para proporcionar o encontro pessoal com Cristo na Comunidade, esses preceitos são da igreja Católica, relatos do Pároco Elias de Santa Luzia do Pará.

¹⁸ Rancho era o termo popular usado para designar a toca que eles faziam na beira do rio.

¹⁹ A história sobre a origem do nome Pimenteira veio dos relatos informais da moradora Domingas, tais histórias não puderam ser transcritas a pedido da moradora.

5. A LADAINHA

Comemorada em 20 de novembro, “Dia da Consciência Negra²⁰”, os moradores de Pimenteiras iniciam um processo de valorização e rememoração de suas crenças religiosas. Segundo os relatos dos antigos, a celebração à Nossa Senhora do Livramento veio antes da existência da comunidade de Pimenteiras, nas histórias contadas pela moradora Domingas tudo começou com sua avó materna, a senhora Joana Pornusena dos Santos (*in memória*), que acompanhando o marido no roçado presenciou a experiência de muitos perigos, o avô de Domingas trabalhando na terra solicitou em oração para a Senhora do Livramento que protegesse ele e a família dos acidentes e da morte que aconteciam no roçado, como forma de agradecimento pela graça alcançada ao final dos trabalhos com a terra, o avô prometeu que celebraria uma cerimônia religiosa em homenagem à santa. Este gesto de agradecimento perpetuou entre as gerações e hoje a Ladainha prossegue conservada nas mãos da moradora Domingas.

Durante os festejos religiosos é oferecido almoço aos convidados, outro aspecto interessante é que anteriormente a ladainha era entoada em latim sem o uso de livros. Com o passar dos anos, ocorreram modificações como forma de aproximar os jovens da celebração, isto fez com que além da Ladainha, do almoço e da presença da imagem da Senhora do Livramento, acontecesse agora uma procissão pela comunidade, com o uso de fitas em volta da imagem, água benta com as plantas aromáticas e uma festança a noite para a juventude participar com maior desenvoltura. Como podemos observar na imagem seguinte a imagem repleta de fitas coloridas e levada em procissão pelos moradores da comunidade.

²⁰ O Dia da Consciência Negra é uma data celebrada no Brasil no dia 20 de Novembro. Este dia está incluído na semana da Consciência Negra e tem como objetivo uma reflexão sobre a introdução dos negros na sociedade brasileira. O dia 20 de Novembro foi escolhido como uma homenagem a Zumbi dos Palmares, data na qual morreu, lutando pela liberdade do seu povo no Brasil. Disponível em: <<<http://www.significados.com.br/dia-da-consciencia-negra/>>>.



Outra mudança importante ocorrida foi a substituição do canto em latim pelo livro de catecismo que contém a oração a Nossa Senhora do Livramento, isto se deve ao fato de que o canto em latim não foi transferido, perdendo-se no tempo esse jeito particular na ladainha.

O povo quilombola é um povo alegre, que gosta de música, dança e esporte, o canto está sempre presente em seu cotidiano e nas festas da comunidade. A cerimônia relata a vida, as lutas e a esperança de melhorias para os moradores. É através da religiosidade que evidenciam todo cuidado e respeito pela terra. Na Ladainha, a presença da fé católica vem misturada com a força dos tambores e das cordas dos violões. É nesse conjunto de movimentos que as histórias de luta de um povo são contadas sobre a terra, a produção agrícola e a identidade dos moradores que transcorrem no festejo.

A festa tradicional é resultado de influências negras, indígenas e católicas. A comunidade corteja a santa do Livramento e as riquezas obtidas durante o ano. A atividade religiosa marca a passagem de tempo, do cultivo da terra, significando a oportunidade de reunir pessoas de diversas comunidades, conjugando fé, alegria, política e reencontros entre

familiares e amigos, que enquanto comungam os festejos, os moradores discutem o futuro da comunidade. A festa popular é demorada e marcada por uma sucessiva e deliciosa comilança, divulgando a abundância e a fartura no ano que passou, a celebração é o momento em que evocam o poder dos mais velhos, legitimam as famílias, abrem espaço para os mais novos e transmitem experiências profundas.

A celebração à Nossa Senhora do Livramento tem grande significação para os moradores da comunidade, já que representa a fé, cultura e desejos renovados ano após ano, assim a imagem da Santa é levada em procissão pela comunidade, durante seu trajeto recebe fitas e flores como sinal de agradecimento pelas graças alcançadas, após a celebração a imagem é colocada no centro da comunidade onde é reverenciadas por cada morador ou visitante.



É um dos momentos mais esperados por todos, como forma de agradecimento e respeito à santa. Na Ladainha, a presença da fé católica vem misturada com a força dos tambores e das cordas dos violões. É nesse conjunto de movimentos que as histórias de luta de um povo são contadas, a festividade é o momento de grande encontro em que os habitantes contam suas histórias e encontram outros grupos remanescentes de quilombolas, é o momento em que a comunidade de Pimenteiras é valorizada pela cultura e pelos saberes tradicionais das plantas. Esta é outra significativa particularidade dos moradores de Pimenteiras, o

conhecimento adquirido entre as gerações sobre o manejo e utilidade das plantas de uso medicinal.

É perante tamanha riqueza de conhecimento e cultura religiosa que conhecemos outra característica de suma importância da preservação dos saberes na comunidade, os trabalhos com o bioenergético contribuíram para os registros dos saberes sobre as plantas de uso medicinal que marcaram profundamente a vida dos moradores de Pimenteiras e se tornaram uma identidade para a comunidade e seus moradores.

6. COMO TUDO COMEÇOU: O TRABALHO COM O BIOENERGÉTICO

Buscar a natureza para sanar as enfermidades é um procedimento antigo que até os dias atuais persiste notadamente em comunidade e grupos étnicos, assim é comum vermos pessoas fazendo uso de plantas medicinais tanto em rituais religiosos como no tratamento de doenças, por vezes é o único recurso terapêutico usado. Observando a cultura popular quanto à eficácia das plantas medicinais percebemos que há uma divulgação dos valores terapêuticos das plantas mesmo não tendo informações das propriedades químicas, assim pessoas de todo o mundo mantêm a prática do consumo fitoterápico validando as informações terapêuticas que foram acumuladas entre os séculos sobre as plantas medicinais. Para Pinheiro (2002),

a grande procura pelas Terapias Alternativas é resultado de vários aspectos. O que chama mais a atenção é que grande parte das pessoas já passou pelo tratamento da medicina tradicional e não tiveram os resultados que esperavam. Mas quando se fala em Terapia Alternativa no Brasil, é preciso esclarecer que se trata, na maioria dos casos, de práticas proibidas pelo Conselho Federal de Medicina. Apenas a homeopatia e a acupuntura são reconhecidas como especialidades médicas. Mas, alguns ramos das Terapias Alternativas cobrem áreas que a medicina convencional despreza e que, em muitos casos, podem ser uma única e útil complementação ao tratamento convencional (PINHEIRO, 2002, p. 16 a 17).

O método da Bioenergética vem do processo de desintoxicação do corpo pelo Biosáude, é um procedimento realizado através do bioteste ou o teste do anel, que revela problemas de saúde presentes no paciente, o teste possibilita que a pessoa qualificada tenha uma visão específica de todos os pontos a serem cuidados. O tratamento é feito por base de plantas medicinais, argila, alimentação saudável e banhos, o Biosáude ou método do Bioenergético trata o corpo por completo²¹.

²¹ Durante a consulta, o paciente é submetido ao teste bioenergético onde um profissional da equipe faz um elo usando os dedos polegar e indicador, enquanto outro da equipe também faz um anel em cada uma de suas mãos, entrelaçando os dedos do outro. Com um arame ou metal que conduza corrente, um deles vai tocando os pontos de checagem, a mão reagirá de forma diferente em cada novo toque. Quando tocar um órgão sadio, o imã será

Conhecendo os benefícios que o bioenergético pode trazer, os moradores quilombolas foram orientados e criaram um projeto que pudesse realizar esse trabalho na comunidade, pois alguns moradores já possuíam conhecimento sobre o uso das plantas medicinais. Muitas plantas nativas e caseiras foram cultivadas e catalogadas nesse período, as pessoas que foram preparadas por meio do curso de bioenergético ficaram estudando pelo CEDENPA. Estas pessoas adquiriram diversos conhecimentos, dentre os quais de saber qual doença havia no corpo de alguém.

Contudo, com o passar dos trabalhos, ocorreram desarmonias e as pessoas à frente das atividades foram perdendo o empenho e, por fim, não continuaram com os trabalhos e aos poucos pararam de executar o bioenergético na comunidade. Hoje, muitos moradores sentem falta e têm necessidade de serem cuidados pelo uso das plantas.

O local foi equipado com geladeira, armário, fogão, mesas e, especialmente, um catálogo com as amostras e os nomes das plantas colhidas pelos moradores da comunidade para a prática do trabalho com o bioenergético. O catálogo com amostras das plantas nativas e caseiras da comunidade de Pimenteiras é um acervo rico de informações relacionadas com a biodiversidade da região, os nomes estão escritos de acordo com o saber que os moradores possuem o que traz maior qualidade nos estudos sobre os termos das plantas. Observemos algumas plantas como a canela e a vinagreira dissecadas de forma tradicional e arquivadas no catálogo.



Observamos que o trabalho com o bioenergético proporcionou grande riqueza de dados, estas informações traduzem a riqueza e a identidade de um povo que busca alcançar seus direitos pela terra e, conseqüentemente, pela preservação dos saberes que a comunidade possui. Pimenteiras é uma comunidade com características fortes a serem consideradas como grande patrimônio social e cultural, entretanto, muitos, ainda não compreendem tal importância. É preciso que os moradores reconheçam e sejam instruídos para a preservação de sua cultura, saber popular e identidade a fim de que as futuras gerações possam vivenciar tais manifestações do povo remanescente de quilombola.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conhecer e vivenciar a cultura de um povo é de suma importância para que os mesmos sejam reconhecidos e valorizados por suas particularidades, assim se concretizou a pesquisa sobre a história, cultura, lutas e saberes na comunidade de Pimenteiras. Um povo de cultura forte que batalha pelo direito à terra, que vive nas manifestações religiosas a cerimônia do fortalecimento das gerações futuras, e que agradece pelas preces dos anciãos que vislumbravam frutos de conhecimentos e saberes pela natureza e pela terra.

Saberes que perpetuam as gerações e as relações entre os sujeitos, saberes que marcam no sangue negro a força de uma cultura que deve ser preservada e respeitada como identidade social. Assim, se faz necessário valorizar esse conhecimento que está intimamente ligado ao fortalecimento cultural e identitário da comunidade quilombola.

Segundo Gallois (2006), o saber tradicional é um conhecimento que deve ser respeitado, pois é transmitido oralmente entre as gerações com práticas e inovações e não como um simples repositório de conhecimentos do passado. A prática de uso das plantas medicinais tanto para cura física quanto para espiritual faz parte das relações que os moradores da comunidade de Pimenteiras apreenderam ao longo do tempo na observação da natureza, consigo mesmo e com o mundo que os cerca. Os saberes e práticas de cuidado com a saúde atrelada ao uso das plantas medicinais, dizem respeito à estreita relação existente entre aspectos socioculturais e ambientais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner B., **Terras de Quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente**

ocupadas. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Manaus: PPGSCA-UFAM; Fundação Ford, 1998. (Coleção Tradição & Ordenamento Jurídico, 2), p.101-132.

BARBIERI, M. P. **O Bioenergético e as Plantas Mediciniais**, 2008. Disponível em: <http://www.biblioteca.ajes.edu.br/arquivos/monografia_20110916182109.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2014. 133

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm>. Acesso em: 18 out. 2014.

CASTRO, E. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. In: DIEGUES, A.C. (org.). **Etnoconservação: novos rumos para a proteção nos trópicos**. São Paulo: Annablume, 2000. p. 165-182.

CHAMBOULEYRON, Rafael. UFPA. **Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negroiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII)**. **Rev. Bras. Hist.**, São Paulo, v.26, n.52, p.79-114, dec. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882006000200005>. Acesso em: 28 abr. 2015

COELHO, Lidiane Pereira; MESQUITA, Diana Pereira Coelho de. **Língua, cultura e identidade**. ENTRELETRAS, Araguaína, TO, v.4, n.1, p.24-34, jan./jul. 2013

DIEGUES, A.C. **O mito moderno da natureza intocada**. 5. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). **Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas**. São Paulo: Iepé, 2006.

HOEFFEL J. L. de M. et al. **Identidade, saber popular e riscos ambientais : conhecimento e uso de plantas medicinais nas Apa's do sistema cantareira (SP) e Fernão Dias (MG)**, 2011.

LEITE, Ilka Boaventura. Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Revista Etnográfica**. Revista Virtual do CEAS (Centro de Estudos de Antropologia Social) Portugal, Vol. IV, nº 2, p.333-354, 2000. Disponível em: <http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf>. Acesso em: 26 abr. 2014.

_____. **Território de Negro em área rural e urbana: algumas questões**. Textos e Debates. Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas, ano I, nº 2, 1991. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - UFSC, Florianópolis, 1990. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/126236/Textos%20e%20Debates%20No%202.pdf?sequence=2&isAllowed=y>>. Acesso em: 16 ago. 2014.

_____. Comunidade de Casca: territorialidade, direitos sucessórios e de cidadania. **Laudo Antropológico**, [S.l.], NUER/UFSC, dez. 2000.

_____. **Negros no Sul do Brasil:** invisibilidade e territorialidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará:** sob o regime da escravidão. 2. ed. Brasília: Ministério da Cultura, 1988.

SILVA, Joseane Maia Santos. **Comunidades quilombolas, suas lutas, sonhos e utopias.** Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/artigo-cqlutassu.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2015.

**RELIGIOSIDADE, CULTURA E IDENTIDADE:
FESTIVIDADE DE SÃO BRÁS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO
JACAREQUARA EM SANTA LUZIA DO PARÁ**

Antonio Edson Farias¹

RESUMO

Para Geertz (1989) a religião produz uma visão de mundo que informa o comportamento humano, assim, neste trabalho investigamos as ligações entre religião, cultura e identidade, tendo como mote as manifestações da religiosidade em uma comunidade de remanescentes, visando compreender como os seus membros pensam e se organizam na festividade de São Brás, que marca o calendário religioso anual em Jacarequara. Essa festa de santo possibilita-nos refletir sobre: a) formas de organização social e identificação como grupo; b) tensões e disputas dentro e fora da comunidade em torno do sagrado e do profano. Vale destacar que a festividade é produto da agência de leigos, na qual o caráter sacro, mas contornado de hibridismos, é evidenciado na ladainha de São Brás, e o lado profano se revela mais claramente na festa de aparelhagem (dançante) que ocorre na sequência. Resumidamente, concordamos com Maués (1995) quando diz-nos que os leigos fazem a festa de santo nessa manifestação de catolicismo popular eivada por hibridismos ou mesclas culturais e queremos entender em que sentido isso demarca o auto-reconhecimento como grupo para descendentes de africanos escravizados ali existentes a partir dos saberes produzidos cotidianamente e, mais atualmente, num retorno ao passado para marcar um pertencimento étnico que lhes garante direitos.

Palavras-chave: Religiosidade. Cultura. Identidade. Jacarequara.

RESUMEN

Para Geertz (1989) la religión produce una visión de mundo que informa el comportamiento humano, así, este trabajo investiga los vínculos entre religión, cultura e identidad, teniendo como mote las manifestaciones de la religiosidad en una comunidad de remanentes, visando comprender cómo sus miembros piensan y se organizan en la Festividad de São Brás, que marca el calendario religioso anual en Jacarequara. Esta fiesta de santo nos permite reflexionar sobre: a) formas de organización social e identificación como grupo; b) tensiones y disputas dentro y fuera de la comunidad en torno a lo sagrado y lo profano. En el caso de que el carácter sacro, pero contorneado de hibridismos, es evidenciado en la letanía de São Brás, y el lado profano se revela más claramente en la fiesta de equipo (bailando) que se produce en la secuencia. En resumen, concordamos con Maués (1995) cuando nos dice que los laicos hacen la fiesta de santo en esta manifestación de catolicismo popular eivada por hibridismos o mezclas culturales y queremos entender en qué sentido eso demarca el auto-reconocimiento como grupo para descendientes de africanos esclavizados allí existentes a partir de los saberes producidos cotidianamente y, más actualmente, en un retorno al pasado para marcar una pertenencia étnica que les garantiza derechos.

Palabras clave: Religiosidad. La cultura. La identidad. Jacarequara.

¹ Prof. Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia (UFPA, 2017); Especialista em Linguagens e Culturas na Amazônia (UFPA, 2012); Historiador (UFPA, 2016), Licenciado em Letras (UFPA, 1997); Especialista em Literatura (UFPA, 2000); Professor da Rede Pública de Ensino (SEDUC/PA). edsonfarias13@gmail.com

INTRODUÇÃO

As discussões suscitadas sobre a Amazônia e, por conseguinte, sobre o Pará, no tangente à presença negra africana, assim como acerca de quilombos e grupos remanescentes ficou por séculos encoberta por uma floresta de mal-entendidos e divulgações que estão mais para divagações do que para pesquisa e esclarecimentos sobre o processo de habitação, ocupação e desenvolvimento desta região. A própria historiografia brasileira, nas palavras de Flávio dos Santos Gomes, negligenciou a presença africana na Amazônia.

As pesquisas de Flávio dos Santos Gomes (2005) nos trazem um panorama da região nordeste do Pará, banhadas principalmente pelos rios Caeté e Guamá, no mapeamento dos quilombos. As referências apresentadas abaixo nos dão um norteamento da perspectiva que se tinha sobre a presença de quilombos entre a região de Turiaçu e Caeté no século dezoito, assim como a preocupação de mapeamento dos mesmos. Este mapeamento foi feito nos seguintes anos: 1766, na região de Ourém, seguindo o rio Guamá; 1771, região do Piriá, rio Piriá; 1790, rio Guamá; 1790-2, retorno a Ourém; 1796, Irituia, seguindo o rio Guamá; 1796, Bragança, seguindo o rio Caeté (GOMES, 2005, p. 56). As datas e regiões vão nos localizando no tempo e no espaço de uma região que abrange os entornos de nossa comunidade pesquisada.

É comum vermos afirmações sobre a ausência da presença negra na Amazônia, mesmo quando procuramos em nossa rica literatura paraense/amazônida, esta presença surge com pouco destaque, mas as pesquisas historiográficas mostram que quilombos existiram em quase todas as regiões do então Grão-Pará, assim como da própria Amazônia, com destaque em nossa região para aqueles encontrados ao longo do Guamá e Caeté, com predominância para Ourém e Bragança, na rota para o Maranhão.

Neste sentido, saber uma Amazônia preponderantemente indígena ou até como um vazio demográfico não é difícil e mergulhar nesta floresta de falácias para trazer à luz um olhar mais perscrutador não tem sido fácil. Por isso, desbravar estas matas e desvelar suas nuances indígenas e, principalmente, africanas tem se tornado um trabalho árduo, no entanto, prazeroso, visto que as descobertas e contribuições sobre o tema tem sido as mais ricas possíveis.

Desde Vicente Salles e Anaíza Virgolino-Henry, desbravadores desta temática, houve novos frutos sendo colhidos e novas sementes germinaram. Vicente Salles em sua obra *Escravidão negra no Grão-Pará*(2004), por exemplo, contesta o modelo agroexportador e monocultor como o determinante na explicação das relações de escravidão no Brasil,

destacando a ação escrava e dos negros e mestiços na Amazônia e do Pará como específica e fundamental para a compreensão mais geral das relações sociais da escravidão no Brasil.

Entender esse processo significa mergulhar nestes rios literários, assim como em nossas raízes e trazer à tona elementos concretos desta miscigenação e de suas imbricações, a partir do elemento negro africano, para o entendimento do surgimento de comunidades quilombolas ou remanescentes de quilombos. Para tanto faz-se mister vislumbrar o papel do entreposto de Turiaçu e o território compreendido pelo mesmo, que segundo as pesquisas de Edna Castro, pertenciam ao Pará e que depois ficou a cargo do Maranhão, mas que continuou sendo importante entrada de negros escravos para o Pará e, a partir de Bragança, distribuídos para a região.

Entre as áreas com maior presença de escravos nos séculos XVIII e XIX no Pará, a Região Bragantina notabilizou-se por representar uma região de fronteiras com a Província do Maranhão, com a entrada de escravos dali provenientes e também pela prosperidade de seus engenhos, de suas lavouras, das minas de ouro e da criação de gado. O negro era mão-de-obra fundamental (CASTRO, 2006, p. 11).

Outro fator importante é a facilidade de entrada clandestina pelos rios, principalmente Gurupi, Turiaçu, Caeté e Guamá.

Bragança desempenhou um papel relevante na formação da sociedade regional. Nela ecoam ainda 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).

A introdução de um contingente maior de mão-de-obra negra se intensificou graças a política pombalina e as plantações de cana-de-açúcar seguiram os cursos dos grandes rios da região. Neste caso, os rios Guamá, que banha nossa região e deságua na bacia amazônica, e o rio Caeté, que nos liga à Bragança e, por conseguinte, no Oceano, foram fundamentais para a introdução de trabalho escravo, assim como de fugas e formações de quilombos.

Dentre as inúmeras “ilhas negras” existentes no Brasil, há a comunidade quilombola do Jacarequara, nome que vem do tupi, jacaré + quarar, ficar ao sol. O próprio nome da comunidade nos dá uma ideia dos contornos do objeto que pretendemos estudar, pois se trata de uma comunidade negra rural, oriunda da presença e permanência de africanos escravizados e seus descendentes, em área marcada, também, pela presença de grupos indígenas, como os Tembé do alto rio Guamá. Trata-se de uma comunidade que se inclui na área mais abrangente de confluência entre o Pará e o Maranhão, onde autores como Edna Castro (2006) identificaram registros acerca de muitos quilombos, (...) sendo bem conhecidos os de Ourém, Turiaçu e Bragança.

1. A COMUNIDADE QUILOMBOLA DO JACAREQUARA EM SANTA LUZIA DO PARÁ

A Comunidade quilombola do Jacarequara localiza-se às margens do rio Guamá, no município de Santa Luzia do Pará, cerca de 20 km da sede Santa Luzia, fronteira com Capitão Poço. O trajeto para a mesma se faz por vicinais de acesso relativamente difícil, quer por Santa Luzia (sede), quer por Capitão Poço, que ainda apresenta a dificuldade da travessia do rio Guamá, atualmente feita por uma canoa que fica à disposição dos que precisam; a outra forma de viajar é de barco, pelo Guamá, até as comunidades mais próximas como Muruteuzinho e Narcisa – comunidades quilombolas –, além das comunidades Lindas Palmeiras e Carrapatinho e, ainda, a sede do município de Ourém. A dificuldade de acesso marca também a distância da comunidade em relação aos equipamentos e serviços do Estado, como os hospitais, escolas e ao saneamento básico, e, por conseguinte, à participação em discussões e mobilização das comunidades negras que passaram pelo processo de reconhecimento como quilombolas.

A comunidade tem, na sua origem e formação, os processos de incursão e fixação de populações negras nas áreas de floresta no contexto da escravidão, apontados por autores como Rosemberg Almeida que, apoiado em pesquisas recentes e nos relatos orais recolhidos entre os moradores, atestou que...

(...) na região às margens do rio Guamá onde está situada a vila de Jacarequara existiam várias fazendas nas quais era comum a existência do trabalho escravo. Além disso, essa região fica muito próxima à zona bragantina e à fronteira com o Maranhão onde também existia uma intensa presença de escravos (ALMEIDA, 2013, p. 7-8).

Segundo Edna Castro (2006), “[n]as terras do alto rio Guamá, alcançando os rios Gurupi, Turiaçu e Caeté, encontravam-se fazendas grandes e médias, e pequenos sítios”. Assim, percebemos que a formação do território se deu na relação dos grupos humanos com os grandes rios que banham a região, cuja economia perpassava pelo que a região oferecia naturalmente, pesca e coleta de frutos. Ainda hoje a comunidade de Jacarequara sobrevive da pesca e da coleta de frutos, assim como da produção de cerâmica, registrando-se, ainda, aqueles que se mantêm com as aposentadorias como trabalhadores rurais.

2. A FESTIVIDADE DE SÃO BRÁS E SUA IMPORTÂNCIA NA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA

As festas de santos se multiplicam por todo o ano por este que é um dos países com maior número de católicos no mundo, o Brasil. Estas festas constituem-se em tradição e marcam e influenciam o modo de vida da comunidade, a partir de seus organizadores. Carmem Izabel Rodrigues (2008) em suas análises sobre as festas populares no Jurunas, retrata a existência de:

Um vasto calendário de festas anuais, organizado por diversas associações dedicadas a um santo protetor, mobiliza um grande número de fiéis e uma soma considerável de recursos materiais e simbólicos, com decoração dos espaços internos e externos da festa, levantação e derrubada do mastro, preparação do arraial com barracas de comidas, bebidas e diversões, música eletrônica e fogos-de-vista (RODRIGUES, 2008, p. 28).

Os momentos mais importantes desses eventos são as procissões realizadas no início ou no fim da festividade, que atravessam os espaços dos diversos bairros, comunicando igrejas e paróquias às casas de fiéis e/ou casas-de-culto que organizam ou participam dessas festividades, alternando reza, canto e dança, ao som de uma banda de músicos, até chegar ao seu destino final. Durante estas procissões se dá o entoamento das ladainhas, na festividade de São Brás, no Jacarequara, a Ladainha² leiga de São Brás é o ápice religioso desta festa, momento de devoção e reafirmação da fé. Após a procissão vem a ladainha e os agradecimentos, seguidos de novos pedidos e confirmações do compromisso entre o promesseiro e o fiel. Em outras comunidades, como a Comunidade Quilombola de Jurussaca, em Tracuateua - PA, na Festa de Todos os Santos, o padre não é figura obrigatória.

A comunidade Jacarequara tem sua festa religiosa católica oficial voltada para Nossa Senhora do Livramento, para a qual se volta a comunidade católica durante os meses de outubro novembro. Mas a festa que movimenta a Comunidade do Jacarequara é a de São Brás, na qual, como citado anteriormente, dispensa-se a presença oficial do Clero e os leigos fazem a festa, a partir de sua fé, suas crenças e seus valores.

A historiografia nos mostra que religião e religiosidade são vistas como expressão cultural de homens e mulheres que em condições específicas se manifestam. Assim, pesquisar a Comunidade de Jacarequara e suas manifestações culturais e religiosas é a oportunidade de

² Ladainhas leigas ou civis são assim chamadas as ladainhas cantadas sem assistência de padres. Em Monsarás, o padre retira-se, o povo reúne-se na igreja e canta ladainhas civis; em Ourém, o vigário é suspenso e o povo reúne-se na igreja e canta ladainhas civis; no Capim, não há padre, o povo canta na igreja ladainhas civis. Enfim, na capital, já houve ladainhas civis (MAUÉS, 1995, 55).

entender um pouco mais estas percepções acerca da formação das mesmas em seus múltiplos aspectos. Concordamos com Ivan Manoel, no artigo “História, religião e religiosidade” (s/d: 19), que define religião como (...) o conjunto de doutrinas e práticas institucionalizadas, cujo objeto e objetivo são fazer a ponte de ligação entre o sagrado e o profano, o caminho de reaproximação entre criatura e criador, o Homem e Deus...

A religiosidade, por seu turno, é a busca do sagrado (...) sem especificar o que seja esse sagrado, tanto como fuga, quanto como explicação para o real vivido, ou ainda mesmo para negociações e entendimentos com a ou as divindades na procura de resoluções de problemas cotidianos”. Práticas não institucionalizadas de manifestação da fé, os contornos da religiosidade são marcados por manifestações sincréticas, que vão além das ortodoxias dominantes.

Heraldo Maués (1995) demonstra como as festas religiosas são marcadas pela fé, pelas crenças e valores de um povo afeito ao sagrado, ao espiritual. Assim, analisaremos a festividade de São Brás a partir dos seus rituais e componentes, mas analisaremos, também, o fortalecimento da identidade quilombola levando em consideração o processo de entendimento das representações ao longo da festa, assim como quanto às tensões que a cercam ao longo de sua preparação e realização.

Analisar a festividade de São Brás a partir da imagem da mesma atrelada à cultura afro, assim como quanto ao fortalecimento da identidade quilombola levando em consideração o processo de entendimento para com essa representação é mergulhar em nossas raízes africanas e procurar em nossas reminiscências as remanescências que faltam para preencher esta lacuna histórica de nossas origens, de nossa formação cultural, mas, principalmente, humana.

3. A FAMÍLIA BRÁS

Para Le Goff (2003), a memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos, em primeiro lugar, a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou formações passadas, ou que ele representa como passadas. Levando essas informações em consideração, acredita-se que a festividade é de fundamental importância para o fortalecimento cultural da comunidade, pois a mesma nos dá diversas vertentes deste fortalecimento, assim como temas para investigações, leituras e análises.

Assim, as lembranças da festa dedicada a São Brás estão diretamente ligadas à família Brás, que teve sua primeira manifestação de fé em uma promessa feita pelo sr. Manoel Brás

Correia dos Santos, quando o mesmo ainda morava próximo à comunidade quilombola do Narcisa, em Capitão Poço. Com a transferência da família para o Jacarequara, a festa também foi transferida, juntamente com a estátua do santo, patrimônio religioso e portador das atenções de fé da família. Com a morte deste patriarca, a festividade correu o risco de acabar, por conta de divergências religiosas entre os filhos, pois uma das filhas passou ao Protestantismo e queria se desfazer da estátua do santo, o que não foi permitido pelo “seu” Jacinto Correia dos Santos, Jacinto Brás, que passou a manter o legado/compromisso do pai e, por conseguinte, a festa de São Brás.

Segundo Seu Jacinto Brás, no início as terras não tinham escritura e os colonos realizavam mutirão para fazer roça, para plantar, para colher, depois comemoravam tudo com festas comunitárias. Assim, a festa de São Brás está ligada a esta vida comunitária marcada pelo tempo da natureza, o tempo cíclico do plantar e do colher, do festejar o plantio e a colheita.

Seu Jacinto Brás já fazia a festa há uns 25 (vinte e cinco) anos, começou após o falecimento de seu pai, Manoel Brás, ocasião em que sua irmã mudou de religião e disse que iria jogar o “santo”, estátua, fora. Seu Jacinto tomou a causa do santo e levou adiante a devoção familiar. A festa foi produzida por anos pelo “seu” Jacinto Brás, que não dando mais conta de conduzi-la, passou-a para seu filho Duca Brás que já a mantém a uns 12 (doze) anos, inclusive nos tempos atuais. Mas o tempo e as formas de manifestações e relações familiares e de compadrio, assim como a própria relação de mordomagem³, vêm mudando ao longo do tempo e com a introdução cada vez mais forte da festa de aparelhagem, a religiosidade vem perdendo força e os fiéis e mordomos tomando posicionamento quanto ao futuro da festividade.

Nestas relações de poder desenvolvidas durante a preparação e o decorrer da festividade, percebemos as tensões⁴ que a estão fragilizando. O sr. Prisco⁴, como é comumente conhecido, tem na religiosidade sua mais forte convicção. E por conta da mesma tece vários comentários sobre como era a estividade e como está agora. Lembra da força da religiosidade de São Benedito e dos ouremenses que vêm esmolar na vila e na região, fortalecendo a crença ao santo coisa que, segundo ele, não vem acontecendo com a festividade e com o culto a São Brás. Era mordomo, mas abandonou por não aceitar os rumos da Coordenação, quando o “tio Brás” faleceu a tradição ficou na família com o Duca Brás. “Os mordomos estão se afastando,

³ A MORDOMAGEM são os membros organizadores da festividade.

⁴ Alexandre dos Reis, 58 anos, morador da Vila Jacarequara, ex-mordomo da festividade de São Brás. Católico fervoroso e devoto do santo. Entrevista feita em 05 de janeiro de 2014.

a última festa foi muito fraca. O ‘tio Brás’ (Jacinto Correa Brás) foi embora, mora em São Miguel do Guamá. Minha esposa é a atual presidente, o meu filho ainda é mordomo (Edir Silva Reis). A imagem fica na casa do Duca Brás.”

O depoimento do sr. Prisco mostra o desentrosamento entre a família Brás e a comunidade, visto que muitos ajudam mas o interesse aparentemente não é mais o mesmo. O santo vai perdendo espaço para a festa de aparelhagem e para os novos gostos da juventude, que não perpassam pelo compromisso com os aspectos da religiosidade. A maioria está mais preocupada com a festa de aparelhagem do que com a manutenção da ladainha e do culto ao santo protetor dos males da garganta.

4. A FESTIVIDADE

Considerando a representação cultural, defendida por autores como Peter Burke, Marc Bloch, Eric Hobsbawn, entre outros, ao acompanharmos a festividade não nos restringimos apenas à Ladainha mas às diversas facetas da Festividade, a saber: a matança, a mordomagem, a comilança, a procissão, a ladainha em latim e a festa de aparelhagem.⁵

O dia dedicado a São Brás no calendário litúrgico católico é dia 03 de fevereiro, mas a comunidade decidiu que a festividade seria comemorada no dia 03 quando esta data coincidissem com um sábado ou sempre no sábado seguinte ao dia 03 (três) de fevereiro, para melhor organização e participação da mesma. A organização começa um ano antes, considerando o resultado da festa anterior e sabendo-se o que já se teria para o ano seguinte. Assim, o presidente escolhido em sorteio entre os mordomos fica na responsabilidade de organizar o andamento da mesma, mas o que se percebe é que os envolvidos com a festividade começam a organizá-la a partir de janeiro, o que deixa pouco tempo para os preparativos.

A Matança começa na madrugada, sempre com a alegria marcante de nosso povo e se estende por toda a manhã, com muito folguedo e a algazarra da meninada que se diverte dos

⁵ A festividade se inicia pela MATANÇA, que é o ato de abater os animais, feita, geralmente, pelos homens, estes animais doados pelos mordomos ou por algum promesseiro serão servidos na COMILANÇA.

A MATANÇA começa na madrugada que antecede a festividade e vai manhã adentro, quando as mulheres assumem o preparo dos pratos que serão servidos no jantar, após a ladainha de São Braz.

A MORDOMAGEM são os membros da festividade, que logo após a ladainha podem ser escolhidos para serem JUÍZES ou PRESIDENTE da festividade do ano seguinte.

A PROCISSÃO E A LADAINHA são o auge religioso da festividade e dá-se no horário das 06 da tarde, logo após a ladainha é feito o sorteio entre os MORDOMOS para a escolha do próximo Presidente, que ficará à frente dos preparos da festividade para o ano seguinte.

A COMILANÇA é o jantar que é servido indiscriminadamente a todos os presentes, encerrando assim a parte religiosa da festividade.

quintais para o banho no Guamá. Durante o dia o canoeiro não tem sossego, carregando as famílias e promesseiros que vem pra festividade. Comitivas chegam de toda a região e com o Torneio de Futebol, no campinho à beira do rio, a população aumenta e as expectativas também. Enquanto isso, a aparelhagem está “passando o som” e as mulheres estão imbuídas do preparo do jantar. As 06:00h, terminado o Torneio de Futebol, todos correm a tomar banho de rio e se preparam para o momento mais espiritual da Festa, a Procissão e a Ladainha. Os promesseiros e comitiva vão para a casa dos Brás de onde em Procissão e puxados pelo rezador, tendo à frente o andor com São Brás entoam a Ladainha de Todos os Santos.

5. FINANÇAS, LEGADOS E CARIDADE

A festividade requer uma grande logística, para poder agradar a todos os presentes: fiéis, promesseiros, mordomos e demais participantes, mas principalmente deve dar aos mordomos e comunitários a certeza de que as promessas pagas em doações estão sendo empregadas no bem-estar de todos e, por conseguinte, do santo. Nas muitas festas de santos que pudemos pesquisar fica lícito que o sucesso das festividades advém da organização das mesmas, algumas tão grandiosas na fé e nas caridades (doações) que viraram casos de justiça, como a Marujada de São Benedito de Bragança⁶.

Welber Carlos Andrade da Silva, em artigo sobre o tema, discorrendo sobre a irmandade do Santíssimo Sacramento da Vila de Santo Antônio do Recife, dá-nos uma das muitas amostras destas organizações, mostrando que:

As irmandades possuíam uma organização complexa. Bem estruturadas, captavam seus recursos a partir do pagamento das “entradas”, esmolas, legados, serviços paroquiais como sepultamentos, batismo e casamento, como também advinham dos aluguéis de seus imóveis. O dinheiro recolhido deveria arcar com as despesas de assistencialismo, missas, sepultamentos, festividades e suprimentos para a igreja. (SILVA, 2012, p. 245).

O mordomo é o responsável pelo recolhimento das esmolas na região, portanto quanto maior o número de mordomos maior as doações recebidas. Nos últimos anos os mordomos tem perdido espaço nesses afazeres dentro da festividade de São Brás no Jacarequara.

A festividade de São Brás traz uma parte desta organização, os Mordomos, mas eles, pelo que percebemos, não se engajam tanto o quanto deveriam ou poderiam na organização da

⁶ Quanto à Festa da Marujada de São Benedito, em Bragança ver: SILVA, Dário Benedito Nonato Rodrigues. Os Donos de São Benedito: convenções e rebeldias na luta entre o catolicismo tradicional e devocional na cultura de Bragança, século XX. 2006. 202f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.

festividade, mesmo quando estão desempenhando o papel de presidentes da festa, isto mostra que não há uma forte organização, apesar da proporção que a festividade vem ganhando nos últimos 10 (dez) anos. Não se percebe uma organização do acompanhamento de quantos mordomos a festividade teria hoje e se os mesmos participam ou colaboram de alguma forma.

6. A LADAINHA

A Ladainha é um gênero discursivo que marca a estratificação social tanto na vida social/comunitária, como, e principalmente, no Martirólogo da Igreja Católica Apostólica Romana. A ladainha de Todos os Santos (em latim, *Litania Sanctorum*) é uma oração da Igreja Católica e uma invocação ao Deus Trino, pedido de intercessão à Virgem Maria, aos Anjos e a todos os mártires e santos mais importantes da Cristandade. É mais proeminentemente cantada durante a Vigília Pascal e nas celebrações do Sacramento do Batismo e na liturgia das Ordens Sacras. Os nomes dos Santos invocadas aparecem no Martirólogo da Igreja.

Em nossas pesquisas pudemos acompanhar inúmeras vezes a Festa de São Brás e, por conseguinte, a Ladainha que, entoada em latim caboclo, vem fazendo a sintonia do religioso oficial com o religioso popular no decorrer da festa. A ladainha é o ápice religioso da festividade, hora de êxtase por conta dos fiéis que devotam sua fé à São Brás.

Em entrevista com comunitários ou rezadores fica claro o papel, a importância e o poder do rezador. Em Jacarequara “seu” Bibi sempre foi recebido com grande expectativa e alegria ao longo do anos, mas infelizmente deixou-nos acerca de dois anos e aí percebemos o quão grande, mas ao mesmo tempo tão frágil é esta manifestação do religioso popular, pois as novas gerações não possuem essa percepção religiosa de mundo, por estarem sendo introduzidos a um mundo com outras acepções de cultura e religiosidade.

Seu Juquinha, em sua simplicidade vai desfiando em sons guturais, a ladainha de São Brás, que segundo ele mesmo, é a ladainha de Todos os Santos mas “dependendo de onde vamos rezar mudamos o oferecimento. Por aqui havia outra festa mas o dono do santo foi embora e a reza acabou. Agora só tem essa no Jacarequara e a de São Benedito”.

A professora Carmelina Reis, hoje aposentada, relata-nos que em uma das vezes que “seu” Mimi não pôde vir, ela, como mordoma, “se atreveu” a puxar a ladainha, o que não foi muito bem aceito, pois, segundo ela, os fiéis e participantes preferem o cantar gutural dos rezadores tradicionais.

Para o ancião da família Brás, “seu” Jacinto Correia dos Santos, Jacinto Brás, a mordomagem está fraca, em 2013 apenas 13 (treze) participaram efetivamente da organização e comemorações. Seu pai, Manoel Brás Correia dos Santos, começou a festa com uma promessa a São Brás, o santo protetor da garganta, e aí já viu “se não cumprisse a promessa já viu, pois o carequinha é forte” (Jacinto Brás, entrevista em 10 de janeiro de 2014). Segundo Alba Zaluar (1983) a ajuda dos santos era invocada para todos os acontecimentos em que existissem elementos de incerteza e que escapassem ao controle humano.

Para uma população ribeirinha, cujo principal alimento é o peixe, que traz consigo o perigo das espinhas presentes abundantemente em peixes como a traíra, farta tanto na região quanto na quantidade de espinhas em sua carne, um santo protetor da garganta viria bem a calhar.

Segundo o mesmo a festa hoje está fraca, “hoje o santo não ganha quase nada, poucos acreditam. Antes ganhavam porco, peru, galinha... hoje tá diferente, todo mundo tem dinheiro. Para seu Jacinto a ladainha é reza de caboclo, reza antiga, dum tempo prá cá quem puxa é o seu Juquinha, o sr. Mimi cachimbo faleceu. Os rezadores sabem ‘de cabeça’. A Carmelina sabe mas ela prefere a reza de caboco mesmo” assim como todos os outros fiéis e comunitários que acompanham a festividade.

Hoje, a ladainha é puxada por “seu” Juquinha, Manoel de Souza Ribeirinho, de 68 anos e que puxa ladainhas desde os doze anos. Reza a ladainha para muitos santos: São Brás, São Benedito, Sagrado Coração de Jesus, etc. a Ladainha é a mesma, segundo “seu” Juquinha, as mudanças estão no “oferecimento”.

Para a Festa de São Brás, na Comunidade Quilombola de Jacarequara, em Santa Luzia do Pará, “seu” Juquinha reza a ladainha há uns doze anos Aprendeu com “mestre” Mimi, já falecido. Há outros rezadores; o Genésio, o Romualdo, o Jacaré, que são novos e que pretendem dar continuidade a esta manifestação de fé.

Abaixo, segue fragmento da ladainha de São Brás, rezada por seu Juquinha, morador do Engenho, no município de Ourém, e rezador renomado em toda a região, em entrevista concedida em 10 de janeiro de 2014.

.....
 “deo mi nem todo domiine

Divano e de continuum

Glória ao pai e do filho e ... do esp’rito saantoo

Se com deo do princípio e se com se:em:pre

Que de século e seculorum amém!

Qui i eleysson, cristi temerosum
Mater dee dio, misererenobis
Filio reden:en:tor no:os de:e:us, misererenobis
Esp'ritos saantos Deeus, santo Esp'ritos saantos Deeus
.....

Este é um pequeno trecho da ladainha entoada na festividade de São Brás, segundo seu Juquinha é uma das muitas versões conhecidas no Nordeste paraense, com presença em festividades de Vizeu, Ourém, Tracuateua, Bragança e Quatipuru, seu Juquinha reza versões da ladainha em latim popular em várias manifestações religiosas. O mais notável nestas representações é perceber a força da tradição oral, de uma ladainha que se mantém no latim popular por séculos e que, às vezes, vem mesclada pelo português popular, mas sem se afastar das raízes latinas.

E assim a comunidade vai construindo o seu referencial religioso, marcadamente popular eivado de fé, marcados pelos calos nas mãos de quem não trata apenas com o rosário mas, principalmente, na labuta com a natureza, respeitando seu tempo cíclico e se beneficiando do que ela oferece para a auto subsistência dos comunitários, mantendo tradições que os fortalecem como os mutirões e as rezas, como a de São Brás, os encontros familiares durante esses eventos são importantíssimos para fortalecer os vínculos e a autoafirmação de uma comunidade remanescente de quilombo.

A titulação das terras de remanescentes de quilombos em Santa Luzia do Pará foi uma grande vitória, as mudanças obtidas a partir delas devem ser conhecidas e reconhecidas, devem se transformar em políticas públicas de valorização destes povos num contexto que definitivamente tire da invisibilidade estas comunidades para que ocupem de fato e de direito o seu verdadeiro lugar na história e sabemos que até lá haverá muitas batalhas a se vencer.

CONCLUSÃO

Entender esses discursos de fé e identidade nas manifestações comunitárias ou no tempo da festividade de São Brás é transcender nossa ideia de tempo e modernidade, pois o tempo cíclico, da natureza tem muito a nos ensinar. Para tanto, buscamos nas obras lidas o arcabouço teórico necessário para esta produção, mas a principal aprendizagem é a pesquisa no campo, o convívio com aqueles que fazem a vida, aparentemente singular, se apresentar densa, complexa e, principalmente, mostrar seus valores na luta pelo autorreconhecimento e se fortalecer enquanto remanescentes, seja nos trabalhos coletivos, seja nas festas religiosas

ou nos encontros familiares que acontecem dentro destes momentos ou em outros que façam parte da luta e da lida destes comunitários do Jacarequara.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rosemberg Ribeiro de, In: **Escravidão, resistência e a formação de quilombos na Amazônia: Jacarequara em Pauta**. ANPUH: XXVII Simpósio Nacional de História. 2013.

ARRUTI, José Maurício Andion. **A emergência dos “remanescentes”:** notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. In: *Mana*, v.3, n. 2, p.7-38, São Paulo, 1997.

BEZERRA NETO, José Maia. **Escravidão negra na Amazônia (Sécs. XVII-XIX)** / José Maia Bezerra Neto. – Belém: Paka-Tatu, 2001.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros curriculares nacionais: pluralidade cultural**/ Secretaria de Educação Fundamental. – Brasília: MEC/SEF, 1997. 164p.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 4ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

_____. **Os usos sociais da ciência; por uma sociologia clínica do campo científico**. Tradução Denice Barbara Catani. São Paulo: Editora da Unesp, 2004.

BURKE, Peter. **Testemunha Ocular, História e imagem**. Ed. EDUSC. O que é história cultural? / Peter Burke; tradução: Sergio Goes de Paula. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed. 2005.

CARNEIRO, Moaci Alves. / Carneiro, Maria do Socorro Santos Uchôa. **Brasil Plural / O cidadão negro e o índio como protagonistas de nossa História**. / 4º ano / Ensino Fundamental: 1ª Ed: Brasília, DF, ABC Cultural/ 2012.

CASTRO, Edna Maria Ramos de. **Escravos e senhores de Bragança (Documentos históricos do século XIX, Região Bragantina, Pará)** / Edna Maria Ramos de Castro (organização). _Belém: NAEA, 2006.

CASTRO, Maurício Barros de. **História e Cultura Africana e Afro-brasileira na Escola** / Maurício Barros de Castro – [et al.]; Maria Alice Rezende Gonçalves, Ana Paula Alves Ribeiro (organizadores). – Rio de Janeiro; Outras Letras, 2012.

Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará. **Raça Negra: a luta pela liberdade** / Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará; org.: Nilma Bentes, Zélia Amador. – 3 ed. rev. e amp. – Belém: FCPTN, 2004.

COELHO, Wilma de Nazaré Baía. **A questão racial na escola: um estudo sobre as representações dos agentes da escola sobre os conteúdos etnicoculturais** / Wilma de Nazaré Baía Coelho. – Belém: Unama, 2010.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. **Pés que andam, pés que dançam: memória, identidade e região cultural na esmolação e marujada de São Benedito em Bragança(PA)** / José Guilherme dos Santos Fernandes. – Belém: EDUEPA, 2011.

FOUCAULT, Michel, 1926-1984. 7. ed. **A arqueologia do saber**/Michel Foucault; tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, -7ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GEERTZ, Clifford. “**O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa**”. In: O saber local; novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GOMES, Flavio dos Santos. **A Hidra e os Pântanos: Quilombos e Mocambos no Brasil (sécs. XVII-XIX)**. Campinas, SP; 1997 (Tese de Doutorado).

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão. 5ª Ed. – Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2003.

MANOEL, Ivan Ap. Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, no. 1 – **Dossiê Identidades Religiosas e História**. Detº de História- FHDSS – Unesp, Campus de Franca.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, Pajés, Santos e Festas. Catolicismo popular e controle eclesiástico**. Belém: Ed. Cejup, 1995.

_____. **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião**. *Estudos Avançados*, v.19, n.53, p. São Paulo, 2005.

MURRAY, Charles. **As festas populares como objeto de memória. MEMÓRIA, PATRIMÔNIO E IDENTIDADE**. TV ESCOLA. BOLETIM 04. ABRIL 2005.

SALLES, Vicente, 1931 – **O negro na formação da sociedade paraense**. Textos reunidos/Vicente Salles. – Belém: Paka-Tatu, 2004.

_____. **O Negro no Pará: sob o regime da escravidão** / Vicente Salles. – 2ª ed. – Brasília: Ministério da Cultura; Belém: Secretaria de Estado de Cultura; Fundação Cultural do Pará “Tancredo Neves”, 1998, p. 342.

SCHMITT, Alessandra, Maria Cecília Manzoli Turatti, Maria Celina Pereira de Carvalho. **Atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas**. *Ambiente & Sociedade* - Ano V – nº 10 - 1o Semestre de 2002.

SILVA, Welber Carlos Andrade da. **Finanças, legados e caridade na irmandade do santíssimo sacramento do Recife (1791-1822)** PARALELLUS, Recife, Ano 3, n. 6, jul./dez. 2012, p. 241-252. ISSN: 2178-8162.

COMUNIDADE QUILOMBOLA DO TIPITINGA: ORGANIZAÇÃO, IDENTIDADE E DIREITO À TERRA

Antonio Edson Farias¹
Arivaldo Silva de Araújo²

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo discutir a organização da comunidade quilombola do Tipitinga e o acesso à terra desse grupo a partir da fundação da Associação de Moradores. Tipitinga está localizada no Município de Santa Luzia do Pará no nordeste paraense. Foi tradicionalmente ocupada pela família Vitorino Ramos desde meados do século XIX. A luta organizada pela conquista do título único e coletivo iniciou-se no ano de 2005 através da criação da associação denominada Associação de Moradores Quilombo do Tipitinga. Foram 03 anos de persistência, enfrentando a burocracia, até que no ano de 2008 foi lhes concedido o título almejado, garantindo o direito ressaltado na Constituição Federal, oficializando o direito à terra daqueles moradores. Nesse sentido, a legislação brasileira que trata dos interesses dos quilombolas é muito lenta, de modo que retarda a legitimidade da identidade étnica e cultural dos remanescentes quilombolas, já que para ser dito como tal precisa do aval governamental.

Palavras-chave: Organização. Identidade. Direito. Terra. Quilombolas.

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo discutir la organización de la comunidad quilombola del Tipitinga y el acceso a la tierra de ese grupo a partir de la fundación de la Asociación de Vecinos. Tipitinga, está ubicada en el Municipio de Santa Luzia do Pará en el nordeste paraense. Fue tradicionalmente ocupado por la familia Vitorino Ramos desde mediados del siglo XIX. La lucha organizada por la conquista del título único y colectivo se inició en el año 2005 a través de la creación de la asociación denominada Asociación de Vecinos Quilombo del Tipitinga. Fueron tres años de persistencia, enfrentándose a la burocracia, hasta que en el año 2008 se les concedió el título deseado, garantizando el derecho ressaltado en la Constitución Federal, oficializando el derecho a la tierra de aquellos moradores. En ese sentido, la legislación brasileña que trata de los intereses de los quilombolas es muy lenta, de modo que retarda la legitimidad de la identidad étnica y cultural de los remanentes quilombolas, ya que para ser dicho como tal precisa del aval gubernamental.

Palabras clave: Organización. Identidad. Derecho. Tierra. Cimarrones.

INTRODUÇÃO

A Comunidade de Remanescentes Quilombolas do Tipitinga foi o campo de pesquisa deste trabalho. A escolha desse tema deu-se em virtude de no Município de Santa Luzia do Pará ter comunidades remanescentes quilombolas e que desde 2005 vem procurando se organizar em entidades coletivas em busca da auto definição como quilombolas e demarcação

¹ Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia (UFPA, 2017); edsonfarias13@gmail.com

² Historiador, Especialista em Atendimento Educacional Especializado (AEE), (UFPA, 2013); arisilva75@gmail.com

territorial. Tipitinga, por sua vez, fundou a Associação de Moradores Remanescentes de Quilombo do Tipitinga - AMORQUIT, uma associação que possibilitou conquistar o título definitivo da terra coletiva com mais de seiscentos hectares. Essa comunidade situa-se entre os rios Curi e Caeté, fazendo fronteira com Bragança no nordeste do Estado do Pará.

O título único e coletivo que essa comunidade conquistou em 2008 sustenta seus direitos adquiridos na Constituição Federal de 1988, além disso garante seus valores como herdeiros da terra habitada pelos seus ancestrais. Direitos que por séculos foram negados pelo Estado, haja vista que esses direitos constitucionais que contemplam as comunidades remanescentes quilombolas somente foram alocados na legislação brasileira de 1988 com empenho dos movimentos em prol da causa negra. Tipitinga teve seu título coletivo contemplado somente com um terço da área demarcada inicialmente. Concordamos com Souza (2009) acerca d'os remanescentes quilombolas contemporâneos [...] se organizaram com o intuito de garantir melhorias e se enquadrar frente às políticas de governo instituídas pelo Estado.

A comunidade pesquisada teve seus primeiros habitantes em meados do século XIX. Pessoas oriundas do vilarejo de Calabouço distrito de Bragança/PA. Com todas as dificuldades de locomoção, o rio Caeté foi por décadas uma das possibilidades de deslocamento de um local para outro. Seus primeiros moradores foi à família Vitorino Ramos, e que desde então começou sua estruturação nesse território. Essa família cresceu e formou a comunidade do Tipitinga, tendo na luta pela titularidade da terra coletiva seu principal desafio dos últimos anos. Aliado a projetos que seu Severino Ramos com demais membros da comunidade procuraram adquirir após a fundação da associação.

Nesse sentido, objetivamos entender as formas de organização da comunidade do Tipitinga após a fundação da associação estabelecida no ano de 2005, inclusive com o apoio do Centro de Defesa dos Negros no Pará - CEDENPA, para organizar-se e galgar o conceito de identidade quilombola e readquirir as terras por eles antes ocupadas, pois encontram-se nas mãos de um grande proprietário agropecuarista dessa região. A fundação da AMORQUIT possibilitou a conquista de parte da área da família Vitorino Ramos, mas grande parte ficou isolada por cercas de arame, onde o Estado não cumpriu seu dever de desapropriá-las. Dessa forma, o Estado, como sempre, suprime direitos dos negros no Brasil, mesmo esses se adequando às normas da legislação.

Nessas vozes, percebem-se as mudanças de comportamento dos mesmos ao longo de suas vivências, assim como as características sociais existentes e/ou construídas ao longo dos anos. Nesse sentido, os trabalhos de Rosa Acevedo (2004), Edna Castro (2006), Flávio

Gomes (2005), Vicente Salles (1931), entre outros, servirão como suporte para a discussão historiográfica deste capítulo. Do mesmo modo foi indispensável a utilização de entrevistas com moradores dessa comunidade. Com essas ferramentas entende-se que a presença do negro nessa região aconteceu de maneira expressiva. As margens dos rios Caeté/Curi serviram como refúgio para a família Vitorino Ramos, onde desenvolveram suas práticas culturais na agricultura, com o plantio de roças, no artesanato, com a confecção de utensílios, nas relações comerciais, com o intercâmbio com Bragança ou mesmo entre os próprios moradores.

Buscamos compreender o entendimento que os moradores do Tipitinga têm sobre a relação entre terra e identidade, visto que nem todos os habitantes compreendem o termo quilombola. Talvez pelo fato de não fazerem parte dos movimentos e direcionamentos das projeções almejadas pela comunidade.

Como a educação é fundamental para uma sociedade, analisamos a legislação que fundamenta e prioriza a História da África e dos africanos nos currículos escolares brasileiros. Entre essas leis mostra-se a LDB 1996, Lei nº 10639/2003, Leis municipais 003/004/2009. A legislação educacional fundamenta a obrigatoriedade desses ensinamentos nas escolas brasileiras. Discute-se, também, a terra como herança e direito constitucional dos remanescentes quilombolas, mesmo que somente após mais de cem anos da abolição da escravidão foi que movimentos de negros organizados conseguiram constitucionalmente seus direitos pela posse da terra quilombola (SOUZA, 2009). Mesmo com o direito à terra, percebe-se que os quilombolas devem aliar-se a formalização de entidades representativas e a outros grupos com mais experiências sobre o assunto quilombola, inclusive, as ONG'S que os representam, pois somente se autodeclarar pertencente a esse grupo étnico não é suficiente para serem vistos como tais. Nem mesmo a herança e o pertencimento da terra a esses habitantes tradicionais são fundamentais para o Estado.

Portanto, a luta pelo território do Tipitinga, deu-se a partir do momento em que a comunidade organizou-se coletivamente através da associação no ano de 2005. A partir daí, como mostra os documentos da AMORQUIT, foi oficializada a identidade étnica da família Vitorino Ramos. Nesse sentido, Souza (2012) mostra que as comunidades remanescentes quilombolas nos últimos anos “são pauta de debates”, visto que esse número crescente torna-se perceptível ao analisar as demandas regionais de comunidades requerendo suas titularidades.

A ORIGEM DO TIPITINGA

Tipitinga, que na língua Tupi significa água barrenta, começou a ser povoada pela família Vitorino Ramos, por volta de 1850. Em entrevista realizada com o senhor Severino Pinheiro Ramos³ em 21 de janeiro de 2014, esse natural da comunidade remanescente quilombola do Tipitinga e tataraneto da primeira moradora, conta que “os primeiros moradores que aqui chegaram eram escravos fugidos das fazendas e dos senhores de engenho⁴, assim dizia a minha bisavó lembrando a minha tataravó dona Silvana, de esposo não conhecido”. Severino Pinheiro Ramos segue afirmando: “minha tataravó Silvana, junto com outras pessoas foram os primeiros moradores negros a habitar estas terras há mais de 100 anos”. Essas terras que o senhor Severino refere-se localizam-se nas margens dos rios Curi e Caeté, na região bragantina, no nordeste do estado do Pará.

Com a perseguição sobre os quilombolas⁵ nas palavras de Flávio Gomes, “quilombolas continuavam com a mesma estratégia, migravam constantemente marcando suas próprias fronteiras” (GOMES, 2005, p. 23), com esse deslocamento formavam-se novos quilombos, inclusive nas margens dos igarapés, como é o caso do Tipitinga, que fica no encruzo dos rios Curi e Caeté. Essa migração foi compreendida como resistência ao regime escravocrata desde o período colonial brasileiro. Foi, portanto, durante os séculos, XVIII e XIX que se formou grande parte dos quilombos no atual estado do Pará. Ao fugir para esses quilombos conhecidos também por mocambos, os escravos objetivavam conquistar sua autonomia, sua liberdade e sua organização. Essa organização quase sempre se dava com a junção de índios e ex-escravos fugidos para longe dos engenhos ou fazendas. Com esse mesmo posicionamento a historiadora Souza (2012, p. 65), analisando a ocupação na região do Turiaçu entre Pará e Maranhão diz que: “Nas primeiras décadas do século XIX os registros da presença de escravos negros na fronteira tornaram-se frequentes, assim como as notícias de negros fugitivos e amocambados na região”. Para Souza (2012) “Essa fronteira foi marcada por [...] lutas, alianças e conflitos” (2012, p. 65). Nesse mesmo segmento, Gomes (2005) observa que antes do século XIX já havia negros pela vasta Amazônia.

A população escrava negra e africana nos setecentos estava, de fato, espalhada pela Amazônia. Podia estar nas lavouras – onde trabalhava junto com os índios – ou na

³ Agricultor e um dos que lutam intensamente pelo direito à terra e melhores condições de vida para todos do Tipitinga.

⁴ Local onde os escravizados eram obrigados a trabalhar em condições desumanas.

⁵ Pessoas que se auto-declaram como descendentes afro-brasileiros e que moram em terras tituladas como remanescente quilombola.

coleta das “drogas”, no transporte das canoas [...] mocambos e quilombos do Grão-Pará não só se espalhavam e cresciam, mas também aperfeiçoavam suas estratégias de defesa e proteção (GOMES, 2005, 50-51).

Segundo o historiador Vicente Salles⁶ (1988, p. 63), “a fuga deve ter sido, no começo, solução bastante difícil e arriscada”, dessa forma o escravo se aventurava, indo abrigar-se, quase sempre, em aldeias indígenas. Assim, fortalece os depoimentos de moradores remanescentes do quilombo do Tipitinga, essa área já titulada e depoimentos de moradores da comunidade vizinha das Três Voltas, essa comunidade que também luta por reconhecimento de descendente quilombola, que nesta região existiam aldeias.

Nos levantamentos de Edna Castro⁷ (2006), a presença das fazendas, engenhos e agricultura na região bragantina crescia. Castro destaca que “Em 1848, a produção agrícola da zona bragantina era a mais expressiva de todo o Estado”. (CASTRO, 2006, p. 35). Além disso, crescia também o índice populacional com a presença do negro. Algumas décadas depois, em 1875, começou a estrada de ferro de Bragança, e por conta disso acontecia também o crescimento populacional e econômico na região bragantina.

A presença inconfundível de afro-descendentes nessas mediações (Bragança) pode ser resultado de navegantes, inclusive do porto de Turiaçu que até 1852 fazia fronteira entre o Pará e Maranhão. Edna Castro afirma que apesar dos estudos não serem conclusivos, há fortes indícios do porto de Turiaçu ter sido usado para o comércio ilegal de escravos. Castro (2006) lembra-nos que a partir do progresso de suas fazendas e engenhos, com fácil acesso ao litoral navegando pelo Caeté, Bragança guardou marcada presença do negro na sua história e na sua cultura”. Porém, Souza (2012) ao analisar os estudos de Flávio Gomes (2006), mostra a intensificação da presença negra nas proximidades do Turiaçu, onde a grande floresta e rios facilitavam a fuga e o esconderijo dos “negros fugitivos”.

Nos conta Edna Castro, averiguando documentações nos cartórios de Bragança com o interesse de colher informações sobre a “história social das relações entre senhores e escravos.”, como muitas informações dão sentido a existência da forte presença de escravos trazidos ou fugidos para essa região litorânea. Para Edna Castro, realizar tal pesquisa seria o ponto de partida para desvendar a procedência dos povoados dos remanescentes quilombolas do nordeste paraense. Com esses levantamentos realizados a partir de 1998, detecta-se na

⁶ Autor de grandes obras como “O Negro no Pará Sob o Regime da Escravidão” e “O Negro na Formação da Sociedade Paraense.

⁷ Doutora em Sociologia e professora na Universidade Federal do Pará. Grandes obras como “Escravos e Senhores de Bragança, 2006.

pesquisa etnográfica⁸, analisando livros do cartório de 1º Ofício de Registro de Imóveis da cidade de Bragança, com o objetivo de conhecer profundamente as situações dos negros que aqui chegaram, e como permaneciam na sociedade escravista. Esses levantamentos cartoriais mostram respostas e possíveis dúvidas sobre a presença e a formação de quilombos remanescentes às margens do rio Caeté.

Com maior presença de escravos nos séculos XVIII e XIX no Pará, a Região Bragantina [...] foi, assim, uma das mais expressivas na economia colonial e na recepção de escravos que entravam pelo porto de Belém ou eram trazidos do Maranhão pelas entradas clandestinas formadas por trilhas que acompanhavam os rios Gurupi, Turiaçu e Caeté (CASTRO, 2006, 11).

Dessa forma, percebe-se que Bragança recebeu em seu território muitas pessoas que desciam para essas terras, forçadas para trabalhar nas fazendas e engenhos. Com isso compreende-se a numerosa presença da população negra na formação da sociedade bragantina. Nesse sentido, Sueny Souza mostra que os trajetos percorridos por Romualdo Seixas em 1808 de Belém em direção ao Rio de Janeiro não era algo fácil, pois saía de Belém pelo rio Guamá, em Ourém seguia por terra para o Tentugal, local onde pegava canoa e descia pelo rio Caeté até Bragança, de onde certamente seguia pelo Atlântico (SOUZA, 2012).

A FAMÍLIA VITORINO RAMOS E AS FORMAS DE COMERCIALIZAÇÃO

Para a compreensão da genealogia da comunidade do Tipitinga, em relatório datado do dia 25 de janeiro de 2009, produzido pela então tesoureira da Associação Maria das Dores dos Santos Castro⁹, com o objetivo de documentar dados importantes referente à organização da comunidade, inclusive, sobre seus primeiros moradores. Nesse relatório encontra-se registrado a tataravó Silvana, já mencionada anteriormente. Os bisavós maternos são Crescêncio Antônio Pinheiro e Tereza Maria Pinheiro; os avós paternos são: Antônio Vitorino Ramos e Delfina Pinheiro Ramos. O relatório da comunidade elaborado em 2005, conclui. “Essa é a provável árvore genealógica da família Vitorino Ramos”, que desde o início do povoamento do Tipitinga por volta de 1850 habitam esse território, hoje reconhecida legalmente como Comunidade Quilombola do Tipitinga. “A genealogia é importante para

⁸ Estudo descritivo de um ou mais aspectos sociais e culturais de um povo, grupo social, etc. Atividades de obtenção de dados, pesquisa de campo antropológica.

⁹ Professora pedagoga, atua na educação básica no Município de Santa Luzia do Pará, na Comunidade do Tipitinga.

mostrar a ancianidade do grupo e, em especial, para examinar a hipótese da herança da terra” (ACEVEDO; CASTRO, 2004).

A árvore genealógica oportuniza um conhecimento mais amplo da origem e formação da comunidade, bem como suas vivências e conhecimento das experiências sociais. Do mesmo modo, os parentescos são visivelmente identificados pelo sobrenome dos habitantes existentes na comunidade, onde quase todos são parentes. Isso mostra a serenidade da comunidade em afirmar que foi constituída pela família Vitorino Ramos. Apesar das múltiplas relações matrimoniais os “Ramos” predominam nos sobrenomes das pessoas da comunidade do Tipitinga. A prova disso encontra-se nos livros de ata da fundação da associação, nas atas de formação da diretoria da associação, onde os “Ramos” aparecem com muita frequência.

De acordo com depoimentos dos moradores do Tipitinga, nessa comunidade havia uma casa muito grande, onde moravam os senhores Gilberto Vitorino Ramos, Neco Vitorino Ramos, dona Tomásia Ramos, entre outros. Nessa casa havia vários cômodos, era a “casa grande” local de reunir às famílias, amigos e parentes, na qual se faziam festas ao som de vitrola, cavaquinho, violino e sanfona. Conta o senhor Severino Ramos, que nas festas populares as pessoas para entrar na festa e dançar tinham que obedecer as regras e só poderiam dançar de calça e camisa de mangas compridas, de bermuda e camiseta “nem pensar”.

Essas festividades se davam em casamentos, batizados e aniversários e nas palavras do senhor Severino Ramos observa-se o seguinte trecho: “Naquela época as festas desta comunidade eram de fazer gosto. Todo mundo respeitava o chefe¹⁰, e quem se metesse a “besta” ficava no tronco até amanhecer. Essa oralidade mostra que os grupos humanos em sua construção não seguem uma linha reta, ou seja, não se formam de maneira mecânica ou linear, mas estão em constante mudança. Para Castro e Acevedo (2004) o passado encontra-se na memória oral que ajuda a verificar como ele se constituiu e tece relações com o presente.

Os quilombolas do Tipitinga mantêm tradicionalmente seu sustento por meio da pesca artesanal e coleta de frutos, como o açaí. Além disso, antigamente a malva predominou como a maior produção agrícola, mas o que mantém até a atualidade são a mandioca, milho e o feijão; Segundo Rosa Acevedo e Edna Castro. “A agricultura permite-lhes obter a subsistência e a estabelecer relações econômicas sociais e políticas com a cidade, o Estado e outros grupos sociais” (ACEVEDO; CASTRO, 2004, p.43). Essas relações comerciais existiam desde a fundação da comunidade do Tipitinga, pois anteriormente por volta do fim do século XIX, e

¹⁰ Uma espécie de líder comunitário.

toda metade do século XX, os moradores dessa região desciam para Bragança em canoas pelo rio Caeté carregadas de farinha¹¹, malva, arroz, breu, cipó, paneiro, tipiti e vassoura, essa viagem durava mais ou menos uma semana, como depõem os moradores do Tipitinga.

Paneiro, tipiti e vassoura são utensílios fabricados artesanalmente para as utilidades diárias. Com o cipó titica e timboaçu fabrica-se a vassoura. E com o guarimã, uma espécie de palmeira fina e baixa, fabrica-se com suas talas paneiro, tipiti e abano. O breu é uma espécie de crosta produzida por uma árvore, o mesmo foi utilizado por muito tempo por esses moradores para iluminar suas casas. “Esse povo de hoje em dia não sabe o que é dificuldade. Quando eu era criança meu pai, meu avô e muitas outras pessoas viajavam dias e noites de batelão (canoa), era muito cansativo empurrar o barquinho com vara e remo daqui para Bragança. Na ida era até bom, porque é de descida, mas na vinda subindo o rio era só pra homem mesmo” (VALTER CARLOS DE JESUS RAMOS, 21 de setembro de 2014).

No retorno para casa, voltando de Bragança, as canoas vinham carregadas de açúcar, querosene, sal, cachaça, anzol, camarão, peixe seco, tabaco e outros produtos. Essa comercialização por via aquática no rio Caeté em direção a Bragança durou por mais de um século. Assim contou o senhor Valter, “aqui era isolado e ninguém saía daqui, senão fosse a pé, a cavalo ou por água, esse ramal que o senhor ver aqui na porta chegou aqui no Tipitinga em 1984”. O ramal que o senhor Valter se refere é o Transcaeté, que teve sua alargação para a passagem de veículos na década de 80 do século XX, após a construção da rodovia BR 316. Antes era um caminho estreito feito por caçadores.

A partir da construção da rodovia BR 316 começaram a abertura de estradas vicinais, como exemplo o ramal do Transcaeté, essa estrada de terras liga a BR 316 às comunidades do Trancaeté, Bentos, Três Voltas e Tipitinga, tendo o ramal 16 quilômetros de extensão. Desse modo, os moradores do Tipitinga e adjacências tiveram possibilidade de fazer outras rotas, mesmo de início a cavalo, burro e jumento, em direção a BR 316, para pegar o pau de arara, uma espécie de caminhão coberto de lona. Dessa maneira, levavam seus produtos agrícolas para a vila de Santa Luzia à época¹², e as cidades de Capanema e Ourém para serem comercializados. No início da década de 80, século XX, com a ampliação da estrada vicinal do Transcaeté e a frequente entrada de veículos, o transporte que antes era feito de canoa para Bragança, passou a ser de caminhonete, caminhão e carro para Capanema, Santa Luzia e

¹¹ Derivado da mandioca.

¹² A vila de Santa Luzia foi um vilarejo que por muito tempo pertenceu ao Município de Ourém. Mas por ter se tornado um distrito crescente em 1991 através de plebiscito tornou-se independente e passou a ser cidade de Santa Luzia do Pará.

Ourém. Essas cidades encontram-se interligadas territorialmente e fazem parte da região nordeste do estado do Pará.

Na época da ocupação do Tipitinga, por volta de 1850, com a chegada dos primeiros moradores, esse território era devoluto, ou seja, terras desocupadas pertencentes à União. Logo, por conta dessa situação, o crescimento da família Vitorino Ramos e a chegada de outras famílias, a área ocupada tornava-se cada vez maior. A família Vitorino Ramos delimitou uma grande área para se trabalhar no cultivo agrícola (roça), com o plantio de malva, maniva, arroz, milho, entre outros, como melancia, jerimum, maxixe e macaxeira. Como relata Acevedo e Castro (2004) O trabalho em suas formas variadas é fundamental para a construção do vínculo social, a formação da identidade e a da cultura do grupo, a comunicação entre gerações, entre sexos e entre famílias extensas.

A AGRICULTURA, A COLETIVIDADE E A LUTA PELA TERRA.

Essa comunidade organiza-se em várias atividades comunitárias em seu dia a dia, como a formação de mutirão, forma de trabalho coletivo muito comum em comunidades familiares, nos trabalhos de plantio e colheita, os mutirões são bastante conhecidos, cada família tem o dia escolhido para fazer suas diversas atividades, como construção de casas, roçagem, plantio de sementes, plantio de maniva, capina da roça, colheita de arroz, colheita do milho, colocar mandioca na água, roçar o campo de futebol, fazer farinha, entre outras atividades da associação. Esse mutirão ou trabalho coletivo permite que as pessoas permaneçam de maneira organizada na conjuntura local, pois se tem organização certamente os comunitários se fortalecem dentro da comunidade em suas produções agricultáveis, assim como a organização social.

O grupo étnico retira da terra não somente a produção necessária para seu sustento, mas também as histórias referentes à ocupação singular do território. Por isso sua permanência ali por várias gerações muitas vezes contraria a lógica da propriedade privada e sustenta-se na idéia de herança, herdeiros, direitos e uso em comum da própria terra (CASTRO; ACEVEDO, 2004, 38).

As gerações dessas famílias habitaram a comunidade do Tipitinga, retirando seu sustento da própria terra ocupada e mantendo suas tradições, que se dão no modo de plantar, colher e os cuidados com a vegetação frutífera ou não, como percebemos na preservação e permanência da reserva de matas das margens dos rios Curi e Caeté. Essas reservas protegidas significam respeito com a natureza e visão de futuro. Pois, na oralidade local repentinamente

se ouve, “essa terra é para nossos filhos,” [...] “se derrubar tudo, ficaremos sem o açaí,” [...] “quando derruba a beira do rio, o rio se acaba”¹³. Essas e muitas outras preocupações os moradores do Tipitinga têm para que esse território sempre tenha espaço onde os moradores possam cultivar seus plantios para tirar seu sustento de maneira sustentável.

Quando os moradores destacam que é preciso manter as margens dos igarapés preservadas, isso se dá em virtude dos hábitos tradicionais adquiridos de gerações anteriores e pelo fato de haver muitas diferenças nas margens dos rios Curi e Caeté. Observa-se que a margem direita do rio Caeté e a margem esquerda do rio Curi pertencente ao perímetro do Tipitinga, apresentam vegetações seculares, porém do outro lado desses rios as matas deram lugar às pastagens de gado desprotegendo os igarapés, onde os mesmos desaparecem por causa da erosão.

Na atualidade, as várias famílias que se situam às margens desses igarapés, local hoje de fácil acesso, mas que por muito tempo ficaram isolados, na condição de desobedientes aos seus senhores que até propunham ofertas valiosas para quem encontrasse ou dessem notícias de “pretos” fugidos de suas propriedades. Do mesmo modo, Edna Castro (2006), faz um levantamento na cidade de Bragança e nesse levantamento encontram-se inúmeras cartas datadas da segunda metade do século XIX, entre elas, cartas de liberdade de escravos, escrituras de compra e venda de escravos, como na amostra a seguir: Castro (2006, p.44) Eu abaixo assignado declaro que sou senhor possuidor de uma escrava de nome Anna, cor preta, [retinta] de idade de quarenta e cinco anos [...] concedo desde já a liberdade [...] Bragança, nove de novembro de 1876 Eu Alexandre d’ Oliveira Raiol.

Nesse processo de formação de quilombos, como destaca Gomes (1995), houve resistência, lutas, levantes, fugas e a formação de mocambos¹⁴. A composição das comunidades remanescentes quilombolas, é sem dúvida um marco histórico, onde muitas pessoas buscavam refúgio e liberdade. Do mesmo modo, se houve conquistas, destaca-se a organização dessas pessoas, que atualmente são denominados de um grupo que politicamente sustenta-se como remanescentes quilombolas, inclusive, quando avança na conquista da terra, algo que se sustentou nas políticas das últimas décadas do século XX.

Na atualidade, os vários grupos localizados às margens dos rios [...] resgatam o território e seu profundo significado para suas vidas. No presente, esses grupos assumem a identidade política de remanescente de quilombos. [...] quilombo enquanto categoria histórica detém um significado relevante, localizado no tempo, e

¹³ Expressão que significa a erosão causada pelo desmatamento.

¹⁴ Uma espécie de assentamento organizado pelos escravos que fugiam dos seus senhores.

na atualidade [...] para legitimar reivindicações pelo território dos ancestrais pelos auto denominados remanescentes de quilombos (CASTRO; ACEVEDO, 1998, 9).

Nos levantamentos feitos na comunidade quilombola do Tipitinga, observa-se a presença das manifestações políticas movidas por esse grupo étnico, na proposta de assegurar a área de terras antes ocupadas por seus primeiros moradores. Mesmo assim, os moradores relatam que conseguir repatriar esse território foi uma luta muito grande devido um grande proprietário de terras. Mas que suas lutas são incessantes, fortalecendo sua identidade étnica, social e política, como constata Castro e Acevedo (2008, p.10) “Na atualidade essa identidade é o bastão de suas lutas pelo reconhecimento de direitos de ancianidade da ocupação”.

Esse grupo étnico originário de remanescentes quilombolas fez o caminho legal amparado pela legislação brasileira e que fundamenta as iniciativas representadas pela entidade associável da comunidade quilombola do Tipitinga, no que se refere, inclusive, a territorialidade, buscando sua titularidade como quilombolas. O Território que a comunidade do Tipitinga almeja é muito mais que o já conquistado, essas terras habitadas, por quase dois séculos, estabelece dominialidade de um grupo étnico, que ao longo da história de sua existência, luta por espaço que sempre lhes foram negadas, mas mesmo assim, a perseverança e a insistência da luta por seus ideais, paulatinamente são adquiridas.

TERRA E CONCEITO DE IDENTIDADE

A posse da terra é um sentimento de pertencimento a um grupo. E da mesma forma a identidade étnica se relaciona com o território que os quilombolas do Tipitinga pretendem legalizar como herdeiros.

Pela via hereditária, isto quer dizer que alguém tem direito virtual de ‘do’ sobre a terra não simplesmente porque é um indivíduo, mas porque o é enquanto filho e herdeiro. Na definição estrita das relações de parentesco, seguindo o critério prioritário da filiação (POULIELO, apud, 1998, p. 158).

Desse modo, família e patrimônio territorial, juntos formalizam a identidade de um povo, na medida em que o parentesco se estrutura no território que historicamente pertenceu a seus parentes. No Tipitinga, estruturou-se a família Vitorino Ramos, nos últimos anos esse povo tem se organizado com o intuito de fortalecer sua identidade quilombola constituída a partir da necessidade da luta pela terra. Como foi mencionado que as terras pertencentes ao Tipitinga eram devolutas e que por conta dessa situação seus primeiros moradores demarcaram uma extensa área para habitar, sendo modificada anos depois pelo ITERPA.

Na segunda metade do século XX, mais precisamente nas décadas de 70 e 80 houve a regularização fundiária da área pertencente à gleba¹⁵ Tentugal/Pedral, onde nesse meio localiza-se a atual comunidade remanescente quilombola do Tipitinga. Com esse loteamento padronizado, foi reduzido o território ocupado pela família Vitorino Ramos, uma vez que cada membro líder de uma família recebeu um lote de 250m de largura por 1000m de comprimento, o que posteriormente seria incompatível com o crescimento das famílias.

Esse crescimento se deu em virtude de alguns fatores, como relata o senhor Severino em entrevista realizada em 06 de abril de 2014 “depois que abriram esse ramal, ou melhor dizendo, que nós abrimos. Como ficou mais fácil para viajar, os próprios parentes que moravam em outros lugares começaram a vir para cá”. Ele continua relatando “também aqui teve escola, transporte [...] e os que vinham por influência voltaram, mas alguns permaneceram, e hoje somos umas duzentas pessoas”.

A história oral oportuniza conhecer mais profundamente a história local, social e econômica da comunidade quilombola do Tipitinga, As entrevistas servem como ferramenta do entendimento das estruturas sociais dentro de um processo histórico de gerações. A história de vida dessas pessoas, homens e mulheres estão reservadas dentro do silêncio. Mas quando solicitadas, a oralidade em sua sutileza faz-se necessária na reconstituição das informações, saberes e lutas constituídas no dia a dia dessas pessoas.

Na lembrança dos habitantes do Tipitinga, estão guardadas as histórias da formação desse vilarejo¹⁶. São espontâneas as informações sobre a estrutura das casas, meios de transportes, trabalho na roça, festas tradicionais nos barracões feitos de madeira e coberto de palha. Esses e muitos outros acontecimentos são lembranças, pois quase tudo mudou, a palha que era usada na cobertura das casas deu lugar para a telha de cerâmica, o barro que tapava as paredes, foi substituído pela alvenaria. O transporte que era feito de animais deu lugar para a motocicleta e carros. Mas vale também destacar que tais mudanças têm suas permanências.

Tipitinga ao longo de sua existência tem se projetado em busca de seus direitos. Como depõe Severino Ramos, “durante todo esse tempo que moramos aqui, tudo o que os mais velhos conseguiram e nós também, foi com muita luta. Esse ramal, essa escola, a nossa igreja, a energia elétrica, o transporte escolar, o nosso título coletivo¹⁷. Tudo isso chegou aqui com muito esforço”. Esse esforço desenvolveu-se de maneira individual e coletivamente através de

¹⁵ Uma grande extensão de terras.

¹⁶ Aglomeração de casas, ou seja, as vilas da zona rural.

¹⁷ É o título da área remanescente quilombola. O mesmo é único para todos.

reuniões nos órgãos públicos municipais, estaduais e federais, assim como nas ONGS e na comunidade.

Mesmo assim, como aborda Edna Castro e Rosa Acevedo (2004). “A morosidade¹⁸ do andamento dos processos nos órgãos fundiários tem sido uma dificuldade para o movimento, enquanto os conflitos fundiários levavam, rapidamente, à redução das áreas ocupadas pelas comunidades”. Essa afirmativa de Acevedo e Castro da redução de territórios quilombolas confirma-se também no Tipitinga, haja vista que, observando a documentação da associação da comunidade, encontra-se um ofício encaminhado ao Instituto de Terras do Pará - ITERPA, solicitando a redução do território pretendido. Esse recuo significa abrir mão de seus direitos, amedrontados pelos feitos dos grandes proprietários de terras, que ao longo da história brasileira tem essa “superioridade”.

TERRA QUILOMBOLA, HERANÇA E DIREITO.

No início do ano de 2005, começou a “batalha”. Tipitinga procura recuperar seu território que foi diminuído com a expansão de grandes proprietários de terras a partir do final da década de 80 do século XX. Essa entrada dos fazendeiros deu-se através da compra de terrenos dos pequenos produtores rurais dessa região, pois muitas dessas pessoas na década de 80 e 90 do século XX migraram para as cidades a procura de melhores condições de vida, inclusive, por falta dos serviços básicos como saúde, educação e energia elétrica. Contando com o auxílio da senhora Nazaré Reis, esta ligada aos movimentos sociais, em destaque o CEDENPA¹⁹. Iniciou-se a organização comunitária com o propósito de readquirir o território que pertenceu a seus antepassados. Poucos meses depois a comunidade quilombola do Tipitinga já estava mais fortalecido com a fundação da AMORQUIT²⁰.

Em 10 abril de 2005, em assembleia geral na comunidade do Tipitinga aprovava-se o Estatuto da associação, um marco de sustentação, organização e reconhecimento da identidade quilombola, principiando o direito à terra. Mas como historicamente o negro foi perseguido, diminuído, discriminado no Tipitinga, não foi diferente. A burocracia e um grande proprietário de terras dessa região causaram dificuldades e lentidão no direito ao acesso à terra. Nesse sentido de lentidão de direitos, observa-se que as constituições brasileiras, antes da constituição de 1988, “nunca trataram do tema, ou seja, das possibilidades

¹⁸ Lentidão nos processos de regularização fundiária.

¹⁹ Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará.

²⁰ Associação dos Moradores Remanescentes Quilombolas do Tipitinga.

que as demandas por reconhecimento fossem efetivadas” (ALMEIDA, 2007, 10). Dessa maneira, a efetivação de direitos pela terra nesse país continental foi suprimido ao longo do tempo, negando que o reconhecimento das comunidades quilombolas fosse efetivado. Portanto, “as promessas de inclusão social do negro, esperada no pós abolição, ainda não se concretizaram” (SILVA; SIMIONATTO, 2010, 5).

Nessa perspectiva, amadurece a ideia de reivindicação pelo acesso à terra, ressalvados pelos direitos constitucionais, pois a Constituição de 1988, segundo Lúcio Antonio de Almeida, permitiu o reconhecimento de uma cidadania mais plena, já no seu Art. 1º que define os fundamentos necessários para se construir um Estado Democrático de Direito e dar dignidade da pessoa humana como fonte para o reconhecimento cultural.

O respeito à etnia quilombola é primordial para a garantia da preservação de direitos pelo requerimento da terra. Nesse sentido, a democracia é o elemento central para compreender a demanda e a exigência quilombola. A comunidade do Tipitinga vem conquistando seus direitos constitucionais, após a fundação da AMORQUIT e a solicitação requerendo a demarcação da área antes pertencente a seus antepassados, conforme o disposto no art. 68 da CF que diz assim em seus Atos das Disposições Constitucionais Transitórias: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”

Apesar dessa obrigatoriedade, percebe-se que as coisas não funcionam como dispõe o Art. 68 da CF²¹, uma vez que esse retardamento no cumprimento da lei é muito claro quando se observa a comunidade quilombola do Tipitinga, apesar de muito esforço dos quilombolas, um grande proprietário de terras não abre mão da área demarcada pelo ITERPA²².

No ano de 2005, essa comunidade após ter criado a associação, conforme ata da reunião extraordinária datada de 14 de julho de 2005, recebeu a visita da senhora Marcela Santos representante do CEDENPA, com a finalidade de ajudar a comunidade nas orientações de projetos orçamentários, falou-se também da presença de técnicos do Ministério do Desenvolvimento Agrário-MDA para dar as instruções da construção da pocilga (casa para criação de suínos). Esse projeto de criação de suínos veio para substituir a criação de porcos soltos na comunidade que causam prejuízo para as lavouras, o sossego e a saúde. Nessa mesma data, foi explicado que “o Estatuto da associação está em vigor desde sua aprovação, e que deve ser colocado em prática, principalmente não criar porcos soltos, portanto, somente presos para evitar prejuízo na comunidade” (Ata da reunião em, 14 de julho de 2005).

²¹ Constituição Federal.

²² Instituto de Terras do Pará

Essa sociedade por meio de sua organização local procura fazer valer a legislação estatutária da AMORQUIT, levando em consideração os acordos definidos em assembleia geral, mas que muitas vezes acontece o descumprimento do Estatuto da associação pelos próprios moradores, inclusive, pelos que raramente frequentam as reuniões da AMORQUIT. Segue por todo o ano de 2005, com freqüentes reuniões para tratar assuntos pertinentes à organização, valorização, recursos e projetos para o fortalecimento dos remanescentes quilombolas do Tipitinga. “Nos direitos que as leis nos beneficiam, que nós não sabíamos e que agora estão sendo esclarecidos para nós” (Ata da reunião em, 12 de junho de 2005) percebe-se então a vontade de conquista desse grupo organizado. Nesse sentido, as comunidades remanescentes de quilombolas são formadas de grupos sociais cuja identidade étnica constitui a base de suas vivências na comunidade habitada tradicionalmente por eles.

No que tange as riquezas naturais que o espaço físico oferece como as matas e seus produtos extrativistas, principalmente vegetais, encontra-se essa preocupação registrada em ata da associação do dia 10 de julho de 2005. Antes, porém, moradores e técnicos participaram de uma formação na comunidade de Enfarrusca no Município de Bragança para tratar assuntos referentes à importância da floresta secundária²³ como “geradora de renda e qualidade de vida”, destacando-se o fortalecimento de agricultores familiares, onde o senhor Alberto técnico agrícola, natural do Tipitinga, mas que anos antes saiu para estudar na Escola ECRAMA²⁴, e, posteriormente, galgar o título de técnico agrícola e certamente apoiar os agricultores familiares no preparo e cultivo da terra de maneira sustentável, pode acompanhar a formação e pôr em prática o que conseguiu aprender na vida e em seus estudos.

A escola ECRAMA fundada no ano de 2001 oferece oportunidades para jovens agricultores que pararam ou não tiveram acesso aos estudos na idade “certa”. Com essa escola, muitos jovens filhos de agricultores conseguiram concluir o Ensino Fundamental e posteriormente o Ensino Médio na mesma escola, como é o caso do Alberto filho do senhor Severino do Tipitinga, um dos alunos destaque da escola ECRAMA. A pedagogia da alternância na organização educacional viabiliza a permanência dos filhos de agricultores, familiares quilombolas e não quilombolas nessa unidade de ensino, “Propomos em fazer uma

²³ São aquelas resultantes de um processo natural de regeneração da vegetação, áreas onde no passado foram derrubadas para o plantio da agricultura ou de pastagem, e a floresta ressurgiu espontaneamente após o abandono dessas atividades.

²⁴ Escola de Campo para Jovens Agricultores de Comunidades Amazônicas. Promove conceito de agroecologia e sustentabilidade. Usa a pedagogia da alternância, ou seja, o aluno passa quinze dias na escola e quinze dias em sua comunidade.

reunião com a presença do Alberto para expor seus conhecimentos de agricultor técnico, adquirido na escola ECRAMA” (Ata de reunião do AMORQUIT em, 14 de agosto de 2005).

Por todo o ano de 2005 percebe-se o esforço dos filiados da AMORQUIT, pois as atas das assembleias são documentos que sustentam o quanto os quilombolas do Tipitinga procuram organizar-se por meio das palestras, mesmo de vez em quando, enfrentando dificuldades na organização e descumprimento do estatuto da associação criado e aprovado em abril de 2005. O regimento estatutário da AMORQUIT com seus 28 artigos distribuídos em 11 capítulos prima pelo desenvolvimento político, econômico, cultural e social das famílias remanescentes do quilombo do Tipitinga, pois defender o patrimônio físico e cultural da comunidade são ideais pertinentes na valorização da identidade quilombola.

Observou-se também a Ata da reunião do dia 14 de maio de 2006, em que assuntos pertinentes ao desenvolvimento do Tipitinga foram pautados em assembléia geral, com o intuito de esclarecer e incentivar os moradores dessa área quilombola a valorizar a associação, pois os benefícios são visíveis desde sua fundação. Nesse mesmo dia falou-se sobre a titulação da terra, legalização da associação, projeto suíno, projeto para plantio de feijão, projeto para uma horta comunitária com segmentos sociais como escola e comunidade. Esses projetos contam com a participação e assistência técnica do CEDENPA e escola ECRAMA.

Essas entidades não governamentais, desde o início das manifestações de legalizar essa comunidade como quilombola, vem, através de seus organizadores, dando apoio nos aspectos organizacionais, produtivos, técnicos, entre outros. A economia solidária ressaltada em assembléia da associação em 13 de agosto de 2006 é um importante mecanismo para a sustentabilidade de produtores familiares, pois o trabalho em rede, quando organizado, pode fortalecer o sustento de uma sociedade e esse tema vem fortalecendo-se na perspectiva de aumentar a renda das pessoas que habitam nas comunidades rurais, inclusive, as tradicionais.

Mesmo sem muitas conquistas, mas que de certa forma houve interesse da Câmara municipal de Santa Luzia, na pessoa de Maria Lúcia Machado (PT), que em ofício datado de 06 de agosto de 2007 solicitava ao Instituto de Terras do Pará o mapa da área de todas as comunidades remanescentes quilombolas de Santa Luzia que de imediato o ITERPA dispôs o mapa requerido das comunidades solicitadas, onde o Tipitinga aparece com uma área de 1.624,11 hc²⁵ e com suas coordenadas geográficas.

A certidão de autorreconhecimento quilombola da comunidade em foco foi expedido pela Fundação Cultural Palmares em 13 de novembro de 2006, pelo presidente da entidade

²⁵ Hectare.

Ubiratan Castro de Araujo, essa certidão é um passo importantíssimo para a autoafirmação das comunidades quilombolas e a veracidade de sua identidade.

A comunidade Remanescentes de Quilombos de Tipitinga localizado no município de Santa Luzia do Pará/ Pará, [...] vem atestar para os devidos fins, com fundamento no Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal e o Art. 322 do Constituição do estado do Pará e em atendimento ao Art. do decreto 3.572, de 22 de julho de 1999 que regulamentou a Lei Estadual nº 6.165 de 02 de dezembro de 1998, que se auto reconhecem e se identificam como remanescente das comunidades de Quilombos (Declaração de autorreconhecimento quilombola em, 20 de janeiro de 2008 da Comunidade do Tipitinga).

A declaração acima citada é um mecanismo legal e de direito dos remanescentes quilombolas adquirido pela Fundação Cultural Palmares. Por meio dessa declaração a comunidade tem a autonomia de se autodeclarar e se afirmar quilombola.

Como já foi mencionado anteriormente, em janeiro de 2008, dez (10) dias após a comunidade adquirir seu autorreconhecimento quilombola, encaminhou-se um Ofício de nº 01/008, em 30 de janeiro para o presidente do ITERPA solicitando que esse órgão estadual fizesse a diminuição da área antes demarcada e pretendida pelos moradores do Tipitinga. No Ofício encaminhado ao ITERPA constam os motivos da decisão desses moradores. Esse recuo deu-se pelo medo e as ameaças direcionadas aos moradores do Tipitinga por um grande agropecuarista da região, pois inicialmente a área demarcada pelos técnicos do ITERPA pegava aproximadamente mil (1000) hectares nas terras ocupadas pelo grupo JM²⁶.

Os quilombolas interpõem concomitantemente pleitos pela efetivação de políticas de reconhecimento e regularização de territórios quilombolas, executada pelo Instituto de Terras do Pará-ITERPA, que realizou atos de titulação com descontinuidades e questões pendentes. [...] Este processo de titulação carece de completude, pois existem áreas em mãos de particulares que não foram indenizadas [...] (MARIN, 2010, 52-53).

Parece que após a diminuição da área, a tramitação no ITERPA foi agilizada, haja vista que não era mais preciso negociar mais de uma dezena de lotes, ou seja, comprar do grupo JM como prevê nas etapas do reconhecimento quilombola, pois um processo que tramitava desde 2006, teve a titulação coletiva definitiva pelo governo do Estado em pouco mais de três (3) meses após o recuo da comunidade. Isso causa estranheza, porém pode-se afirmar que é uma prática de décadas, que suprime o direito à terra dos quilombolas em detrimento das grandes companhias empresariais ou grandes proprietários de terras como aconteceu no núcleo quilombola de Jambuaçu em Moju/PA, onde quilombolas travaram uma

²⁶ Grupo empresarial Josiel Martins.

“guerra” com a Companhia Vale do Rio Doce²⁷ a partir de 2006. Do mesmo modo no Tipitinga, mesmo em proporções menores o grupo JM conseguiu assustar os moradores e o Estado facilmente aceitou o pedido de diminuição da área, a mesma foi reduzida para um terço da área inicialmente demarcada. Finalmente, em 13 de maio de 2008 aconteceu a titulação coletiva definitiva da Comunidade Remanescente Quilombola do Tipitinga, assim como de outras comunidades do Estado.

CONCLUSÃO

Esse trabalho permitiu perceber o quanto esse grupo étnico tem dificuldade em se organizar como remanescente quilombola. Nesse sentido, são muitos os fatores, mas entre tantos destaca-se a dificuldade de readquirir o território habitado tradicionalmente pelos primeiros moradores. Saber que Tipitinga existe há mais de um século e meio e que tamanhas dificuldades foram constantes desde sua ocupação é inquietante pelo fato da população negra ter contribuído com a cultura nacional.

Além dos teóricos analisados, os depoimentos dos comunitários e a legislação serviram como embasamento para a compreensão da legitimidade dessa população se afirmar remanescente quilombola. Nesse sentido, as declarações de autoafirmação quilombola adquiridas logo após a fundação da associação junto a Fundação Cultural Palmares, foi primordial para a seguridade da identidade étnica e cultural da comunidade a partir do ano de 2005.

Enfim, com os principais aspectos analisados, organização, identidade, direito à terra e educação, concluiu-se que a organização da comunidade quilombola do Tipitinga, após a fundação da associação, teve suas dificuldades, tanto na comunidade como fora dela. Enfrentando dificuldade de acesso aos órgãos competentes, o direito à terra, amparado por lei federal e estadual, acontece com muita lentidão. Assim como a aceitação da identidade quilombola na comunidade, de certa forma, tem divisão entre seus habitantes. Portanto, ficamos certos de que mesmo tendo avançado o debate sobre os remanescentes quilombolas e seus respectivos direitos, ainda tem muito a ser feito.

²⁷ Companhia Vale do Rio Doce.

REFERÊNCIAS

AKKARI, Abdeljalil; SANTIAGO, Mylene. **A gestão da diversidade cultural no contexto educacional brasileiro**. Revista Educação em Questão, Natal, v.38, n.24, mai/ago.2010, p.9-33.

CASTRO, Maurício Barros de. **História e Cultura Africana e afro-brasileira na Escola / Maurício Barros de Castro... [et al.]; Maria Alice Rezende Gonçalves, Ana Paula Alves Ribeiro (organizadores)**. – Rio de Janeiro; Outras Letras, 2012.

CASTRO, Edna Maria Ramos de. **Escravos e Senhores de Bragança (Documentos Históricos do século XIX, Região Bragantina, Pará)/ Edna Maria Ramos de Castro (organização)**. Belém: NAEA, 2006.

Diversidade e Sistema de Ensino Brasileiro/ Maria Alice Rezende Gonçalves, Ana Paula Alves Ribeiro (organizadores). - Rio de Janeiro: Outras Letras 2012.

GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil, (século XVII-XIX) / Flávio dos Santos Gomes; [apresentação Robert W. Slenes]**. - São Paulo: Ed. Polis, 2005.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade / Stuart Hall; tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro- 7.ed.-Rio de Janeiro: DP&A, 2002.**

História: Ensino Fundamental / Coordenação Margarida Maria Dias de Oliveira. - Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2010.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Filhas das Matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina / Benedita Celeste de Moraes Pinto**. - Belém: Açai, 2010.

SALLES, Vicente. 1931. **O negro na formação da sociedade paraense. Textos reunidos / Vicente Salles**. - Belém: Paka-Tatu, 2004.

_____. **O negro no Pará: sob o regime da escravidão / Vicente Salles**. - 2ª. Ed. Brasília: Ministério da Cultura; Belém: Secretaria de Estado da Cultura; Fundação Cultural do Pará “Tancredo Neves”, 1988.

SOUZA, Sueny Diana de Oliveira. **Um rio e suas gentes: ocupação e conflitos nas margens do rio Turiaçu na fronteira entre Pará e Maranhão (1790-1824); orientadora, Magda Ricci**. – 2012.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de Quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação / Girolamo Domenico Treccani** – Belém: Secretaria Executiva de Justiça. Programa Raízes, 2006.

**O “CAMINHO FUNDO”:
HISTÓRIA E SENTIDO DE PERTENÇA NA COMUNIDADE DO CIGANO,
(TRACUATEUA-PA, ENTRE COLÔNIA, IMPÉRIO E REPÚBLICA)¹**

Danilo Gustavo Silveira Asp²
Fabrício Rodrigues dos Santos³

RESUMO

O texto aborda o processo histórico, permeando questões identitárias e de territorialidades, em meandros do movimento social e em torno da construção do sentido de pertencimento afrodescendente – remanescente de quilombolas – em comunidade rural, no interior do município de Tracuateua-PA., cidade limítrofe à Bragança, da qual emancipou-se em 1994. Geograficamente, está na Microrregião Bragantina, Nordeste Paraense – Amazônia oriental. Cronologicamente, entre Colônia, Império e República, estuda-se a trajetória de ocupação das terras, hoje reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares (FCP), a partir de um dado espaço do *sertão amazônico*. Ainda é possível localizar um trecho do antigo “caminho fundo”: uma trilha por entre as matas, que de tanto os negros trafegarem por ali, o chão afundou-se. Na Comunidade do Cigano, distante cerca de 5 km da “sede” tracuateuense, assenta-se a Associação Remanescente Quilombola do Cigano (ARQUIC), presidida por Oscimar Hermínio Ribeiro, filho de Atanásia Hermínia Ribeiro, descendentes de negros cativos que fugiram da escravidão e se alojaram no território conhecido atualmente como Jurussaca e espalharam-se pelos arredores circunvizinhos. Neste ínterim, múltiplos atores sociais engendraram suas vivências em contato com esse caminho: linhagens ameríndias, escravos, forros, libertos, livres, cafuzos, mamelucos, ciganos, ribeirinhos, caboclos, agricultores familiares, pescadores, caçadores. Enfim, à memória dos sujeitos, o contexto de ocupação do espaço abarca grande diversidade de cenários naturais, mas igualmente paisagens antrópicas, palcos de diversificadas relações étnicorraciais e culturais: sertão amazônico, campos inundáveis, manguezais, praias, ilhas, matas, capoeiras; mas também sesmarias da coroa portuguesa, aldeias indígenas, mocambos, acampamentos ciganos, comunidades extrativistas e, finalmente, áreas de remanescentes “calhambolas”.

Palavras-chave: História. Tracuateua-PA. Comunidade do Cigano. Remanescentes quilombolas.

ABSTRACT

It addresses the historical context, permeating the identity and territorial issues, in meanderings of the social movement and around the construction of the afro-descendant sense of belonging - remnants of quilombolas - in a rural community, in the interior of the municipality of Tracuateua-PA. It is a city bordering Bragança, from which it was emancipated in mid-1994. Spatially, one is in the Bragantina Microregion, Northeast Paraense - Eastern Amazon. Chronologically, between Colony, Empire and Republic, we study the historical route of land occupation, now recognized by the Palmares Cultural Foundation (PCF). In these, it is still possible to locate a section of the old "deep way": a trail through the woods, that as much the blacks traffic there, the ground sank. In the Cigano Community, five

¹ O presente artigo ao mesmo tempo engloba mas também advém da participação de um dos autores, Danilo Gustavo Asp, no Projeto “Quilombolas do Cigano & Equidade Racial: história, educação e políticas públicas (Tracuateua/PA)” elaborado pelo mesmo, proposto através da Associação Remanescente Quilombola do Cigano (ARQUIC), em parceria com a Escola Municipal “Odilon Iolanda Pontes, contemplado no Edital “Gestão Escolar para Equidade Racial – Juventude Negra”, disponibilizado pelo Fundo Baobá (Instituto Unibanco) em parceria com a Universidade Federal de São Carlos, 2015-2016.

² Especialista em Educação para Relações Étnico-Raciais, pela Universidade Federal do Pará, *Campus* do Guamá (2016). Licenciado em História, pela Universidade Federal do Pará, UFPA – *Campus* de Bragança (2015). Professor Ensino Médio (SEDUC/1ª URE). (asp.gustavo@gmail.com).

³ Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia, 2017 (PPGLSA/UFPA/Campus de Bragança). Especialista em Educação Social para a Juventude, 2011 (UEPA); Graduado em Letras/Língua Portuguesa, 2007 (UVA/CE). Professor Ensino Fundamental (SEMED/Tracuateua), (fabricio_beoto@hotmail.com).

kilometers away from the tracuateuense "sede", the Quilombola Cigano Remnant Association (ARQUIC), presided over by Oscimar Hermínio Ribeiro, son of Athanasia Hermínia Ribeiro, descendants of black captives fleeing slavery and lodged in the territory known today as Jurussaca and spread out around the surrounding area. In the meantime, many social actors engendered their experiences in contact with this path: Amerindian lines, slaves, liners, freedmen, freemen, cafuzos, mamelucos, gypsies, river dwellers, caboclos, family farmers, fishermen, hunters. Finally, to the subjects' memory, the context of space occupancy encompasses a great diversity of natural scenarios, but also anthropic landscapes, stages of diverse racial and cultural ethnic relationships: Amazonian backlands, floodplains, mangroves, beaches, islands, forests, capoeiras; but also sesmarias of the Portuguese heart, indigenous alleys, mocambos, gypsy camps, extractive communities and, finally, areas of remnants of "calhambolas".

Keywords: History. Tracuateua-PA. Community of the Gypsy. Remaining quilombolas.

APRESENTAÇÃO: RAÍZES DA LIBERDADE

Encontrei pedra lascada do tempo do avô,
 Toda ela bexigada, era de Omulum, sim, senhor.
 No caminho tinha velame, senza e palha, tinha epó...
 Cruzei com almas santas, me benzi – salve adotô!
 Senti frio e senti fome, dormência me abraçou,
 Mil anos correram breves, minutos que não passou.
 A morte virou vida e a vida se renovou.
 Cajado batia a terra, era de Omulum, sim, senhor.
 Salve, Lázaro! Salve, Roque! Salve quem muito viveu.
 Xarxará abriu caminho, o sol até se escondeu.
 A peste que era praga agonizava e gemia,
 Na multidão que sofria aos pés desse Senhor.
 Omulum, velho cansado, das dores do mundo cruel,
 Enlaça a vida na morte e a morte é ponte pro céu.
 Na lavoura da provação, quem semeia semente pura.
 Do velho recebe a cura e se purifica na dor.
 Que assim seja!

(ORAÇÃO DE *OMOLUM OBALUAÊ*, *Tenda Tupinambá*)

“Caminho fundo” abarca a trajetória histórica de ocupação do espaço físico e social, em determinada área da Amazônia Oriental, no Nordeste paraense, mais especificamente na Região Bragantina, no interior do município de Tracuateua. Pontualmente, se trata da localidade rural, atualmente conhecida como Comunidade do Cigano, cujas coordenadas geográficas são: S 01° 03' 11.8" / W 046° 54' 27.4" (margem de erro: + ou - 3m).

Tracuateua, por seu turno, trata-se de município novo do ponto de vista administrativo pois sua criação data da década de 1990, no entanto, possui muitas comunidades interioranas – zona rural – entre campos naturais e regiões de colônia. A cidade também se caracteriza por enormes riquezas naturais e grande biodiversidade. Sendo banhada pelo Oceano Atlântico no litoral norte, tem lindas praias, incontáveis igarapés, muitos manguezais, campos alagáveis, ilhas, matas, rios e intensas atividades extrativistas, como caça, pesca, coleta de crustáceos,

enorme criação de animais, sobretudo gado bovino e bubalino, extração mineral em duas pedreiras. Todavia, seu ponto alto, economicamente falando, é a agricultura familiar, onde destaca-se, além da farinha de mandioca, o feijão e o tabaco. Também é forte no município a piscicultura. Culturalmente a cidade se destaca, dentre outras coisas, pela Marujada de São Benedito e São Sebastião, e presença de comunidades quilombolas, reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares, como Jurussaca (SILVA, 2014), onde ocorre a Festa de Todos os Santos (REIS, 2016); e a comunidade do Cigano, foco deste estudo, na qual, outrora, acontecia a Festa de São Francisco das Chagas,⁴ santo do qual era devota Dona Atanásia Hermínia Ribeiro (*1914-1980+), mãe de Oscimar Hermínio Ribeiro, Presidente da ARQUIC. Além destas, já reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares, o município conta ainda com a presença de outras “terras de negros”, com a Pontinha (SANTOS, 2017), a comunidade do Torre (RIBEIRO, 2018, [no prelo]), e Campo Novo.⁵

É de bom alvitre explicar que a outrora *tradicional*, mas agora não mais praticada Festa de São Francisco das Chagas da Comunidade do Cigano foi celebrada durante 25 anos. Segundo Seu Hermínio, a devoção de sua genitora ao *padroeiro dos animais* teve início no ano de 1954 e as comemorações iniciaram-se a 4 de outubro daquele ano. Consta que a festa durava 3 dias, com comidas típicas, bebidas e beberagens, levantamento de mastros, ladainhas e muita dança. A origem desta festividade está marcada por um momento trágico. De acordo com a fonte, em 1940, Hermínia estava torrando farinha em sua ‘casa de forno’ quando houve um incêndio. Resultou do sinistro que a Senhora ficou muito doente e que as queimaduras fizeram com que seus braços ficassem colados ao tronco do corpo e, assim permaneceram por 10 anos, segundo os relatos, causando muita dor e sofrimento. Sem embargo, por volta de 1950, aproximadamente, Dona Atanásia decidiu fazer uma promessa ao fundador da Ordem Mendicante dos Frades Menores, garantindo-lhe que, se fosse curada, realizaria a festa para homenageá-lo todos os anos, no mês de outubro, até o fim de sua vida. E assim aconteceu. Em 1954, durante a noite ela teve um pesadelo, no qual era atacada por uma alcateia. Durante a agonia do sonho, ao sobressaltar-se despertando, o movimento brusco gerado pelo susto fez com que a Atanásia Hermínia Ribeiro tivesse seus membros superiores descolados do corpo. Houve um tempo durante o qual foi vítima de sangramento e outras sequelas mas, enfim,

⁴ Consta que São Chico de Assis recebeu as chagas de Jesus no final de sua vida, no alto de um monte, num momento de intensa e profunda oração, sendo que tal recebimento é comemorado solenemente no dia 17 de setembro. (SILVA; CÂMARA, 2016, pp. 187-201).

⁵ Na comunidade do Campo Novo, em Tracuateua, existe a Associação Remanescente Quilombola do Campo Novo. A área ainda não foi demarcada e, tampouco, a Comunidade foi reconhecida pela FCP até o presente.

curou-se. Manteve a promessa organizando a festividade em louvor de São Francisco das Chagas até o ano de falecimento, em 1980 (BRASIL, 2013 [mimeo]).

Retomando a contextualização histórico-geográfica do município de Tracuateua, este dista aproximadamente 200 quilômetros da capital do Estado, Belém, e cerca de 20 km de Bragança, do qual é limítrofe. Seu núcleo urbano (conhecido como “sede”) está localizado às margens da BR 308. Foi desmembrado de Bragança e criado pela Lei nº 5.858 de 29 de setembro de 1994, sendo sancionada pelo então governador estadual Carlos Santos.

Enquanto localidade, algumas literaturas dizem que Tracuateua tem seu histórico social diretamente relacionado à instalação da ferrovia Belém-Bragança, em finais do século XIX e início do XX, momento em que o seu atual núcleo urbano central era um pequeno entreposto ferroviário, denominado então de, simplesmente, Povoado, as vezes reconhecido com “Bem do Rio” (SIQUEIRA, 2008, p. 64-78). Sendo que, na primeira metade do século 20, e até desativação da E.F.B., em meados de 1960, a cidade era tida e havida como Distrito de Alto Quatipuru, pertencente à Bragança (divisão territorial 31-XII-1936 e 31XII-1937), passando, portanto, a ser, oficialmente Tracuateua, somente a partir de 1938, pelo Decreto-Lei Estadual nº 3131, de 31-10-1938 (BRITO, 2017).

De acordo com dadas bibliografias (SIQUEIRA, 2008), o marco inicial do povoamento da localidade foi a construção da Estrada de Ferro de Bragança (E.F.B.), iniciada em 1883, em Belém, e finalizada em 1908, com a chegada dos trilhos em Bragança.

Segundo Maria do Socorro Magalhães, a cidade constituiu-se a partir de terras desmembradas do município de Bragança, em 1936 (MAGALHÃES, 2016 [mimeo]). Todavia o ‘lugar’, hoje, é a cidade de Tracuateua, para aqueles, foi “criado” pelos *cassacos*, sujeitos que trabalhavam na instalação dos trilhos e, conforme a obra avançava lentamente rumo à Pérola do Caeté, juntamente com suas famílias, iam se instalando em torno da ferrovia, organizando assentamentos e promovendo a ocupação/colonização de áreas antes inabitadas. Também, seriam eles que preservariam a estrada de ferro, dedicando-se ao árduo trabalho de manutenção e funcionamento da ferrovia.

Segundo alguns autores, foram justamente estes pioneiros que primeiro chamaram o lugar de Tracuateua, devido a presença de enorme quantidade de uma espécie de formiga negra de nome tracuá. Segundo Maria Helena de Aviz dos Reis, Tracuateua na língua *tupi* significa “terra abundante de tracuás”.⁶

⁶ Tracuá é um cipó da família das Tráceas (*Philodendron Miymecotrilun* Engel). É uma planta epífita: raízes aéreas tendentes e delgadas muito compridas. Habita os ninhos das formigas também chamadas de Tracuás (SEPOF, 2013).

De acordo com esta pesquisadora:

[...] a origem do município está relacionada com a fundação do povoado de Tracuateua, que surgiu com a Estrada de Ferro de Bragança, a qual teve sua construção iniciada em 24 de junho de 1883, época em que a Província do Pará era presidida pelo Visconde de Maracaju. Somente em 1908, depois de quase 25 anos do início da construção da Estrada de Ferro, é que foi inaugurada a parada de Tracuateua, constituindo a penúltima parada do trem antes de chegar ao seu destino final, que era a cidade de Bragança. As atividades econômicas que foram desenvolvidas à beira da ferrovia, mesclam o passado colonial dos negros fugidos e sua experiência nos quilombos com o desenvolvimento dos núcleos agrícolas que surgiram ao longo da Estrada de Ferro, formando outros núcleos de habitação com o objetivo do cultivo de feijão, arroz, mandioca, milho, tabaco. (REIS, 2014, p. 15).

Atualmente, a cidade de Tracuateua é comumente conhecida como *lugar dos “Belos Ipês”*, por ter uma rua com várias árvores desta espécie, que todos os anos na época da *florada* deixam o chão decorado com um tapete amarelo. Hoje em dia a árvore foi eleita símbolo municipal, e seu cultivo, plantio e disseminação pelas áreas municipais é incentivado pela Gestão atual.

Não obstante, frise-se que o espaço em questão, especificamente a Comunidade do Cigano, se refere ao lugar no qual se assenta a sede da Associação Remanescente Quilombola do Cigano (ARQUIC), onde reside atualmente seu Presidente, Sr. Oscimar Hermínio Ribeiro, 65 anos, aposentado, agricultor familiar, filho de Atanásia Hermínia Ribeiro – filha de escravos, segundo as fontes orais – e, cujo legado afrodescendente, remanescente quilombola e de matriz africana, o filho herdou e sustenta como bandeira identitária e símbolo de luta e resistência pela causa negra/quilombola na região.

Outrossim, veja-se que é dentro da propriedade deste sujeito, que um pedaço, um trecho do percurso do “caminho fundo” ainda remanesce, persistindo intacto debaixo do mato de capoeiras de segunda geração, que cresceram sobre a trilha, após o desuso, que se configurou, sobretudo, com a construção do Ramal dos Aruns (conhecido na linguagem coloquial com “Zarú”),⁷ a estrada de piçarra que atualmente liga a comunidade ao núcleo urbano da cidade, passando pelo Igarapé da Mucura.

Por outro lado, o “caminho fundo” permeia a história de vida de inúmeros outros sujeitos afrodescendentes, como “Pé de Pedra”, “Dorme em Pé”, Izidoro, “Pai Francisco”, Dona Cecília, Dona Maria, “Pocoroca”, “Pau Preto”, Mãe Mariana, “Rapadura”, Domingos de Shinã, Oscimar Fernandes, Bruno Casemiro, Hermínio Ribeiro, “Bagana”, linhagens como os Sarrentos, os Canhotos, e os descendentes indígenas da estirpe Aruns, dentre outros, fazem

⁷ Interessante notar que, não obstante as diferentes pronúncias usuais ao termo, não foi possível até o momento identificar nenhuma etnia indígena, nação, língua ou “tribo” relativa a esta nomenclatura.

parte do bojo dos atores sociais que outrora trafegaram pelo “caminho fundo” (que, explique-se, de tanto os negros caminharem por ali a terra foi se afundando paulatinamente com o passar das décadas). Provavelmente, este caminho esteja ligado às antigas trilhas percorridas pelos camboeiros através do sertão amazônico no período colonial, muitas vezes trasladando gado rumo ao Marajó e mercadorias, dentre elas, escravos (SALLES, 2005, p. 65).

Tal topônimo diz respeito a uma trilha, que existe nas terras demarcadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP), e que, de acordo com a oralidade, resiste no tempo há aproximadamente quatro gerações, sendo, portanto, para lá de centenário este caminho. Contudo, o mesmo servirá de proscênio à ilustrar as sucessivas fases de ocupação do espaço em pauta, e as idiossincrasias pertinentes à história do lugar e de sua gente: a luta pela terra e pela liberdade, as estratégias de sobrevivência e as dificuldades de manutenção da identidade negra frente ao contraste negativado, existente entre as políticas públicas afirmativas e as práticas empíricas da administração governamental.

Nesta messe, observa-se a subsistência familiar flutuando entre o extrativismo, caça, pesca, produção de farinha e agricultura familiar, fabrico de beijus variados, coleta de açaí etc., em contraste com a migração das novas gerações para fora da comunidade. Tal êxodo se configura perante a falta de emprego, a ausência do estado na negativa de políticas públicas na comunidade, poucas opções de entretenimento sobretudo aos jovens, a renda familiar escassa, a desnutrição dos recursos naturais, todo um contexto que gera, indubitavelmente, fracas perspectivas para um futuro promissor ao se permanecer na comunidade.

Além disso, há a dificuldade de se auto reconhecer negro, pela a premência ideológica de um bloqueio social à identificação negra/quilombola, devido em grande medida ao estigma da escravidão, mas também cavada no lastro do projeto de branqueamento do Brasil, e da fictícia “democracia racial”, eivada no curso da miscigenação, resultante no abantesma *apardamento* do povo.

Nota-se que este bojo se avulta frente à vontade e a necessidade da preservação da história, da memória, da cultura, da religiosidade, os hábitos e costumes, enfim, das raízes negras que se ensejam no seio da associação de Remanescentes Quilombolas, representadas por suas práticas e por sua atuação junto ao movimento social na atualidade. Portanto, de antigas aldeias indígenas, de acampamentos de ciganos, de sesmarias da Coroa portuguesa até esconderijo de escravos fugitivos e a formação do quilombo, uma rica memória prescinde de registro para preservação histórica e incentivo ao orgulho de ser negro frente ao imenso cabedal que este povo contribuiu para a construção do Brasil, conformam as linhas mestras que conduziram a elaboração deste artigo.

1. INVESTIGAÇÃO, DEBATE: SENTIDO DE PERTENÇA E MOVIMENTO SOCIAL

Proporcionar, instigar e fomentar, através do conjunto de atividades empíricas abarcadas no bojo das ações, a formação identitária de caráter étnico racial para promover a inclusão social dos negros de forma crítica e autônoma, através do incentivo e da divulgação da cultura afro-brasileira local e da pesquisa/preservação da história/memória das raízes negras e quilombolas dos sujeitos sociais envolvidos na comunidade do Cigano, essa é a missão da Associação Remanescente Quilombola, ARQUIC, de acordo com o relato dos seus dirigentes e em conformidade com o estatuto da instituição.⁸

No conjunto destas orquestrações, estão ações afirmativas, tais como organizar um senso na Comunidade do Cigano, onde a pesquisa contemple e ampare a formação de um Arquivo de informações/Banco de dados, para elaboração de diagnóstico e cartografia social local. Igualmente, inclui a iniciativa de promover ciclos de atividades: palestras, debates, oficinas, exposições audiovisuais e outras. Da mesma forma, os protagonistas do pleito planejam produzir entrevistas filmadas bem como o registro fotográfico e filmico de todas as atividades desenvolvidas, para elaboração de Banco de imagens que alimentará uma exposição fotográfica e a produção de vídeo documentário curta metragem.⁹ Para além desse panorama, está a formação de grupo de estudos na Associação para fomentar a construção de saberes da religião e cultura afro-brasileira e para construção de saberes da história local sobre a escravidão e a relação com a agricultura familiar. Além disso, tem-se também no ensejo à composição de uma Coleção de Histórias locais sobre a cultura afro-brasileira da região para fundamentar a produção de artigos científicos e a edição de um livro.¹⁰

Os atores sociais em questão justificam esta gama de preocupações em função do afastamento da grande maioria dos moradores das práticas culturais ligadas a identidade negra, desenvolvidas no esteio da ARQUIC. Neste contexto, estão, por um lado, a necessidade de conhecer e divulgar a memória/história das raízes negras num cenário rural, com agricultura familiar e, por outro, o constrangimento compulsório frente a demanda promovida pela cultura urbana, “brancarana” (SALLES, 2005, p. 115), massificada nos meios

⁸ Entidade devidamente reconhecida e certificada pela Fundação Cultural Palmares: ID Quilombola 1.170, Processo FCP 01420.009495/2012-04, Data D.O.U FCP 24/05/2013. Sita no Ramal do Aruns nº 09, Comunidade do Cigano, Tracuateua/PA, CEP 68.647-000.

⁹ Ressalte-se que vídeo documentário “Equidade racial: educação quilombola em perspectiva”, dirigido por Danilo Gustavo Silveira Asp, produzido neste contexto, foi ganhador do Prêmio de “Melhor filme do Júri Popular”, no 3º Festival Internacional de Cinema do Caeté - III FICAA, 2016. (SEMED/ARQUIT, 2015).

¹⁰ Observa-se que os autores do artigo estão com um livro no prelo, intitulado, “Quilombolas do Cigano: história, educação e movimento social” [no prelo]. A publicação, organizada por ambos, será lançada no segundo semestre do ano corrente.

de comunicação da sociedade moderna. Ou seja, o orgulho de ser negro precisa, no entendimento dos sujeitos da pesquisa, ser despertado, incentivado, cultivado no âmbito da comunidade, para que o senso de pertencimento identitário possa vigorar em consonância com a realidade local. E, para tanto, os estudos e pesquisas culturais (arte, religião, esporte) tornem-se ferramentas imprescindíveis para, associadas às atividades educacionais, proporcionarem o sucesso do processo de maneira coerente e funcionalmente adaptado à vida dos sujeitos em torno da Associação.

A presença de eventos, como os acima descritos, e o conjunto de trabalhos e atividades organizados e planejados no seio do projeto da Associação, consistentemente, visam promover a interação, via estreitamento dos laços, e à aproximação dos sujeitos comunitários ao caráter coletivo da Associação, criando interesse participativo nas pessoas, posto que nessa orquestração, os mesmos serão também sujeitos produtores ativos no processo. E, a preservação da memória/história local será fundante no sentido de aproveitar este anseio, incluindo no seu bojo pesquisa e divulgação (historicização e publicação) para promover e levar a cabo a construção de conhecimentos de ordem étnico racial e sobremaneira, no que diz respeito às de cunho identitário e de fomento ao sentido de pertença.

Nesta seara, porém nos domínios teóricos e metodológicos, diga-se que muito além de uma história “vista de baixo”, ou mesmo de uma abordagem micro histórica, e ultrapassando as restrições inerentes ao materialismo histórico e dialético, ainda que imprescindíveis estes aportes se delineiem, ressalte-se que a análise documental é a coluna mestra nesta empreitada. E, por documentos, aqui não se os restringe apenas aos papéis arquivados, sejam em locais públicos ou privados, quer manuscritos ou impressos, mas também à fontes de natureza oral e material. E, por análise documental, reporte-se que as inferências e argumentações propostas emergem, sobretudo e principalmente, a partir do escrutínio das fontes, ou seja, as reflexões foram e serão elaboradas a partir daquilo que os documentos informam e permitem, portanto, elucubrar sobre.

Neste campo epistemológico, foi utilizado para embasamento das assertivas, o trabalho do historiador Ipojucan Dias Campos (CAMPOS, 2014, pp. 11-26; CAMPOS, 2017, pp. 17-44). De acordo com este, o foco da investigação recai, invariavelmente, sobre os sujeitos e seus movimentos, avançando por sobre o processual e não aceitando estruturalismo algum. Ou seja, com isto se quer dizer que dicotomias simplistas e generalizações reducionistas não se coadunam ao ensejo de se construir um conhecimento histórico onde a multiplicidade de durações concomitantes, e a diversidade de ritmos com que as diferentes ‘camadas’ do tecido social são tramadas – para emaranhar sua teia – não admitem subtrair a

relevância do mote direcional de tal estudo: o homem e seu movimento dinâmico pelo espaço histórico, em diferentes jogos, através de variados tempos (ASP, 2015, p. 22).

Portanto, o percurso trilhado abarca reflexões que giram em torno da cultura material, mas também de relações de força (GINZBURG, 2002); passa pela análise do discurso, porém igualmente adentra nas estratégias de sobrevivência/subsistência/resistência elaboradas pelos sujeitos na longa duração dos processos históricos, alicerçados culturalmente na mentalidade de determinados atores sociais, e reproduzindo-se (ou não) nas suas respectivas genealogias, ainda que os contextos particulares estejam marcados pelas transformações e rupturas de médio e curto prazo, de caráter econômico e político (BRAUDEL, 1969, pp.41-77).

Com efeito, acerca da categoria “análise do discurso”, que conseqüentemente perpassa pela análise documental, e sobre as relações de poder, Michel Foucault contribui em grande medida. Por exemplo, disse “[...] na vontade de verdade, na vontade de dizer esse discurso verdadeiro, o que está em jogo, senão o desejo e o poder?” (FOUCAULT, 1996, p. 20). Já no que tange à oralidade, cite-se a importância de Alessandro Portelli (1997, p. 16). Assim, note-se que ele asseverou: “o que se espera da história oral é que retire o povo da condição de ‘coisa’, possibilitando a ele que se movimente e fale por si mesmo” (PORTELLI, 2001, p. 26). Com efeito, portanto, o que se coloca, a partir das referências, é que, as relações de poder que rondam os jogos travados em torno das disputas epistemológicas costuma delegar falta de confiança, dúvida sobre tendenciosidade, suspeitas de imparcialidade, acerca dos saberes e conhecimentos que tem seu suporte na tradição oral, sobretudo enquanto esta é considerada como documento histórico. Todavia, por trás de papéis impressos, ou mesmo fontes manuscritas, escondem-se, sob sua aparente neutralidade-objetividade “tantas mentiras por omissão que revestem o erro de respeitabilidade” (ROCHA, *et al.*, 2013, p. 21).

Naquilo que diz respeito à análise dos objetos remanescentes da cultura material,¹¹ como documentos de pesquisa, o aporte metodológico se pauta em estudos na seara da arqueologia histórica,¹² com autores tais como Pedro Paulo Funari (2012, p. 15), e Solange Nunes de Oliveira Schiavetto (2002, p. 56), sendo que de acordo com esta, entendendo a ciência da cultura material como uma “(in) definição necessária” este aporte se torna fundamental para a compreensão do trânsito entre a produção da cultura material, as relações

¹¹ Frise-se que a Associação Remanescente Quilombola do Cigano possui grande acervo de objetos históricos, arqueológicos, nas suas dependências. Algo quase como um Museu informal.

¹² Destaque-se que o proponente Danilo Gustavo Silveira Asp foi Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), Coordenação de Ciências Humanas (CCH), Área de Pesquisa “Arqueologia Histórica”. (Período: de 2012 até 2015, número do processo: 136280/2012-9; Orientador: Dr. Fernando Luiz Tavares Marques, e coorientadora Dr.^a Maura Imazio da Silveira).

de poder e a construção do discurso em torno deste processo principalmente, no que tange à necessidade da descentralização deste (ASP, 2014), ou seja, nas palavras de Michel Foucault (1984) “a descolonização do pensamento”.

Ao se ligar teoricamente a decomposição do tempo histórico nas durações curtas, médias e longas, obviamente, se está aqui submergindo nas concepções elaboradas por Fernand Braudel (1969), sobre as quais teceu considerações em diversas obras suas.

Sobre o recorte temporal da pesquisa, o tempo ao qual se referem as cronologias mencionadas, que abrangem tanto o período colonial, quanto imperial e republicano, chegando até a história do tempo presente, é preciso explicar que em nenhum momento se está pretendendo abarcar a totalidade desta periodização, mesmo porque tal demanda é inexequível no espaço de um artigo. Todavia, ao se reportar a esta sequência cronológica dos sistemas político-administrativos da América portuguesa, se o está fazendo para definir que momentos, acontecimentos e conjunturas, destes três períodos históricos são abordados no bojo das argumentações.

Sem embargo, do Brasil colônia muitas informações sobre o espaço em pauta, e o movimento dos sujeitos alvo deste estudo (afrodescendentes e linhagens ameríndias) chegam às mãos do historiador, que não os olvidou para construir reflexões acerca da ocupação do território em estudo. Portanto, se trata de observar enfaticamente a clivagem entre o espaço histórico e o tempo geográfico, no dizer de Lucien Febvre (2000, p. 65). Pois, são antigas aldeias, remotos acampamentos de ciganos, terras doadas por sesmarias, trilhas ancestrais, velhos caminhos de ida, mas também de retorno, de fuga, mas também de estabelecimento (COSTA, 2017).

Pertinente ao período Imperial é impossível escapar-lhe: o movimento de fugas de escravos e formação de quilombos é notório no oitocentos e as fontes abundam, sendo seu escrutínio fundamental para as arguições. Foi durante o século XIX, que muitos mocambos foram instalados no sertão da Amazônia oriental, no percurso entre a Ilha de São Luiz do Maranhão e a Freguesia de Nossa Senhora de Belém do Grão Pará, como bem apontaram Vicente Salles (op. cit.) e Edna Castro (2006).

No que tange aos séculos XX e XXI, no primeiro caso a oralidade é a fonte sobrepujante para as reflexões e, no segundo, chegar ao ponto presente é necessário, ainda que fugaz e parcialmente, para que no conjunto das análises, em relação ao contexto atual, suas idiossincrasias, estas que conduziram ao interesse pela pesquisa e possibilitaram a emersão do problema, possam ser ainda que minimamente elucidadas. Portanto, repita-se que não se trata de narrativas que intentem cobrir uma cronologia linear de três ou quatro séculos de história,

mas sim de destacar determinadas épocas de acordo com aquilo que as fontes permitam descortinar, tanto às particularidades conjunturais como às permanências dentro das transformações.

De acordo com as argumentações e em conformidade com a pesquisa, percebe-se, que os fugitivos das fazendas e engenhos, ao irem desbravando os territórios escolhidos para a criação de seus assentamentos de esconderijo, iam criando seus próprios territórios, caminhos e fronteiras, o que faz considerarmos que, muito além das fronteiras, limites e regiões citadas em mapas oficiais, temos aqueles *caminhos* criados por esses sujeitos, escravos fugitivos, índios, mestiços, caboclos, cafuzos, mamelucos, pardos, morenos, caraíbas, livres, forros, libertos entre outros, ou seja, existem outros conceitos de territorialidade, de base dialética, para além daquele estabelecido pela instituição Estatal.

Dito de outra forma se trata de um percurso histórico destas territorialidades no nordeste paraense: de antigas aldeias indígenas, de acampamentos de ciganos, de sesmarias da Coroa portuguesa, instalação de empreendimentos coloniais, até esconderijo de escravos fugitivos e a formação de quilombos e mocambos, para enfim, na contemporaneidade, virarem comunidades “remanescentes” (RIBEIRO, 2018, [no prelo]).

Porto outro lado, é importante também, além de se pensar a respeito do percurso cronológico no qual as comunidades ocupadas por famílias descendentes de escravos que fugiram do cativeiro na região bragantina, percorreram até se tornarem então, comunidades “remanescentes”, investigar igualmente sobre o trajeto espacial-geográfico percorrido pelos sujeito até se instalarem nos lugares que ocupam atualmente. Assim sendo, pensar a respeito dos “caminhos negros” (AMARAL, 2014, p. 81) percorridos por eles é essencial.

Segundo Leonardo Milanes de Lima Leandro, a cidade de Bragança e as localidades por ela administradas, que se encontravam nos arredores, umas mais distantes do núcleo urbano e outras nem tanto, de fato se tratava de um “caminho” para se trasladar do Maranhão ao Pará, de São Luiz à Belém. *Caminho* este que em tempos mais remotos fora supostamente percorrido pelo Alferes Pedro Teixeira, numa passagem histórica ainda obscura,¹³ este que em 1616 fazia o trajeto do Forte do Presépio para o Maranhão por ordem de Francisco Caldeira Castelo Branco, a fim de entregar correspondência, e que em tal viagem, também supostamente, ao cruzar o Caeté obteve notícias da estada dos franceses por ali junto aos Tupinambás (o que confirmaria a estada do Senhor de *La Ravardiére* pelas plagas bragantinas, segundo esta fonte apelidada então de “Benquerença”). Diga-se que neste

¹³ Segundo César Pereira, “Benquerença” significa que os índios “Caités” bem quiseram aos franceses. Ver em: PEREIRA, 1963, p. 11; 17; 45.

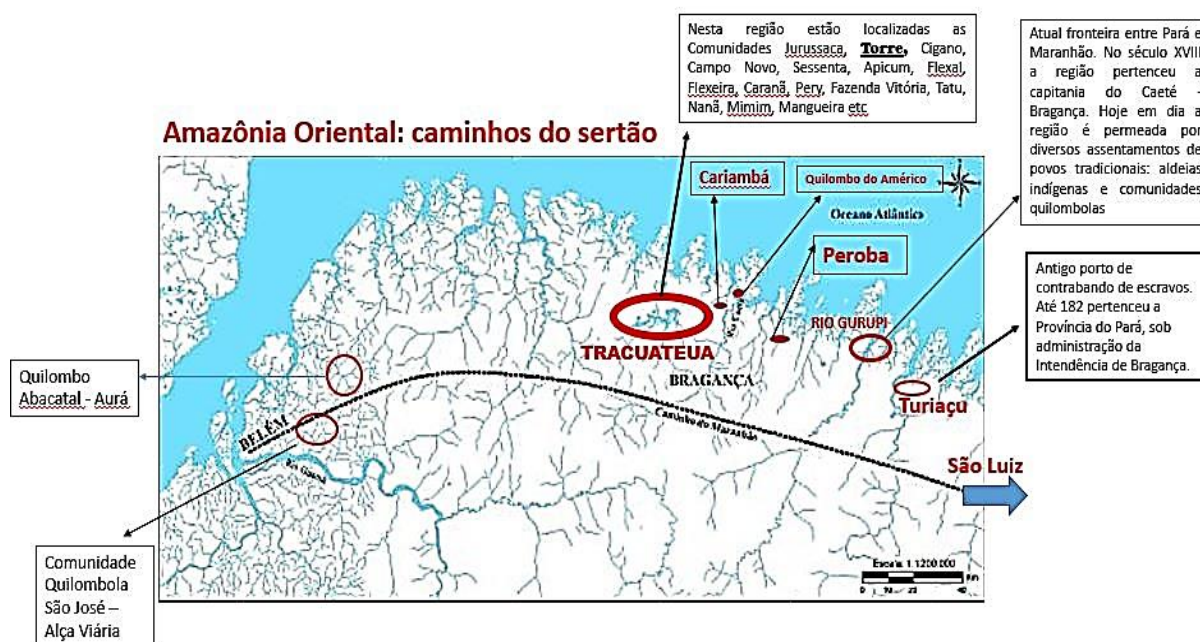
caminho percorria-se nos regatões e na cabotagem, nas trilhas no lombo dos animais, e por mar aberto em navios e outras embarcações. Sendo assim, o território hoje tracuateuense, estava inserido nesta rota, num trajeto que hoje se observa desde a migração de quilombolas da zona de Turiaçu alcançando Bragança, na localidade do Américo,¹⁴ por exemplo, seguindo até chegarem ao lugar atualmente denominado Jurussaca, e dali se espreado até outras comunidades, tais como Cigano, Pontinha, por exemplo, e finalmente, até o Torre.

De acordo com Leonardo Milanez de Lima Leandro:

O que importa [...] é reconhecer o papel desempenhado pelos grupos de agricultores familiares que se instalaram na região dos campos de Bragança considerando a necessidade de produção de alimentos para o abastecimento da Amazônia. Em que pese os embates históricos a respeito de sua permanência, e reconhecendo essa permanência e estratégias de resistência esses grupos ocuparam uma posição fundamental no estudo da ocupação da zona bragantina e seus desdobramentos [...]. (LEANDRO, 2010, p. 45-46).

Assim sendo, percebe-se que o amplo espaço do “sertão” amazônico no nordeste paraense foi trilhado por grupos de sujeitos com distintas intenções e por objetivos diversos, todavia, nem somente para levar ou trazer mercadorias etc. estes caminhos serviram, mas também conduziram as pessoas a lugares de assentamento, provisório ou definitivo, mesmo para aqueles que cruzavam o sertão da zona bragantina fugindo do cativeiro. A seguir veja-se no mapa abaixo, a localização aproximada de algumas das localidades aqui mencionadas.

¹⁴ A Comunidade do Américo está situada em território bragantino e, recentemente foi legalizada junto à Fundação Cultural Palmares como localidade Remanescente de Quilombolas. Diga-se, que tal ‘lugar’, geograficamente falando, encontra-se exatamente na rota que, supõe-se, determinara o ‘caminho’ que grupos de cativos em fuga percorreram, vindos de estabelecimentos agrários da região bragantina e ou do vale do Gurupi, que neste trajeto pequenos grupos iam se estabelecendo, mas outros prosseguiram a viagem, até chegar à Jurussaca, e ao Torre, por exemplo.



15

Portanto, através destes caminhos pelo sertão amazônico, caminhos também de fugas, não se formavam ou se criavam apenas mocambos e quilombos, mas era desenvolvida uma nova geografia espacial do lugar habitado por estes indivíduos, considerados pela elite social, como marginais. Ou seja, cria-se neste espaço do mocambo, uma compreensão territorial diferente das estabelecidas pelo Estado e pelas classes dominantes.

Sem embargo, foi possível destrinchar aqui, certo entendimento no rumo à compreensão acerca da trajetória histórica e social de comunidades quilombolas existentes no município de Tracuateua, em especial à do Cigano. Mote exigente, que prescinde o estabelecimento de uma perspectiva analítico-discursiva sobre suas práticas ancestrais e tradicionais, muito em função do contexto atual, forjado em grande parte no apelo da modernização, e suas ambiguidades inerentes. Contudo, como se viu, à realidade social construída e reconstruída cotidianamente no seio da comunidade quilombola, engendra-se habilmente suas relações de poder na senda da luta e da resistência, estratégias que permitem-lhes a permanência, mesmo perante rupturas drásticas. Portanto, são remanescentes culturais natos.

¹⁵ Fonte: adaptado de LEANDRO, Leonardo Milanez de Lima. *Campesinato e abastecimento na zona bragantina (1880-1960)*. Dissertação de mestrado defendida no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, da Universidade Federal do Pará. Belém: UFPA, 2010. A linha tracejada, que cruza numa parábola horizontal o mapa, indica, grosso modo, o “Caminho do Maranhão”, segundo o autor, uma rota que foi utilizada pelos ‘camboeiros’ para conduzirem gados daquele estado até a Ilha do Marajó. A meio caminho entre São Luiz e Belém, está a ‘paragem de Bragança com a elipse’. Destaque-se que esta rota foi usada também, dentre outras coisas, tanto para o tráfico e contrabando de escravos, quanto para fuga do cativo e migrações de ameríndios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O LEGADO DA ANCESTRALIDADE

Assim sendo, Tracuateua é espaço histórico: milenares aldeias ameríndias; seculares quilombos afrodescendentes; comunidades ribeirinhas tradicionais; agricultores familiares. Vilas, lugarejos, matas, campos alagáveis, manguezais, praias, rios, igarapés e furos, locais onde caboclos, índios, negros, brancos e mestiços, pescadores, lavradores, coletores, artesãos, criadores de animais, lavadeiras, caçadores, artesãs rurais, apicultores, piscicultores, e uma plêiade de sujeitos sociais engendram e engendraram suas estratégias de sobrevivência neste amplo espaço, construindo a história desde muitos séculos. Nesse sentido é importante para o estudo em mãos caracterizar a cidade de Tracuateua atualmente, tanto espacialmente quanto historicamente, de acordo com o que foi efetivado acima.

Por outro lado, é importante tecer algumas considerações, a título de conclusão do artigo, todavia, sem pensar em colocar termo nos debates. Com efeito, o texto teve por objetivo principal abordar os aspectos identitário, culturais e históricos, no âmbito das Comunidades Quilombolas no município de Tracuateua no Estado do Pará. Trata-se de um município novo do ponto de vista administrativo posto possuir apenas em torno de 23 anos de emancipação política. Mas, todavia, esclareça-se que é lugar de habitação muito antigo, local onde escravos fugitivos se instalaram nos campos, matas e vales interioranos da região desde meados do século XVIII aproximadamente.

Sublinhe-se que em meio a este contexto, foi inaugurada recentemente no Município, no âmbito da Secretaria de Educação (SEMED), uma “Coordenação para equidade racial quilombola”, fator relevante para que as demandas sociais dos negros na cidade alcancem suporte institucional do poder público, entretanto que a conjuntura política local perpassa por relações de poder que podem se articular, na maioria dos casos, em detrimento das Comunidades Quilombolas locais. Neste interim, enfatize-se que Tracuateua possui em seu território, além da Comunidade do Cigano, várias destas, quais sejam: Açaitéua, Jurussaca, Cebola, Pontinha, Torre, Sessenta, Campo Novo, Ponta de Pedras e outras ainda indefinidas. Todas prescindem de mais pesquisa, sendo que algumas sequer tiveram iniciativas nesse sentido até o momento.

Portanto, as questões de identidade, a memória, a resistência e a territorialidade referente aos moradores da Comunidade do Cigano, enquanto legado de sua ancestralidade

ameríndia,¹⁶ africana¹⁷ e cigana,¹⁸ sobremaneira no que tange ao assunto étnico racial, referente à cultura negra, constituíram-se no fulcro determinante para as reflexões estabelecidas no texto em mãos.

Por último, parafraseando Marina Maluf, diga-se que não obstante a segmentação dos dados e informações ora apresentados, “lembranças incompletas de um passado anterior”, não se almejou em momento algum construir posição radical entre os fatos históricos que se pretendem à verdade científica, e a memória coletiva, que é comum e busca sempre ser formadora de identidade de grupo. No entanto, procurou-se reter do passado aquilo que está vivo, como um veículo de transmissão – tão leve quanto possível – capaz de transformar esses obstáculos na própria alavanca da interpretação e da compreensão. Portanto, opõe-se aqui a concepção homogênea do tempo, resistindo assim, peremptoriamente, a visão linear e estável, teleológica, da cronologia histórica. Considera-se adequado afirmar, então, que não se pode concentrar num único quadro a totalidade do passado, pois este, se trata de uma complexa urdidura de temporalidades distintas, mas coevas, coetâneas na diversidade, porém, ao mesmo tempo concomitantes na suas múltiplas durações.¹⁹

REFERÊNCIAS

AMARAL, Assunção José Pureza. “Caminhos negros e afrodescendência na Amazônia.” In: CAMPELO, Marilu Márcia; JESUS, Raimundo Jorge de; DEUS, Zélia Amador de. **Entre os rios e as florestas da Amazônia: perspectivas, memórias e narrativas de negros em movimento**. Belém: UFPA/GEAM, 2014.

ASP, Danilo Gustavo Silveira. “Dize-me o que comes e te direi quem és: O Sítio Histórico Salina dos Roque, Bragança/PA – Amazônia Oriental (1928 – 1999)”. In: **História e-História**. Revista Eletrônica da Universidade de Campinas/UNICAMP. Grupo de Pesquisa Arqueologia Histórica. Seção ‘Dos alunos’. ISSN 1807-1783. 14 de maio de 2014.

¹⁶ É comum se ouvir dizer que a nação tupinambá é a matriz ameríndia dominante para a composição étnica da região Bragantina. Todavia, de acordo com Silva, é bem provável que muitos elementos do tronco linguístico Macro Jê, como os timbira e os kraô, tenham habitado, em dado momento, o território da atual Tracuateua. Cf. em SILVA, 2014, op. cit.

¹⁷ De acordo com fontes orais, alguns dos grupos de africanos que aportaram na região, via Porto de Itaqui no Maranhão, são de procedência sudanesa. Tal informação confere com dados apontados por Sales (2005, p. 71) que fala sobre povos banto, fanti-achanti, cabinda e angolanos. Este último, converge ao fato anotado por Silva, de que topônimos de angola são nomes de comunidades bragantinas (SILVA, op. cit., p. 17).

¹⁸ Quanto a presença cigana na região, a oralidade traz muitas menções a grupos de ciganos, liderados por mulheres que se instalaram no espaço tracuateuense no passado, a fim de trabalhar na lida com coco babaçu. Ainda de acordo com estas fontes, a Comunidade do Cigano deriva este nome não do povo cigano, mas de um pássaro silvestre homônimo que abundava então. Todavia a imprecisão destas informações, a bibliografia traz dados mais concretos sobre a presença deste povo na Amazônia oriental desde o tempo colonial. Ver em: SALLES (2005, op. cit. p. 115); SCHIMITT, (1990, p. 276-7); HOLANDA (1992, *passim*); CHAMBOULEYRON (2010, p. 47).

¹⁹ MALUF, Marina. *Ruídos da memória*. São Paulo: Siciliano, 1995, p. 42-4.

_____. “Relações de Poder entre a Intendência de Bragança e a capital da Província, século XIX (1830-1895)”. In: CAMPOS, Ipojucan Dias (Org.). **Teias de Histórias: família, comércio e relações de poder (Bragança entre Império e República)**. Belém: Açai, 2014.

_____. **Alimentação e relações de poder na Intendência de Bragança (Pará, 1830-1895)**. Monografia. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Licenciatura em História. Faculdade de História, Campus Universitário de Bragança, Universidade Federal do Pará. Bragança: UFPA, 2015.

BRASIL. Governo Federal. Projeto Rondon. “Comunidade do Cigano e a Festa de São Francisco das Chagas”. In: **Tracuateua em Cordel**. Operação Forte do Presépio. Autor: Oscimar Herminio Ribeiro. Editores: Fernando da Silva Ferreira Neto & Lenise Santos Oliveira. Belém: PMT/UFCSA, 2013, [mimeo].

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 1969.

BRITO, Regiane do Socorro da Cunha. **Escotismo e educação não-formal em Tracuateua/PA**. Monografia. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Licenciatura em Pedagogia, Faculdade Pan Americana, Instituto Missionário de Educação Superior. Capanema: FPA/IMESP, 2017.

CAMPOS, Ipojucan Dias (org.). **Bragança (PA): famílias, política e comércio**. São Paulo: Livraria da Física, 2017.

_____. “Introdução”. In: CAMPOS, Ipojucan Dias (org.). **Teias de histórias: famílias, comércio e relações de poder. (Bragança entre Império e República)**. Belém: Açai, 2014.

CASTRO, Edna Maria Ramos de (org.). **Escravos e senhores de Bragança (Documentos históricos do século XIX, Região Bragantina, Pará)**. Belém: UFPA/NAEA, 2006.

CHAMBOULEYRON, Rafael. **Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia colonial (1640-1706)**. Belém : Açai, 2010.

COSTA, Raimunda Auxiliadora Santiago da. **Nos trechos da ferrovia: memórias e sociabilidades na Estrada de Ferro de Bragança (Tracuateua/PA, 1955-1964)**. Monografia. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Licenciatura em História. Faculdade de História, Campus Universitário de Bragança, Universidade Federal do Pará. Bragança: UFPA, 2017.

FEBVRE, Lucien. **O Reno: história, mitos e realidades**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FUNARI, Pedro Paulo. **Arqueologia**. São Paulo: Contexto, 2012.

GINZBURG, Carlo. **Relações de força: história, retórica, prova**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

LEANDRO, Leonardo Milanez de Lima. **Campesinato e abastecimento na zona bragantina** (1880-1960). Dissertação de mestrado defendida no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido da Universidade Federal do Pará (UFPA). Belém, 2010.

MAGALHÃES, Maria do Socorro Oliveira. “Projeto Consciência Negra: linguagem, cultura e identidade (Escola Odilon H. Pontes, Vila Socorro – Tracuateua/PA. 2009-15)”. In: **I Caderno de Estudos Étnico Raciais de Tracuateua**. Vol. 1, nº 1, abril/2016. Tracuateua: SEMED, 2016 [mimeo].

MALUF, Marina. **Ruídos da memória**. São Paulo: Siciliano, 1995.

PEREIRA, Benedito Cesar. **Sinopse da História de Bragança**. Belém: Imprensa Oficial, 1963.

PORTELLI, Alessandro. “O que faz a história oral diferente”. In: **Projeto História** Nº 14: Cultura e Representação. Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universitária Católica de São Paulo. São Paulo, EDUC, 2001.

_____. **Tentando aprender um pouquinho**. Algumas reflexões sobre a ética na história oral. In: Revista Ética e História. Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universitária Católica de São Paulo. São Paulo: EDUC, nº 5, 1997.

PREFEITURA MUNICIPAL DE TRACUATEUA-PA. Secretaria de Municipal de Educação, Coordenação para Equidade Racial Quilombola. Filme (vídeo-documentário institucional média metragem). **Equidade Racial: educação quilombola em perspectiva**. Tracuateua: PMT/SEMED/ARQUIT, 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BbHPER_AAI>>

REIS, Maria Helena de Aviz. dos. **Marujada de Tracuateua/PA: um olhar sobre as manifestações culturais e religiosas na Festividade de São Benedito e São Sebastião**. I Congresso Lusófono de Ciências da Religião. Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. Lisboa: maio, 2015.

_____. **Entre a “buscação” e a “deixação”**: a festa de todos os santos na Comunidade Quilombola de Jurussaca em Tracuateua-PA. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Centro de Ciências Sociais e Educação, Universidade Estadual do Pará. Belém: UEPA/CCSE/PPGCR, 2016.

RIBEIRO, Grasiely Tayenne das Chagas. **“Os Pretos do Torre”**: Identidade e resistência negra na Comunidade Quilombola do Torre em Tracuateua/PA (2008-2018). [No prelo]. Monografia. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), Licenciatura em História, Faculdade de História, Campus Universitário de Bragança, Universidade Federal do Pará. Bragança: UFPA, 2018.

ROCHA, Maria Corina; RINCÓN, Mariana Blanco; BARBOSA, Muryatan Santana. **Síntese da coleção História Geral da África: pré-história ao século XVI**. Vol. I. Brasília: UNESCO / MEC / UFSCar, 2013, p. 20-1.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará: sob o regime da escravidão**. Belém: IAP, 2005.

SANTOS, Fabrício Rodrigues dos. **Território e identidade quilombola em Tracuateua/PA: história, memória e afirmação cultural**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Saberes e Linguagens na Amazônia, Campus Universitário de Bragança, Universidade Federal do Pará. Bragança: UFPA/PPGLSA, 2017.

SCHIAVETTO, Solange Nunes de Oliveira. **A arqueologia guarani: construção e desconstrução da identidade indígena**. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2002.

SCHIMITT, Jean-Claude. “A história dos marginais”. In: LE GOFF, Jacques (org.). **A história nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

SILVA, Jair Cecim da. **O português afro-indígena de Jurussaca/PA: revisitando a descrição do sistema pronominal pessoal da Comunidade a partir da textualidade**. Tese. Programa de Pós Graduação em Filologia e Língua Portuguesa, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo (USP), Doutorado em Língua Portuguesa. São Paulo: USP, 2014.

SILVA, Roberta Alexandrina da; CÂMARA, Leonardo de Souza. “O projeto de estruturação da Ordem dos Frades Menores: o Testamento de Francisco de Assis”. In: **Roda da Fortuna**. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo. 2016, Volume 5, Número 1, pp. 187-201.

SIQUEIRA, José Leôncio Ferreira de. **Trilhos: o caminho dos sonhos (memorial da Estrada de Ferro de Bragança)**. Bragança: edição do autor, 2008.

CORDAS QUE TECEM A HISTÓRIA: IDENTIDADE E CULTURA QUILOMBOLA NA AMAZÔNIA PARAENSE¹

Fabício Rodrigues dos Santos²

RESUMO

De acordo com a história da região e os relatos de moradores, a localidade faz parte de uma “grande porção de terras em que, no passado, várias famílias de negros fugitivos ou não” habitaram e constituíram seus pequenos grupos familiares a partir do processo de convivência marital. Ressalta-se esta forma de laços familiares, porque as pessoas do lugar ainda apresentam a constituição familiar por meio do que chamam de “viver juntos”. Diga-se que, para a modernidade, seria o casamento. Como as terras eram consideradas “Terras devolutas” da Coroa portuguesa (leia-se *terras sem dono*), muitos negros passaram a habitar e fazer suas moradias. O lugar trata-se de uma ilha de terra firme em meio aos campos naturais de Tracuateua; antigamente fora conhecida por “Pequena Ilha Ponta da areia”. Neste período, para se acessar a localidade, havia um caminho que até hoje existe no lugar, agora denominado de “Pontinha” – também terra de negros. Consta que os moradores iniciais descendem das Famílias Gomes, Rosário e Monteiro; consideradas famílias de precursores de outras comunidades quilombolas de Tracuateua (exemplo, Torre e Cigano), das quais surgiram os primeiros desbravadores da Ilha/Pontinha, sendo que, ao longo dos anos; outras famílias de traços nordestinos e indígenas também passaram a fazer parte do território. Porém sempre conheceram a localidade como sendo de cunho tradicional, oriunda de povos negros da região de campos de Tracuateua. Neste ínterim, outras pessoas também oriundas das comunidades de remanescentes: Jurussaca e Cigano migraram para a Ilha, estabeleceram propriedades e formaram famílias. Contudo, este contexto sócio-histórico já está visibilizado como um território Afrodescendente. A intenção é compreender como as famílias de remanescentes estão constituindo seu território, considerando os aspectos ancestrais e as ponderações da modernidade. esta pesquisa se afirma por meio de métodos qualitativos (CHIZZOTTI, 2003).

Palavras Chave: Famílias de negros. Comunidades quilombolas. Afrodescendentes.

RESUMEN

De acuerdo con la historia de la región y los relatos de moradores, la localidad forma parte de una "gran porción de tierras donde, en el pasado, varias familias de negros fugitivos o no" habitaron y constituyeron sus pequeños grupos familiares a partir del proceso de convivencia marital. Se resalta esta forma de lazos familiares, porque las personas del lugar todavía presentan la constitución familiar por medio de lo que llaman "vivir juntos". Se dice que, para la modernidad, sería el matrimonio. A medida que las tierras se consideraron "terrenos baldíos" de la corona portuguesa (leer tierra sin dueño), muchos negros comenzaron a moverse y hacer sus viviendas. El lugar se trata de una isla de tierra firme en medio de los campos naturales de Tracuateua; antiguamente había sido conocida por "Pequeña Isla Punta de la arena". En este período, para acceder a la localidad, había un camino que hasta hoy existe en el lugar, ahora denominado "Pontinha" - también tierra de negros. Consta que los moradores iniciales descendían de las Familias Gomes, Rosario y Monteiro; que se consideran familias de precursores de otras comunidades quilombolas de Tracuateua (ejemplo, Torre y Gitano), de las cuales surgieron los primeros conquistadores de la Isla / Pontinha, siendo que, a lo largo de los años; otras familias de rasgos nordestinos e indígenas también pasaron a formar parte del territorio. Pero siempre conocieron la localidad como de cuño tradicional, oriunda de pueblos negros de la región de

¹ Parte deste texto está adaptada da Dissertação defendida em maio de 2017, cujo teor da análise foi referenciado à publicação total.

² Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia – PPLSA/UFPA – Campus de Bragança/Pará. fabricao_beoto@hotmail.com.

campos de Tracuateua. En el ínterin, otras personas también oriundas de las comunidades de remanentes: Jurussaca y Gitano migraron a la Isla, establecieron propiedades y formaron familias. Sin embargo, este contexto socio-histórico ya está visibilizado como un territorio Afrodescendiente.

Palabras Clave: Familias de negros. Comunidades quilombolas. Afrodescendientes.

1. COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBOLAS: ORIGENS, DENOMINAÇÕES E LINHAGENS.

A “Pontinha” é uma Comunidade que fica a 500 metros, aproximadamente, do centro do Cigano, bem como faz parte do território de comunidades de Remanescentes de Quilombolas: Torre, Cigano e Jurussaca, ou seja, segundo moradores, as famílias destas comunidades estão entrelaçadas por grau de parentesco em primeiro ou em segundo grau de consanguinidade. O termo Pontinha foi dado ao local por alguns moradores mais antigos que, ao realizarem seus deslocamentos à 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)³.

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).

Este lugar, neste contexto, é visto dentro desse território como adjacente às comunidades do “Cigano” e “Jurussaca”. Contudo, ao que se pode observar; a “Pontinha”, segundo relatos de moradores mais antigos⁴ (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. Dessa

³ Este produto é de fabricação artesanal e representa um fator da cultura híbrida que surge do contato entre indígenas e negros. Portanto, posso assegurar que tal prática, atualmente, pode ser vista como de fundamentos afrodescendentes.

⁴ 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.

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”⁵.

Cronologicamente não é possível definir uma data, porém a comunidade tem mais de 300 anos e está a 4 km da cidade de Tracuateua, 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 Armeceedita Gomes dos Santos (Bida), 54 anos (sempre morou na comunidade da pontinha), também é uma artesã que produz a “Corda do Muruti”.

“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!” (Dona Armeceedita, Entrevista concedida em outubro de 2015, às 10:25)

A senhora, Armeceedita Gomes, além de expor como as pessoas lutam para sobreviver sem ter que sair do lugar que acham bom para morar, isso 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”. 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. Dessa forma, é válido saber:

⁵ 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.

Tabela 1: apresentação das safras praticadas pelos moradores da comunidade remanescente da Pontinha.

1- Safra do Açaí	2- Safra do peixe	3- Safra do Muruti
<p>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 Armece dita “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>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.</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>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 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. 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. 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 provêm da palmeira chamada de miritizeiro.

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 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 fazer ritualístico, mas; ao mesmo tempo, sofre as alterações do mercado, pois seu beneficiamento depende muito do plantio do tabaco na região de campos de Tracuateua.

2. A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA A PARTIR DA MEMÓRIA E DO TRABALHO

O processo de construção da identidade remanescente⁶ de quilombo na comunidade da Pontinha ocorre num tempo e espaço comum e, ao mesmo tempo, próprios a todos os entrevistados. Portanto, isso nos conduz à análise de uma cultura quilombola que pode ser, por alguns motivos, uma jornada bastante contraditória, considerando os aspectos da história, da memória e das práticas oriundas da presença negra na Região Nordeste do Pará. 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 fator também é base de uma afirmação territorial do espaço, pois segundo Haesbaert (2004) 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.

Para Silva e Nascimento (2012); “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) quando evidencia a importância da terra para as pessoas que veem, nela, a continuidade da referência de suas existências

⁶ 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”.

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; NASCIMENTO, 2012, p. 34).

As autoras corroboram 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”.

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 da Pontinha.

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, 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 os moradores desejam que ocorra quando mantêm contato com pessoas de outras localidades, mesmo de outras cidades.

3. SOBRE A NOÇÃO DE TERRITÓRIO E IDENTIDADE

Antes de tratar deste ponto especificamente, é importante salientar que tal prática é o que se costuma 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 mestrado, para que fosse possível identificar 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.

A percepção sobre a cultura popular quilombola da “Pontinha” descreve uma visão tradicional, na qual a expressão consiste na visibilidade de todos os valores materiais e simbólicos (música, dança, festas, literatura, arte, moda, culinária, religião, lendas, superstições, etc.) produzidos pelos estratos inferiores, pelas camadas iletradas e mais baixas da sociedade, porém reticente de um olhar depreciativo; proponho-me em cercar 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 uma alternativa al Multiculturalismo (ROJAS, 2015, p. 40).

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 e/ou Afro pertinentes ao modo como vivem as famílias remanescentes de quilombolas da localidade da “Pontinha” em Tracuateua; é necessário produzir uma “Descrição Densa” (Clifford Geertz, 1989) e remontar ao passado de uma cultura que também é muito praticada (viva) em outras comunidades quilombolas do Município⁷.

Na comunidade da Pontinha, por exemplo; há esta prática de trabalho – que é, segundo os 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 ressignificação 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, no entanto, 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 relação social.

⁷A 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.

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 serem 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 (THOMPSON, 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 numa tessitura de 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. 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 mantêm intocáveis por muito tempo, ou melhor, elas não estão estanques, 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 tornou possível a partir das percepções que os próprios moradores revisitaram a cada momento que lhes foi permitido pela memória.

Podemos até entender esse procedimento de modo a não se correlacionar 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 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.



“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 fase, 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”. 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” Chaui (2006). Para isso, o faço a partir de três passos básicos de produção da corda de muruti.

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

Um bom horário para se retirar o “olho⁸ 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 ser 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 o 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 o 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 braçado⁹ de 15 a 25 “olho de muruti”; as vez até mais, depende da encomenda (José Luís da Costa. Entrevista, 15/09/2015 – 10:54).

⁸ 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.

⁹ Braçado é o nome dado ao feixe que cada homem pode carregar e/ou retirar durante o processo de catação da folha de muruti.

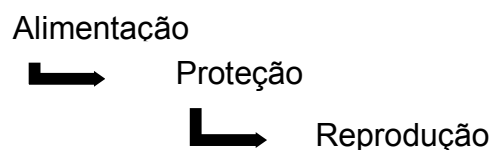
Todo esse cuidado expresso no depoimento de senhor, José Luís, demonstra a riqueza de conhecimentos ancestrais que se firmam diante de outros *fatores externos*¹⁰ à vida cotidiana da localidade da Pontinha. Afinal, para que ocorra valorização do local é necessário o contato com aspectos universais (externos). Certamente, interpretar essa realidade é; de algum modo, compreender o conjunto de significados que entrelaçam diferentes construções, diferentes atores; para representá-los não hipoteticamente; mas física e psicologicamente. 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 pressupõe que:

É importante ponderar que a relação homem/natureza ocorre simultaneamente e necessariamente se interagem produzindo e resultando ações advindas 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 (CORTEZ, 2011, p. 37).

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 estruturam seus princípios e sua relação com o meio ambiente. Neste sentido, a 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 devem fazer as coisas. Portanto, é essa relação que os condiciona o uso da natureza a partir dos seguintes princípios observados durante as visitas.

¹⁰ 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.

Tabela 2: 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. Para Silva (2007) “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”. 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.

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

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. (Senhor José Luís. Entrevista, 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 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.

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 meses... 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, entrevista, 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. 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. 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.

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. Na perspectiva de relação humana, essa prática que apresenta a história, introduz a ideia de progresso” (CHAUI, 2006, p. 107).

Tabela 3: 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 propunha 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. 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”

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)¹¹, chama de “fábrica”, pois ele já trabalha há 63 anos com a produção da corda e a considera como a maior fonte de renda. Portanto, a relação econômica mobiliza os moradores; de um lado, os que tiram a palha, os que selecionam e principalmente os que irão produzir.

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 drama¹² humano vivido por pessoas que, muitas vezes, praticam culturas e formas de vidas sempre circunscritos a um conjunto de regras e leis¹³, 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, 1993, p.45).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Afirmar que se trata de uma comunidade tradicional de Remanescentes de Quilombolas na Amazônia Paraense 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. Dessa forma, insisto em dizer que durante as incursões e a escrita deste artigo, 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, também vislumbrei o entendimento de cultura popular quilombola, de modo que 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:

¹¹ 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).

¹² 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.

¹³ 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).

culturais, econômicos, sociais e políticos. Contudo, foi no território quilombola da Comunidade da “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.

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. 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. 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”.

REFERÊNCIAS

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

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

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

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.

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

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.

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

CHIZZOTTI, Antonio. **A Pesquisa Qualitativa em Ciências Humanas e Sociais: Evolução e Desafios**. Revista Portuguesa de Educação, 2003, 16(20). Pp. 221-236.

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

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.

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

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

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.

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

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

HOBBSAWN, E. J.; **A Outra História – Algumas Reflexões**. In: Krantz, Frederick (org.) A outra história. Rio de Janeiro, Zahar, 1990, p. 23.

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

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. 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.

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

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).

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

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.

“OS QUILOMBOLA VEM DA PARTE DOS MORENOS, NÉ? DAÍ DA ÁFRICA”: IDENTIDADES QUILOMBOLAS ENTRE OS MORADORES DA COMUNIDADE DE JURUSSACA

Glauce de Fátima Fernandes da Silva¹

RESUMO

A partir de trabalho de campo na comunidade de Jurussaca, Tracuateua/PA (localizada na Amazônia Oriental) este artigo aborda a temática das identidades quilombola. Interpreta e reflete sobre a construção das identidades dos moradores da comunidade de Jurussaca como quilombolas. A identidade social dos moradores de Jurussaca (como quilombolas) foi elaborada (em um primeiro plano) a partir de quatro elementos: a origem comum, a luta pela posse da terra e titulação coletiva, a cor da pele (ser preto) e no sobrenome comum (Araújo), somados a outros elementos dessa identidade (em um segundo plano): as relações de parentesco, o pertencimento e as redes de parentesco, além das práticas religiosas e crenças presentes na comunidade. Todos esses elementos (do primeiro e do segundo plano) representam as identidades quilombolas circulantes na comunidade de Jurussaca, mas, além disso, representam um grupo cuja formação recebeu forte influência afro-indígena (SILVA, 2014) e que muito representa a população amazônica, em especial as comunidades da Região do Salgado Paraense. Este trabalho destaca apenas algumas dessas identidades.

Palavras-chave: Comunidade Quilombola. Jurussaca. Identidades

ABSTRACT

This work it was developed in the Jurussaca community, Tracuateua/PA (located in the Eastern Amazon) and deals with the quilombolas identities theme. Interprets and reflects on the construction of identities of the Jurussaca community residents as quilombolas. The social identity of the inhabitants of Jurussaca (as quilombolas) was developed (in a foreground) from four elements: common origin, struggle for land ownership and collective titling, skin color (being black) and common surname (Araújo), added to other elements of this identity (in background): kinship relations, belonging and kinship networks, besides the religious practices and beliefs present in the community. All these elements (in foreground and background) represent the circulating quilombolas identities in the Jurussaca community, but, moreover, represent a group whose formation received strong Afro-Indian influence (SILVA, 2014), which quite represents the Amazonian population, especially the communities of the Paraense Salgado region. This work highlights only a few of these identities

Keywords: Quilombola Community. Jurussaca. Identities.

INTRODUÇÃO

Este artigo é um recorte da pesquisa desenvolvida para a produção da Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (UFPA), e concentra atenção às identidades quilombolas na/da comunidade de Jurussaca.

¹ Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, Universidade Federal do Pará (UFPA), glaycesilv@gmail.com

A comunidade de Jurussaca fica localizada no município de Tracuateua, ao nordeste do estado paraense, na Amazônia Oriental. As terras da comunidade de Jurussaca são definidas como terras de preto e de índio (SILVA, 2014), dados seus processos de ocupação e formação afro-indígena.

Não pretendo definir e/ou delimitar as identidades da/na comunidade de Jurussaca. Proponho-me a fazer breves interpretações e reflexões sobre algumas das identidades circulantes na comunidade. Uma vez a construção das identidades quilombolas entre os moradores da comunidade se manifestam em diversos elementos, uns em maior relevo que outros.

Neste artigo destaco apenas alguns desses elementos, como: a cor da pele (ser preto), o sobrenome comum (Araújo), as relações de parentesco (estabelecidas com predominância nas uniões maritais), as redes de parentesco (nos trabalhos coletivos), e no pertencimento (sentimento de pertencimento ao território e/ou ao grupo).

A comunidade de Jurussaca (re)significa continuamente suas identidades, territorialidades e religiosidades. Neste artigo apenas lançamos um breve olhar às questões referentes às identidades, reconhecendo-as como diversas e fluidas (inacabadas).

1. ALGUMAS VISITAÇÕES CONCEITUAIS

O conceito de identidade é desdobrado em diferentes campos das ciências sociais (Psicologia, Antropologia, Sociologia...) em meio ao fluxo contínuo de reconstrução Hall (2003). As identidades do homem pós-moderno são fragmentadas, são influenciadas por novos valores, em uma sociedade cujo contato entre os grupos sociais se estabelece de forma mais frequente e dinâmico, desde as maiores às menores esferas sociais. “As comunidades locais, construídas na ação coletiva e preservadas pela memória coletiva, são fortemente específicas de identidade” (CASTELLS, 1997, p. 64 *apud* BOURDIN, 2001, p. 43).

No entanto, essas identidades são, predominantemente, reações de defesas (mesmo que inconscientes) das comunidades locais contra a imposição da desordem global, que gera mudanças rápidas e inevitáveis. “Elas constroem refúgios, não paraísos” (CASTELLS, 1997, p. 64 *apud* BOURDIN, 2001, p. 43).

Desse modo, os processos de mudanças históricas afetam igualmente às comunidades locais, que reafirmam identidades comunitárias, ao passo que aderem a elementos culturais globais em sua identidade. Assim, ao nos propormos a abordar questões referentes às identidades presentes na comunidade de Jurussaca (uma comunidade local), consideramos,

antes de tudo, o seu caráter dinâmico, dado seu contexto histórico atual e seu processo de formação. Dessa maneira, a identidade é compreendida neste estudo a partir de seu caráter relacional, construído a partir do contato com outros, seja no sentido individual, seja no sentido coletivo.

Antes de explanar sobre as identidades no Jurussaca cabe fazermos três definições: identidade étnico-racial e identidade negra no Brasil (LIMA, 2008), identidade quilombola (LITTLE, 2004) e a atualização do conceito de quilombo (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002).

Ao buscar compreender a identidade étnico-racial no Brasil, faz-se necessário termos em mente que diversos repertórios afro-brasileiros influenciaram e influenciam na construção dessa identidade, repertórios esses “constituídos nas suas singularidades a partir de dispositivos culturais e étnicos de origem africana, parte de ampla diversidade” (LIMA, 2008, p. 36). Ainda que essa identidade esteja perpassada por ideologias de “mestiçagem”, que segundo Lima (2008) consistem no embranquecimento da população, que por um lado vai de encontro à construção da identidade negra e por outro lado viabiliza a ascensão social (individualmente):

É apresentada como embranquecimento e constitui-se e tem sido historicamente usada como mais um dos mecanismos que vão contra a construção de uma identidade negra brasileira, ao mesmo tempo em que se constitui em mecanismo estratégico que ajuda, em nível individual, na ascensão de negros e mestiços na sociedade brasileira. (LIMA, 2008, p. 36).

Lima (2008) apresenta acima a dicotomia existente na construção da identidade étnico-racial no Brasil. O embranquecimento da sociedade brasileira foi uma ideologia engendrada entre o final do século XIX e meados do século XX e se pautava em dois processos, o biológico (miscigenação) e cultural (sincretismo cultural). O processo de embranquecimento da população brasileira objetivava a continuação de uma sociedade monoétnica e monocultural.

A fim de ampliar a discussão conceitual Lima (2008) explica o conceito contemporâneo de hibridismo ou hibridização, a partir do qual se discute “até que ponto as identidades e as culturas mantêm seus elementos de origem, ou até que ponto esses elementos são identificados como pertencentes a tais grupos” (LIMA, 2008, p. 36). Com isso, a autora não busca discutir a essência da origem da ideologia de embranquecimento, mas colocar em questão as políticas culturais, as redes que estabelecem as negociações e os jogos ideológicos, que inferiorizam alguns e supervalorizam outros.

Lima (2008) aponta para três conceitos que são centrais para a compreensão das identidades étnico-raciais: afrodescendência, etnia e identidade negra. Paralelo a esses conceitos está o conceito de raça, que representa uma categoria histórica de afrodescendência brasileira e do racismo como instrumento de desigualdade na sociedade brasileira.

As etnias negras no contexto brasileiro são demarcadas pelas raízes históricas sócio-culturais e políticas que marcam a formação populacional brasileira no contexto do escravismo e pelas relações estabelecidas tanto nas suas ancestralidades distantes como nas vivências contemporâneas [...] A referência de **raça social** se configura como parte da questão, pois seu enfoque tem o limite da avaliação do legado africano, ou seja, não basta o reconhecimento de que uma idéia de raça constituía o racismo, mas ter a visão de que a história da população negra é muito mais ampla do que este racismo (LIMA, 2008, p. 38, grifo da autora).

Lima (2008) situa os conceitos de etnia e raça separadamente. O primeiro conceito é demarcado por questões históricas sócio-culturais e políticas, já o segundo se insere como parte desse contexto. Assim, Lima (2008) faz referência ao conceito de raça social como algo inerente a esse contexto macro. A autora define que o conceito de raça social não está engessado à ideia de racismo, mas que engloba a história da população negra. A autora também cita a raça biológica e afirma que “tanto raça biológica como à raça social foram social e culturalmente construídas, apenas sob diferentes argumentos” (LIMA, 2008, p. 39).

As questões étnicas e raciais, portanto, foram construídas a partir de um processo histórico, fruto do “cotidiano das relações sociais”, assim como “da luta pelas políticas de promoção de igualdade” (LIMA, 2008). Dessa maneira, sob as múltiplas perspectivas do enfoque étnico e da raça social, esses conceitos devem ser compreendidos a partir da presença, da produção e das políticas públicas para a população negra, ou seja, em seu sentido positivo e não apenas pelas ausências e negações produzidas pelo racismo. Desse modo:

[...] a articulação etnia/raça social torna-se sócio-historicamente mais situado e abrangente e condizente com a multiplicidade identitária que compõe a população afro-brasileira deste país. Atende melhor aos propósitos devido ao maior distanciamento dos biologismos do passado. (LIMA, 2008, p. 39).

Lima (2008) conduz a compreensão do conceito de identidade étnico-racial a partir da contextualização dos conceitos de etnia e raça, abordando-os a partir de diferentes perspectivas e os distanciando das vertentes biológicas e culturais, para então abranger as perspectivas histórica e social.

A identidade negra, por sua vez, de acordo com Lima (2008) está situada entre a identidade de resistência e identidade de projeto. Convergindo com a perspectiva de Hall, que considera complexo pensar sobre as identidades no contexto mundial atual, uma vez que “sua construção está inscrita em relações de poder, de interações materiais e simbólicas e como tal

não pode ser pensada fora do campo de poder” (LIMA, 2008, p. 42) e, também, com a perspectiva bakhtiniana, considerando os conceitos de dialogismo ou de polifonia (como lugares sociais de conflito e tensão, em que se produzem discursos e sentidos não necessariamente simétricos) (AMORIM, 2003, *apud* LIMA, 2008).

Outra definição conceitual de igual importância é a identidade quilombola. Para compreendê-la se faz necessário primeiramente voltar um primeiro olhar à Constituição Federal de 1988, que não evoca apenas uma identidade histórica, mas sugere que “qualquer invocação do passado deve corresponder a uma forma atual de existência capaz de realizar-se a partir de outros sistemas de relações que marcam seu lugar num universo social determinado” (O’DWYER, 2002, p.14).

Little (2004) conduz a reflexão sobre ser quilombola no Brasil, para isso reconhece que essa definição está atrelada à questão fundiária no Brasil e à grande diversidade cultural brasileira, apontando para dois grupos importantes dentro dessa diversidade cultural: o grupo indígena (as múltiplas sociedades indígenas) e o grupo de quilombolas (as centenas de comunidades remanescentes de quilombo). Há, no entanto, distintas e variadas formações fundiárias, formadas por diversos grupos, tais como os “açorianos, babaçueiros, caboclos, caiçairas, caipiras, campeiros, jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, praicrios, sertanejos e varjeiros” (DIEGUES e ARRUDA, 2001, *apud* LITTLE, 2004, p. 251).

A essa variedade de grupos humanos Little (2004) aponta para diversas categorias: “populações”, “comunidades”, “povos”, “sociedades”, “culturas” - cada uma das quais tende a ser acompanhada por um dos seguintes adjetivos: “tradicionais”, “autóctones”, “rurais”, “locais”, “residentes” (LITTLE, 2004, p. 251). Mas o autor assinala que qualquer dessas combinações é delicada em função da abrangência e da diversidade de grupos que ele engloba, para isso busca definir alguns parâmetros a partir de uma perspectiva etnográfica:

De uma perspectiva etnográfica, por exemplo, as diferenças entre as sociedades indígenas, os quilombos, os caboclos, os caiçaras e outros grupos ditos tradicionais - além da heterogeneidade interna de cada uma dessas categorias - são tão grandes que não parece viável tratá-los na mesma classificação. Mas, em vez de discutir agora a validade ou não dessas categorias (LITTLE, 2004, p. 252).

Ressalta-se que ao esbarrar nessas diversas categorias apontadas por Little (2004) é possível identificar elementos comuns que permeiam esses diversos grupos (que geralmente englobam mais de uma dessas características em sua formação), ainda que cada um deles apresentem suas especificidades. Essa diversidade justifica que alguns autores englobem todos esses grupos na categoria “populações tradicionais”.

Porém, essa variedade de categorias não interfere apenas nos interesses acadêmicos, mas também no cenário político do país, sobretudo nos últimos vinte anos (LITTLE, 2004). Nesse tempo as questões agrárias no Brasil passaram por muitas transformações, decorrentes dos movimentos sociais de reforma agrária, que ganhou bastante força e se consolidou no Brasil na década de 80, “especialmente no que se refere à demarcação e a homologação das terras indígenas, ao reconhecimento e titulação dos remanescentes de comunidades de quilombos e ao estabelecimento das reservas extrativistas” (LITTLE, 2004, p. 252).

Dessa maneira, não se pode compreender a especificidade de um grupo remanescente quilombola sem ter em mente a gama de categorias que podem estar englobadas em suas identidades.

Nesse sentido, entende-se que as identidades quilombolas na conjuntura atual se apresentam ressignificadas, em contextos específicos, porém, com peculiaridades que as conectam de alguma forma à identidade histórica. Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) se propõem a atualizar o conceito de quilombo, a fim de aproximar o termo das atuais configurações de quilombos (comunidades remanescentes quilombolas) existentes no Brasil:

A tarefa de fundamentar teoricamente a atribuição de uma identidade quilombola a um grupo e, por extensão, garantir ainda que formalmente - o seu acesso à terra trouxe à tona a necessidade de redimensionar o próprio conceito de quilombo, a fim de abarcar a gama variada de situações de ocupação de terras por grupos negros e ultrapassar o binômio fuga-resistência, instaurado no pensamento corrente quando se trata de caracterizar estas conformações sociais (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 1-2).

Conforme apresentam Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) para compreender a definição de identidade quilombola, há antes a necessidade de reconhecer que foram as relações com a terra e a necessidade de acesso e permanência à terra que gerou e ainda gera a construção de uma identidade quilombola entre alguns grupos no Brasil.

Entretanto, cada grupo dispõe de sistemas próprios de relação que os torna diferentes de outros grupos (dos não quilombolas) e, do mesmo modo, os torna iguais a grupos afins (quilombolas), igualmente assistidos por lei². Sendo assim, a “percepção da identidade social, da diferença que se constrói a partir da percepção do outro, é demonstrada a partir de categorias não tão emblemáticas em se tratando das relações raciais” (SOUZA, 2002, pp. 128-129).

Além dos diversos fatores sociais e culturais que venham a definir os limites entre os

² **Artigo 68** do ADCT (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias): Disponível em: <<<http://www.cpis.org.br/html/leis/fed1.htm>>>

quilombolas e outros grupos, faz-se necessário dar atenção às diferenças que se mostram significativas para os próprios membros do grupo, como os parâmetros de auto-atribuição de uma identidade básica e identidade mais geral, que no caso das comunidades negras rurais costuma ser determinada pela origem comum do grupo e formação no sistema escravocrata (O'DWYER, 2002):

Essa referência a uma origem comum presumida parece recuperar, de certo modo, a própria noção de quilombo definida pela historiografia. Vale assinalar, contudo, que o passado a que se referem os membros desses grupos “não é o da ciência histórica, mas aquele em que se representa a memória coletiva” — portanto, uma história que pode ser igualmente lendária e mítica (O'DWYER, 2002, p. 17).

Com base no que afirma O'Dwyer (2002) entendemos que as versões sobre a origem das comunidades quilombolas não precisam, obrigatoriamente, estar conectadas a um passado histórico real, comprovado, mas aquele que tenha sido convencionalizado e assumido como verdadeiro pelos membros do grupo. Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) também assinalam essas formações originadas de variados processos:

[...] os grupos que hoje são considerados remanescentes de comunidades de quilombos se constituíram a partir de uma grande diversidade de processos, que incluem as fugas com ocupação de terras livres e geralmente isoladas, mas também as heranças, doações, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado, a simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após a sua extinção (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 3).

Reconhecer essa grande diversidade de processos apontada por Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) permite compreender a construção das identidades quilombolas na/da comunidade de Jurussaca, tomando como referência seus próprios critérios e história. Assim, considerando a visão ampliada sobre as diversas origens e histórias desses grupos (remanescentes de quilombo) as identidades quilombolas na/da comunidade de Jurussaca se aproximam da “condição de *coletividades camponesa*, definida pelo compartilhamento de um território e de uma identidade” (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 3):

[...] a condição de **remanescente de quilombo** é também definida de forma dilatada e enfatiza os elementos identidade e território. Com efeito, o termo em questão indica: *a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos e é utilizado para designar um legado, uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar específico* (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 4, grifo do autor).

Conforme Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) a compreensão do conceito de remanescente de quilombo está diretamente relacionada aos conceitos de identidade e território. Visto que o sentimento de pertença a um grupo ou a uma terra consiste em uma

forma de expressão da identidade étnica e da territorialidade de um grupo. “Estes dois conceitos são fundamentais e estão sempre inter-relacionados no caso das comunidades negras rurais” (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 4), uma vez que a presença, interesse, disputa e direitos entre brancos e negros sobre um mesmo espaço físico/social, deixa transparecer aspectos encobertos das relações raciais (GUSMÃO, p.14, *apud* SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 4).

Schmitt, Turatti e Carvalho (2002) acrescentam outra categoria relevante presente na relação entre identidades quilombolas e território: o parentesco. Segundo as autoras território e parentesco também formam identidades quilombolas, “na medida em que os indivíduos estão estruturalmente localizados a partir de sua pertença a grupos familiares que se relacionam a lugares dentro de um território maior” (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p.4). Refletir sobre esses conceitos ajuda a compreender as identidades quilombolas que permeiam a comunidade de Jurussaca, atravessadas, por exemplo, por questões de parentesco, pertencimento (ao grupo e ao território), religiosidades, origem comum, dentre outras questões.

2. IDENTIDADES NO JURUSSACA

Reconhecer-se como quilombola e/ou pertencer a um território quilombola ou remanescente de quilombo não significa apenas fazer parte de uma comunidade reconhecida como quilombola, mas carregar identidades que vêm sendo construídas como fruto do processo histórico de formação da sociedade brasileira. Mas que não corresponde a verdade absoluta (generalizante) sobre esses grupos.

Olhar para uma comunidade quilombola de forma mais específica requer abrir mão da visão geral sobre quilombolas e comunidades quilombolas no Brasil, na busca de compreender a particularidade da comunidade estudada. As histórias de formação das comunidades quilombolas são diversas e provém de contextos sociais e históricos diferentes.

As comunidades quilombolas não são obrigatoriamente originárias de grupos de escravos fugidos, mas compõem grupos e/ou comunidades negras (urbanas ou rurais) que resistem (sobrevivem) socialmente a partir de seus modos de vida tradicionais. A comunidade de Jurussaca é uma comunidade afro-indígena, que muito se assemelha a outras comunidades rurais formadas nas fronteiras abertas entre o Pará e o Maranhão.

A seguir apresento algumas das identidades presentes na comunidade de Jurussaca, com base em observações, participações e entrevistas empreendidas na comunidade nos anos

de 2015 e 2016. Optamos em utilizar algumas siglas para representar alguns dos moradores entrevistados.

2.1 SER PRETO, SER ARAÚJO

A comunidade quilombola de Jurussaca “aponta para forte influência afro-indígena, e o biótipo dos moradores de Jurussaca corrobora para essa miscigenação” (SILVA, 2014, p. 16). Na comunidade predomina entre os moradores os sobrenomes Silva e Araújo. Entretanto, para os moradores de Jurussaca é o sobrenome Araújo³ que legitima a ancestralidade quilombola. Ter o sobrenome Araújo é, portanto, pertencer à “raça de quilombo” (dona F.) que deu origem a comunidade. Dona F. conta com orgulho que seu pai, Raimundo Eraldo de Araújo, era um quilombola porque era um Araújo:

Não, eu sou Ramo. Como eu lhe disse ontem, o meu pai era Araújo nã? Minha mãe não, era Ramos e aí como eles não eram casados eu não puxei o Araújo. Minha mãe não, era Ramos e aí como eles não eram casados eu não puxei o Araújo. Só que a minha mãe era bem limpa e meu pai era moreno e eu saí assim morena. Ele era raça mesmo de quilombo ele. Ele era Araújo, Raimundo Eraldo de Araújo (dona F.).

Com base na fala de dona F., nota-se que o sobrenome Araújo legitima a identidade quilombola de alguns membros do grupo. Dona F. conta que não recebeu o sobrenome Araújo em virtude da união não oficializada entre seus pais: “Minha mãe não, era Ramos e aí como eles não eram casados eu não puxei o Araújo”. Dona F. afirma que o pai dela “era raça mesmo de quilombo”, que além de possuir o sobrenome Araújo tinha a cor morena. Assim, ter a pele preta também legitima a pertença à “raça de quilombo” de Jurussaca.

A cor da pele associada à identidade quilombola dos moradores da comunidade permite aproximar reflexões sobre os processos de construção dos limites étnicos ao longo da formação da comunidade, que se caracteriza por ser uma comunidade negra rural. Essa característica da comunidade “permite considerar que a afiliação étnica é tanto uma questão de origem comum quanto de orientação das ações coletivas no sentido de destinos compartilhados” (O'DWYER, 2002, p. 16).

A mãe de dona F., por sua vez, é denominada por ela como “pele limpa”, a quem dona F. não categoriza como quilombola, em virtude do sobrenome Ramos e da pele branca. Desse

³ O sobrenome **Araújo**, predominante na comunidade de Jurussaca é de origem galego-português. In: Almeida, 2010, s/p *apud* Silva, 2014. Ver em: SILVA, Jair Francisco Cecim. **O Português Afro-Indígena de Jurussaca/PA**: Revisitando a descrição do sistema pronominal pessoal da Comunidade a partir da textualidade. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2014.

modo, a cor da pele representa para dona F. o atributo de ser ou não quilombola na comunidade de Jurussaca, assim como o sobrenome Araújo.

Nota-se que a comunidade convencionou elementos que atribuem ou não a designação como quilombola aos membros do grupo. Essa construção sugere a existência de uma fronteira étnica, em que se encontram alguns membros do grupo (como os Araújo brancos, ou os Araújo sem sobrenome Araújo, ou os pretos que não são Araújo e ainda, as pessoas de fora do grupo). Essa fronteira étnica uma vez estabelecida no/pelo grupo serve como parâmetro para aqueles que estão fora desse grupo étnico.

Portanto, a comunidade se reconhece como quilombola pela cor da pele e pelo sobrenome comum. Esses elementos a identificam e a diferenciam de grupos que estão fora desse grupo étnico: sejam pessoas de outras comunidades, seja o pesquisador, ou mesmo representantes de órgãos governamentais (INCRA, INTERPA, Prefeitura etc.), dentre outros.

Dona F. também atribui a seu J. (seu esposo) como pertencente à “raça de quilombo” do Jurussaca. A referência utilizada para defini-lo é a mesma utilizada para fazer a definição de seu pai. Assim, ela afirma que seu J. é descendente direto dos antigos moradores da comunidade por ser um Araújo: “E o seu marido é daqui mesmo? É, ele é daqui mesmo. Ele é mesmo dos... dos... velhos mesmo daqui do Jurussaca. Dos Araújo mesmo, ele é Araújo, o pai dele. A mãe dele era de outra família, ela era branca que nem esta pequena aqui [...] (dona F.)”.

Dona F. conta que seu J. é um Araújo e que descendente diretamente dos primeiros moradores da comunidade: “É, ele é daqui mesmo. Ele é mesmo dos velhos mesmo daqui do Jurussaca. Dos Araújo mesmo, ele é Araújo” (dona F.). Desse modo, ser um Araújo é ser um legítimo quilombola na comunidade. O sobrenome Araújo aproxima os moradores do Jurussaca de hoje do Jurussaca dos primeiros moradores.

Dona F. conta que a mãe de seu J. “era bem branca”, de modo que a ela dona F. também não define como quilombola. Assim, a cor da pele (escura ou clara, preta ou limpa, morena ou branca) define quem é quilombola legítimo na comunidade.

Seu J.R. (outro senhor entrevistado) conta que os três primeiros moradores que chegaram à comunidade, uniram-se na formação de novas famílias e assim deram origem aos Araújo de Jurussaca: “... chegaram aqui, um morava ali, outro morava pra acolá, aí foram formando as famílias, já uma se entrosando com as outras. Aí já que ficou só uma família de Araújo aqui”.

Seu J.R. não possui o sobrenome Araújo, mas diz que em sua família alguns já possuem o sobrenome: “Já tenho genro que é Araújo, já tenho dois, aí o negócio vai se

misturando tudinho”. Seu J.R. se refere às pessoas de sobrenome Araújo como uma grande família, proveniente da mistura (união) entre as primeiras famílias.

Assim como dona F, seu J.R. também define o grupo quilombola pela cor da pele: “Os quilombola vem da parte dos morenos, né? Daí da África”. Assim, nota-se que a cor da pele também é tomada por ele como elemento que marca as identidades da comunidade como quilombola. Além disso, ele estabelece a relação entre a cor da pele como uma herança histórica do processo de escravidão de africanos no Brasil ao fazer referência à África.

2.2 RELAÇÕES DE PARENTESCO

Um aspecto que marca a fronteira étnica na comunidade de Jurussaca é a manutenção da ideia de que a união marital deve ser preferencialmente estabelecida entre os membros da comunidade. Ainda que na concepção dos moradores o casamento entre parentes não seja correto há uma crença de que a união com as pessoas de outras comunidades não costuma ser promissora. Desse modo, a preferência pela união com pessoas da própria comunidade tende a manter a relação de parentesco entre os moradores.

Eu pensava que eu não era primo da Lúcia, nós somos primos. Olha e eu tinha isso na minha cabeça. E eu dizia, não! Porque sempre diziam quando é parente da gente, a gente não namora, a gente não faz nada. Mas olha, pra tu ver que isso já vinha muito tempo na minha cabeça, porque era as três famílias e todas três era quase o mesmo sangue. Então não tem como a pessoa se livrar (seu V.).

Seu V. atribui essa condição (que predomina nas uniões maritais) à formação da comunidade, originária de três famílias. Percebida essa relação de parentesco que marca a formação da comunidade de Jurussaca, entendemos o parentesco como uma das características de organização social em uma mesma base étnica.

A marca de parentesco é característica comum no processo de formação de diversas comunidades quilombolas no Brasil⁴. Isso acontece porque a ocupação de terras para a produção familiar é assimilada como projeto camponês, cujo propósito (no Sul do Brasil) entre muitas comunidades quilombolas foi dispor de um pedaço de terra onde fosse possível trabalhar e promover o sustento familiar (SANTOS, 2010).

⁴ Bastos (2007) desenvolveu seu estudo no quilombo de São José da Serra, no Rio de Janeiro a partir de sua organização territorial e destaca a relação de parentesco estabelecida entre os moradores de Valença. Santos (2007) também procura explorar alguns aspectos de sua organização social da comunidade quilombola Tapuí, no Piauí, a partir da relação de parentesco, assim como de pertencimento. Scoles (2007) faz um estudo sobre território, biodiversidade e organização social na de Itacoã, nessa abordagem também discute às questões de parentesco.

Santos (2010) afirma que a partir da transição do trabalho escravo para o trabalho livre, as terras devolutas do Mato Grosso estavam à espera de compra, com um número elevado de posseiros, a maioria sem condições de regularizar suas posses. Essas terras ficaram sobre as posses de grupos familiares, que as utilizavam em pequenas escalas produtivas, com fins de sobrevivência. Essa situação se estendeu a diversas regiões do Brasil e pode ser observada na comunidade de Jurussaca, segundo é possível observar pelo processo de formação da comunidade, conforme contam os seus moradores.

Para compreender a relação de parentesco predominante na comunidade nas uniões maritais, tomam-se como base as definições feitas por Dumont (1971) em um nível local e parental, em que a afinidade está englobada na consanguinidade:

[...] afastamos um pouco da letra d'*As Estruturas*... dizendo que a proibição do incesto testemunha uma incompatibilidade, logo uma complementaridade entre consanguinidade e afinidade, sempre presente em algum grau, e que as sociedades que praticam o casamento entre primos cruzados apresentam esta oposição em sua forma mais lógica e completa (DUMONT, 1971, p. 93).

De acordo com Dumont (1971) as sociedades ou grupos que praticam casamentos maritais entre parentes (casamento consanguíneos), reconhecendo as uniões como legítimas e/ou necessárias para o grupo, colocam-se em oposição a uma lógica (regra-geral) da sociedade, assumindo assim um nexo comum de parentesco/sangue. Para Dumont (1971) enquanto os indianos reconheciam as exigências da casta, adotavam algo a mais que a noção de um nexo.

Toda sociedade apresenta regras de casamento que, por sua vez, oferecem implicações estruturais maiores que as do arranjo dos grupos. Na comunidade de Jurussaca o casamento consanguíneo entre os membros do grupo não funciona como regra previamente estabelecida como as castas indianas estudadas e exemplificadas por Dumont (1971), mas sua aceitação coletiva pode ser compreendida como um nexo comum adotado pelo grupo.

Mesmo que a comunidade reconheça as relações consanguíneas e de parentesco nas uniões maritais, essas uniões são justificadas pelos membros do grupo não pela consanguinidade ou parentesco, mas pela afinidade existente entre os membros do grupo, sendo assim, a afinidade “é exterior ao parentesco propriamente dito” (DUMONT, 1971, p. 93).

2.3 REDES DE PARENTESCO E PERTENCIMENTO

Na comunidade de Jurussaca a relação estabelecida entre os moradores e as terras da comunidade se assemelhou por muito tempo às realidades de outras regiões do Brasil (manutenção do sustento familiar). Porém, a partir dos processos de luta pelo território e do reconhecimento como quilombola, surgiu na comunidade um novo projeto social: agora não apenas para manutenção e sustento familiar, mas para a preservação das terras sobre as posses da comunidade (por meio da luta).

Em função desse contexto uma força comunitária, que antes se organizava apenas para o trabalho coletivo, passou a assumir um novo papel: a luta pela posse da terra. Essa força comunitária pode ser compreendida pela formação da rede de parentesco⁵, que se estabelece para além das relações consanguíneas.

Os moradores da comunidade de Jurussaca costumam exercer as atividades produtivas na terra de forma coletiva, construindo as redes de solidariedade (redes de parentesco), assim como na formação de irmandades para organização das festividades religiosas (também entendidas como redes de parentesco).

Sobre as redes de solidariedades Almeida (2008) afirma que:

Por seus desígnios peculiares, o acesso aos recursos naturais para o exercício de atividades produtivas, se dá não apenas através das tradicionais estruturas intermediárias do grupo étnico, dos grupos de parentes, da família, do povoado ou da aldeia, mas também por um certo grau de coesão e solidariedade obtido face a antagonistas e em situações de extrema adversidade e de conflito, que reforçam politicamente as redes de solidariedade (ALMEIDA, 2008, p. 29).

As redes de parentesco em comunidades quilombolas se fundamentam com base na família comunitária. A princípio os núcleos familiares da comunidade de Jurussaca se organizavam para o trabalho coletivo na terra, mas nesse contexto específico assumiu uma organização de luta e reivindicação pela terra, que mais tarde se articulou para a criação da associação de moradores.

Outro elemento presente nas identidades da comunidade de Jurussaca é o sentimento pertencimento ao grupo social e ao território. O pertencimento também se baseia no

⁵ Tais **redes de parentesco**, **redes sociais** ou **redes** (como são conhecidas) comumente marcam a vida social de comunidades quilombolas, “embora não estritamente econômicas, dependendo de relações de parentesco, que definem direitos diferenciados ao patrimônio territorial compartilhado, do mercado e das relações de aliança e oposição com outros agentes presentes no espaço rural, inclusive no plano da política municipal, e mesmo que perpassadas pelas adesões ao movimento social e pelas relações com as agências estatais, têm como mote primeiro buscar alternativas às condições de vida tornadas crescentemente precárias, desde o cotidiano imediato, até os projetos e expectativas avaliados como possíveis de serem realizados” (PAOLIELLO, 2007, p.141) *In*: PAOLIELLO, Renata Medeiros: **Remanescentes de Quilombos**: Redes sociais e processos políticos. São Paulo: Perspectivas, v. 32, jul. - dez., p. 127-159, 2007.

compartilhamento de valores comuns de um mesmo grupo, que se organiza a fim de se preservar unido por um sentimento comum ou, ainda, o sentimento pessoal de pertencer ao grupo.

O pertencimento é a construção de laços pessoais entre os membros de um grupo, com base no reconhecimento mútuo e no sentimento de adesão aos princípios definidos pelo grupo (WEBER, 2008). É, ainda, a partilha de memórias comuns desse grupo.

O cotidiano dos moradores da comunidade de Jurussaca é tomado por diversos aspectos que marcam o sentimento de pertencimento, que são comuns ao grupo, seja na relação com a natureza, nos sistemas de crenças dos moradores, ou mesmo nas memórias comuns partilhadas pelos membros do grupo.

A relação de pertencimento entre os moradores da comunidade está nas crenças subjetivas que são acatadas pelo grupo a partir de sua origem comum. A origem comum da comunidade e a crença nessa origem fortaleceu a luta da comunidade pela terra e por seu reconhecimento.

A comunidade se forma na coletividade, compartilhando um sistema cultural, valores, aspirações e medos. Esses compartilhamentos acontecem de forma espontânea nas vivências cotidianas dos moradores e se intensificaram diante da necessidade dos moradores permanecerem em suas terras, de tê-las sobre sua posse.

O pertencimento por muitas vezes destaca em um grupo social suas características culturais. Os sistemas de crença dos moradores são entendidos aqui como as diversas simbologias adotadas pela comunidade para organizar e interpretar o próprio cotidiano, através de contatos variados, nas relações entre as pessoas, na relação com a natureza e na forma de interpretá-la e em suas religiosidades. Porém, não há intenção de fazer aprofundamentos neste momento sobre os sistemas de crenças da comunidade, mas entender o pertencimento como resultado de um processo de integração entre seus membros (WEBER, 2008).

Essa integração é percebida tanto pelo sentimento de adesão ao grupo, quanto pelos valores comuns que circulam na comunidade, assim como por seus sistemas de crença. Nesse sentido, a comunidade de Jurussaca é um grupo aberto, dado seu processo de formação com inserção de pessoas de outras comunidades, mas relativamente fechado (seja pela união marital predominante entre seus membros, seja pelas relações com os visitantes).

Do mesmo modo que acontecem adesões, acontecem exclusões de indivíduos de um grupo (WEBER, 2008), que atende aos seus próprios critérios. O sentimento de pertencimento à comunidade quilombola de Jurussaca está muitas vezes nas relações dos moradores com seu

território étnico e não necessariamente nas relações interpessoais entre seus membros. Os territórios étnicos são configurações do que a comunidade construiu coletivamente, mas também do que o território representa para cada um de seus membros.

Seu J.R. diz se sentir um quilombola, por estar na comunidade e fazer parte dela, ainda que seu convívio com alguns moradores não seja tão amistoso. Apesar da relação estremeçada entre seu J.R. e outros moradores e o fato de ele não ter nascido na comunidade, seu Joãozinho assume a identidade quilombola: “Eu sou quilombola, eu tô aqui, eles não me aceitam, mas em tudo eu tô no meio” (seu J.R.).

A identificação de seu J.R. como quilombola se conforma no sentimento de pertencimento à comunidade. Quando seu Joãozinho diz “eles não me aceitam” se refere às pessoas da comunidade. A sua não aceitação por parte do grupo não o retira do grupo, mas deixa escapar as relações que se estabelecem entre eles, que se constroem a partir dos valores e das vivências partilhadas internas ao grupo.

Assim, as vivências entre seu J.R. e a comunidade não interferem na consciência de identidades quilombola de nenhuma das partes, uma vez que o território étnico lhes é comum (compartilhado). Sendo assim, os “princípios classificatório que fundamenta a existência do grupo emana da construção de um repertório de ações coletivas e de representações face a outros grupos” (ALMEIDA, 2011, p. 84).

Almeida (2011) explicita que é nas ações coletivas e de representações de um grupo em relação a outro que se estabelecem os princípios classificatórios de existência do grupo. A luta pela posse da terra e titulação das terras da comunidade representa uma ação coletiva da comunidade em prol do interesse comum.

Em todo o caso, “não se está diante de um *a priori* histórico, jurídico, arqueológico ou sociológico, e sim de uma afirmação identitária pela contraposição, através da auto atribuição” (MARQUES, 2008, p. 16), a luta da comunidade representou sua auto atribuição como quilombola (como os donos da terra) em contraposição ao grupo de fazendeiros (externo à comunidade) que possuía interesses alheios aos da comunidade.

O engajamento de seu J.R. revela que apesar dos conflitos internos entre os moradores da comunidade, a união da comunidade por meio de sua condição étnica para um bem comum revela a etnicidade como um instrumento político (WEBER, 2008). Entende-se dessa maneira que “as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, frequentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes” (BARTH, 2011, p. 186).

O pertencimento ou o não pertencimento à comunidade de Jurussaca coloca em discussão não apenas a ideia de pertencimento ao território comunitário, mas, sobretudo, o pertencimento étnico. Assim, a relação de pertencimento dos membros do grupo sinaliza o quanto as identidades “são imbricadas na semelhança a si próprio, e na identificação e diferenciação com o outro e se constituem em foco central nas relações sociais” (LIMA, 2008, p. 39), sendo que essas relações são construídas continuamente a partir de repertórios culturais e históricos de matrizes africanas (LIMA, 2008).

Tratar a questão da etnia neste trabalho é considerar as identidades e territórios étnicos do ponto de vista da própria comunidade. Há nessa situação o vínculo solidário entre seus moradores (redes de parentesco). Identidades étnicas e territórios étnicos se configuram a partir da formação de grupos étnicos.

A Constituição Federal de 1988 passou a validar em seu texto de lei que a união de grupos tradicionalmente organizados seja reconhecida como quilombola. A organização coletiva das comunidades remanescentes quilombolas e/ou quilombolas se configuram como grupos étnicos formados.

As comunidades quilombolas e/ou remanescentes quilombolas têm resistido socialmente a partir de suas próprias organizações, marcadas por processos de exclusão e inclusão, permitindo assim delimitar suas fronteiras étnicas (BARTH, 2011). Nesse sentido:

Na medida em que os atores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional. (Ou então) o ponto central da pesquisa torna-se a fronteira étnica que define o grupo e não a matéria cultural que ela abrange. As fronteiras às quais devemos consagrar nossa atenção são, é claro, as fronteiras sociais, se bem que elas possam ter contrapartidas territoriais (BARTH, 2011, p. 195).

A organização da comunidade quilombola de Jurussaca, no trabalho coletivo, organização e divisão de seus espaços, reivindicações de seus direitos etc., está diretamente relacionado ao território. O território é a base das identidades da comunidade de Jurussaca, em função de sua territorialização, reterritorialização, luta pela posse da terra e titulação coletiva das terras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das interpretações e reflexões feitas sobre a construção da identidade social dos moradores da comunidade de Jurussaca como quilombolas, identificamos que a comunidade elaborou uma identidade quilombola com base na origem comum, na luta pela

posse da terra e na titulação coletiva das terras. Mas entre os moradores sua legitimidade encontra-se, sobretudo, na cor da pele (ser preto) e no sobrenome comum (Araújo).

Esses quatro elementos estão, portanto, em plano principal de suas identidades. Os dois primeiros são reafirmados constantemente em suas falas. Os dois últimos, porém, apesar de serem reincidentes nas falas dos moradores, são apresentados de forma indireta, quando os moradores associam ao sobrenome Araújo e a cor preta à “raça de quilombos” que deu origem à comunidade. A partir desses dois elementos se estabelecem as fronteiras étnicas entre os membros do grupo e os outros. Em um segundo plano se encontram outros elementos, como as relações de parentesco, o pertencimento e as redes de parentesco.

Os elementos dos dois planos representam as identidades quilombolas circulantes na comunidade de Jurussaca. Mas representam, além disso, um grupo cuja formação recebeu forte influência afro-indígena, que representa a população amazônica, em especial as comunidades da Região do Salgado Paraense.

Compreendemos assim, que as identidades quilombolas da comunidade se construíram em seus próprios sistemas sociais, desde sua origem, passando pelo apossamento e uso comum da terra (comum na estrutura agrária brasileira) até chegar aos fatores étnicos que contribuíram para o reconhecimento da comunidade como quilombola. Assim, os moradores da comunidade de Jurussaca, apresentam na base de suas identidades o processo de ocupação territorial, assinalada por Silva (2014) como afro-indígena, cujos indícios dessa formação são percebidos no cotidiano da comunidade.

Desse modo, encerramos neste artigo um pequeno olhar lançado às identidades quilombolas na/da comunidade de Jurussaca, mas deixamos o caminho aberto para outras possibilidades de leitura sobre a comunidade, seus moradores, suas identidades, territorialidades e religiosidades.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. **Quilombolas e novas etnias**. Org. ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Manaus: UEA Edições, 2011.

_____. **Terras de Quilombos, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pastos**: Terras tradicionalmente ocupadas. 2 ed. Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e Suas Fronteiras. *In*: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF_FERNART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**: Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 2011.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

LIMA, Maria Batista. **Identidade Étnico/Racial no Brasil: Uma reflexão teórico-metodológica**. S/l: Revista Fórum de Identidades. Ano 2, v. 3, jan-jun, pp. 33-46, 2008. 136

LITTLE, PAUL E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma Antropologia da territorialidade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Anuário Antropológico 2002-2003, pp 251-290, 2004.

MARQUES, Carlos Eduardo. **Remanescentes das Comunidades de Quilombos, da Ressignificação ao Imperativo Legal**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropologia e Sociologia de Minas Gerais. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os Quilombos e a Prática Profissional dos Antropólogos. *In: Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*. O'DWYER, Eliane Cantarino (Orga.). Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, pp. 13-42, 2002.

PAOLIELLO, Renata Medeiros: **Remanescentes de Quilombos: Redes sociais e processos políticos**. São Paulo: Perspectivas, v. 32, jul. - dez., p. 127-159, 2007.

SANTOS, Carlos Alexandre B. P. Negros do Tapuio: Estudo etnográfico de uma comunidade quilombola do semi-árido piauiense. 2 ed. *In: BRASIL. Prêmio Territórios Quilombolas..* Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA, 2007.

_____. **Fiéis Descendentes: Redes-irmandades na pós-abolição entre as comunidades negras rurais Sul-Mato-Grossenses** Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, Brasília: UnB, 2010.

SCOLES, Ricardo. Comunidade Negra de Itacoã: Território, biodiversidade e organização social, pilares para o etnodesenvolvimento? 2 ed. *In: BRASIL. Prêmio Territórios Quilombolas*. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA, 2007.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira. **A Atualização do Conceito de Quilombo: Identidade e território nas definições teóricas**. *In: Comunicação de Resultados de Pesquisa/Research Results*. S/l: Ambiente & Sociedade, n. 10, 2002.

SILVA, Jair Francisco Cecim. **O Português Afro-Indígena de Jurussaca/PA: Revisitando a descrição do sistema pronominal pessoal da Comunidade a partir da textualidade**. Tese (Doutorado em Filologia e Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2014.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva. **Conceição das Crioulas, Salgueiro (PE)**. *In: Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*. O'DWYER, Eliane Cantarino (Orga.). Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, pp. 109-140, 2002.

WEBER, Max. **Conceitos Básicos de Sociologia**. São Paulo: Editora Moraes, 1987. WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. 3 ed. Brasília: Editora UNB, 2008.

A COMUNIDADE QUILOMBOLA DE JURUSSACA E SUA (POSSÍVEL) LIGAÇÃO COM O GRUPO ÉTNICO INDÍGENA JÊ

THE JURUSSACA MAROON COMMUNITY AND ITS (POSSIBLE) CONNECTION WITH THE ETHNIC INDIGENOUS GROUP JÊ

Jair Francisco Cecim da Silva¹

RESUMO

Este artigo aborda questões relacionadas à influência indígena em comunidades quilombolas da Amazônia, mais especificamente na Comunidade Quilombola de Jurussaca, que de acordo com pesquisas sobre a morfologia territorial da comunidade possivelmente possui ligação com o grupo étnico indígena Jê. De acordo com Salles (2004), na Amazônia, é muito comum encontrar comunidades quilombolas com as mesmas características inter-étnicas de Jurussaca, pois negros escravizados fugidos do trabalho desumano que eram obrigados a realizar, nas lavouras de fazendas de Bragança ou do Maranhão, adentrando a mata, por sorte, encontravam alguma aldeia indígena, grupo étnico diferente, e até estranho, do seu, onde passava a (con)viver, inclusive maritalmente. Pesquisas em aldeias Timbiras, localizadas, predominantemente, no cerrado brasileiro, do sul do Maranhão ao norte do Tocantins (LADEIRA, 2012, p. 32), assim como em várias etnias Jê, como os Xavantes e os Xokleng, por exemplo, atestaram que as casas ficam dispostas em forma circular ou semicircular em torno de um espaço central livre, que em Jurussaca é o campo de futebol. Portanto, somadas às pesquisas que já apontam para as ligações étnico-africanas dessa Comunidade, afirma-se que Jurussaca não deve ser referenciada como afro-brasileira, mas sim como afro-indígena.

Palavras-chave: Jurussaca. Morfologia territorial. Jê. Afro-indígena.

ABSTRACT

This article approaches questions related to indigenous influence in maroon communities in the Amazon, more specifically in the Jurussaca maroon Community, which according to researches on the territorial morphology of the community, possibly has a connection with the indigenous ethnic group Jê. According to Salles (2004), in the Amazon it is very common to find maroon communities with the same inter-ethnic characteristics of Jurussaca, due to the fact that black slaves fled from the inhuman work they were forced to do in the farms of Bragança or Maranhão, when entering into the woods, fortunately they found some indigenous villages from different ethnic groups, and even as strangers, they could cohabit with others, even in matrimony. Some researches on Timbiras villages, located predominantly in the Brazilian Cerrado from the South of Maranhão to the North of Tocantins (LADEIRA, 2012, page 32), as well as in several Jê ethnic groups, such as Xavantes and Xokleng, for example, attested that the houses are arranged in a circular or semicircular way around a free central space, which in Jurussaca is the soccer camp. Therefore, in addition to the research that already indicates the ethnic-African connections of this Community, it is stated that Jurussaca should not be referred to as Afro-Brazilian, but rather as Afro-indigenous.

Keywords: Jurussaca. Territorial morphology. Jê. Afro-indigenous.

¹ Doutor, Universidade Federal do Pará, cecim@ufpa.br

INTRODUÇÃO

O estudo em Comunidades Quilombolas, consideradas isoladas por suas características sócio históricas e de suas falas – falas estas que se desenvolveram a partir do contato entre o português, as línguas africanas e as línguas indígenas – é muito importante para a compreensão geral da sociedade brasileira. Nas terras do norte do Brasil, as Comunidades Quilombolas se distinguem das comunidades da Bahia que são tipicamente de descendência africana (Lucchesi, Baxter & Ribeiro, 2009), as comunidades afro-brasileiras. Na Amazônia, de acordo com Salles (2004), é muito comum encontrar comunidades quilombolas com forte influência indígena. Devido a essa distinção e às peculiaridades de muitas comunidades do norte, não podemos deixar de investigar esses povos, que podem contribuir grandemente com a história do povo brasileiro.

Logo, este artigo aborda questões relacionadas à influência indígena em comunidades quilombolas da Amazônia, mais especificamente na Comunidade Quilombola de Jurussaca, que se localiza no meio rural do município de Tracuateua, nordeste do estado do Pará-Brasil.

Levamos em consideração nas pesquisas a morfologia territorial da comunidade, para corroborar essa influência indígena na formação de Jurussaca e sua possível ligação com o grupo étnico indígena Jê.

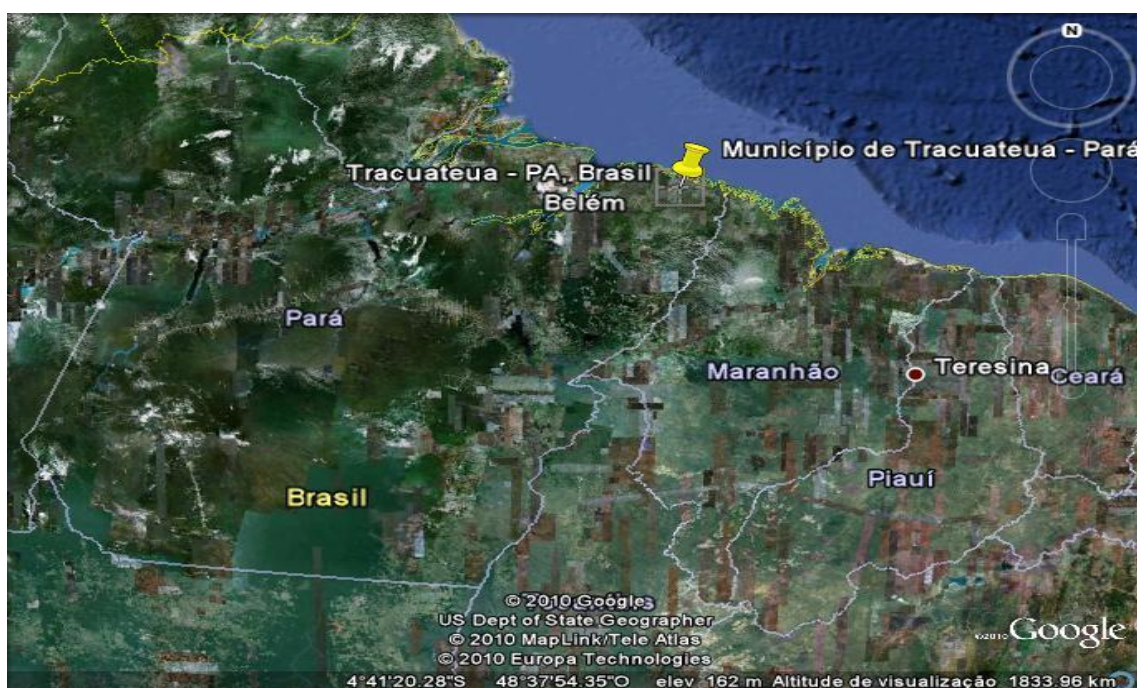
Negros escravizados fugidos do trabalho desumano que eram obrigados a realizar, nas lavouras de fazendas de Bragança ou do Maranhão, adentrando a mata, por sorte, encontravam alguma aldeia indígena, grupo étnico diferente, e até estranho, do seu, onde passava a (con)viver, inclusive maritalmente. Pesquisas em aldeias Timbiras, localizadas, predominantemente, no cerrado brasileiro, do sul do Maranhão ao norte do Tocantins (LADEIRA, 2012, p. 32), assim como em várias etnias Jê, como os Xavantes e os Xokleng, por exemplo, atestaram que as casas ficam dispostas em forma circular ou semicircular em torno de um espaço central.

Portanto, iniciaremos este artigo apontando aspectos etnográficos da Comunidade, como a localização, a constituição (origem e formação), denominação, manifestações culturais e o processo de reconhecimento e titulação da terra de Jurussaca como remanescente de quilombo. Em seguida, ressaltaremos as características africanas e indígenas – em destaque a morfologia territorial – da comunidade, a fim de corroborar que Jurussaca não deve ser referenciada como afro-brasileira, mas sim como afro-indígena. Finalmente, faremos considerações finais e apresentaremos as referências bibliográficas utilizadas neste artigo.

1. COMUNIDADE QUILOMBOLA DE JURUSSACA

A Comunidade Quilombola de Jurussaca fica localizada na zona rural do município de Tracuateua, a, aproximadamente, 10 km da sede, na microrregião bragantina, mesorregião do nordeste do estado do Pará, norte do Brasil. A cidade de Tracuateua, onde Jurussaca está inserida, dista, aproximadamente, 190 km de Belém, a capital do estado – ver mapa 1, abaixo.

Figura 01 – Localização Cartográfica da Cidade de Tracuateua-Pará



(PETTER & OLIVEIRA, 2011a)

O topônimo Tracuateua é de origem Tupi: é a junção de **tracuá** (formiga grande) (CUNHA, 1998, p.295) e **teua** (terra abundante).

A cidade de Tracuateua, que, até 1994, era distrito do município de Bragança, cidade histórica que, em 2013, completou 400 anos, foi constituída a partir da construção da Estrada de Ferro Belém-Bragança².

Segundo informações da presidência da Associação dos Pequenos e Mini Produtores da Comunidade do Jurussaca, com base no censo de 2010, do IBGE, a população de Jurussaca (PA) oscila entre 500 a 600 pessoas (PETTER & OLIVEIRA, 2011a), equivalendo a

² A construção da Estrada de Ferro Belém-Bragança foi iniciada no dia 10 de junho de 1884. Foram construídos 229 quilômetros do eixo principal, que ligava os municípios de Belém e Bragança, e foi inaugurada, em sua totalidade, em 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).

aproximadamente 85 a 90 famílias. Uma característica, em Jurussaca, é o predomínio do sobrenome **Araújo**, de origem galego-portuguesa, no nome das pessoas (ALMEIDA D., 2010).

A principal atividade econômica de Jurussaca é a agricultura, predominando o plantio da mandioca para a produção de farinha e do feijão, e é uma atividade de subsistência.

1.1. O TOPÔNIMO JURUSSACA E AS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS DA COMUNIDADE

Em relação ao nome da Comunidade, depoimentos de moradores, que retratamos abaixo, demonstram-nos que Jurussaca foi primeiramente chamada “Rocinha”.

- 1) DOC 1: Dona Vicência, a senhora nasceu no Jurussaca?
[...]
INF: Nasci, quer dizer que é... era no Jurussaca, mas se *chamavo* casa Rocinha
DOC 1: Casa Rocinha?
INF: Hum.
INF: [Dia] era...tinha placa grande... assim... que meu tio fez... assim na parede... era Casa Rocinha... (GEN.ENT.) (PETTER & OLIVEIRA, 2011j).
- 2) INF: Porque os primeiros habitantes que morar aqui foram as pessoas que vieram, eh...dum tempo foragido, assim... do tempo daquela guerra, né, que teve... eles vieram e se colocaram, foram três pessoa... se colocaram um lá na beira do rio Jurussaca lá que o nome dele era Raimundo Jurussaca... aí se colocaram outro aqui... que era o... o Benedito Ludovino... aí tem outro que morava na rocinha... na rocinha é um local que tem umas mangueira lá aí é pra onde a gente só trabalha, aí todo mundo botô o apelido de rocinha pra lá... aí é a terra firme pra lá... aí ficou, eh, essas três pessoa que começaram a fazer a família aqui. (GEN.ENT.) (PETTER & OLIVEIRA, 2011i).

Com o passar dos anos, a Comunidade passou a se chamar Jurussaca (NASCIMENTO, DANTAS & LUZ, 2008, p.24). Não obtivemos informações de como e quando essa mudança aconteceu.

O significado do topônimo Jurussaca, assim como a mudança de nome da Comunidade, também apresenta duas versões: uma delas diz respeito a uma tradição, em que, quando uma pessoa prejudicava a outra fazendo algum mal a ela e arrependida pedia-lhe perdão, a causadora do mal, para se desculpar, deveria enfiar a cabeça numa saca, prometendo jurar que não a prejudicaria mais, ou seja, deveria **jurar na saca**, resultando daí o nome Jurussaca (NASCIMENTO, DANTAS & LUZ, 2008, p.24). Outra versão é de que o topônimo Jurussaca seria o sobrenome de um de seus fundadores – um dos quatro escravizados fugidos. Vale ressaltar que não há informações precisas sobre essas versões.

As manifestações culturais mais significativas da Comunidade de Jurussaca dizem respeito a atividades de caráter religioso de tradição católica, que são três: a Festa de Coroação de Nossa Senhora no mês de maio, o Círio de Santa Maria no mês de setembro e a mais tradicional da Comunidade, a Festa de todos os Santos, no mês de outubro. A população de Jurussaca participa ainda de duas outras festividades que acontecem na cidade de Tracuateua: a festa em homenagem a São Sebastião e São Benedito com a tradicional Marujada, que ocorre no mês de janeiro, e o Círio de Nossa Senhora de Nazaré no segundo domingo de agosto.

A Festa de todos os Santos, a mais tradicional, é realizada na Comunidade devido a uma promessa feita pelo senhor Benedito Antônio de Araújo, ‘seu Bibiano’, morador da comunidade:

- 3) INF 2: [...] essa festa surgiu foi no tempo da guerra. Que um senhor daqui, um senhor... é...bibiano, que morava...um morador daqui da comunidade... (GEN.ENT.) (PETTER & OLIVEIRA, 2011b).

O governo, através da Força Expedicionária Brasileira (FEB), convocou todos os homens para a guerra – os depoimentos relacionados a que guerra os homens foram convocados apresentam várias versões: uns apontam que a convocação ocorreu por ocasião da 2ª Guerra Mundial, outros, por ocasião da guerra do Paraguai:

- 4) INF: Não, essa festa... a gente tem uma revista que... ela já tem uns duzentos anos que tá na revista, mas acho que ela é [an]....mais...que ela começou no tempo da... da guerra... da... né, da Itália né. (GEN.ENT.) (PETTER & OLIVEIRA, 2011b).
- 5) INF2: A guerra do Paraguai num foi? que ali naquele tempo ia buscar, né, uai, não foi? Como foi? e levavam mesmo eles ..então fugiam desse tempo eles eram tudo novos, né ,jovem
INF 3: Foi essa do Paraguai... que era a cobra fumando, né?
INF 2: Não não a cobra fumando já foi depois (GEN.ENT.) (PETTER & OLIVEIRA, 2011e3).

Temendo que todos os homens da comunidade fossem para a guerra, o senhor Benedito prometeu que, caso os convocados não fossem para o *front*, inclusive ele, realizaria uma grande festa em homenagem a todos os santos, evento religioso católico que acontece no dia primeiro de novembro, véspera do dia de finados. Uma semana antes de os homens irem para a batalha a guerra acabou, logo a ‘promessa’ foi cumprida. O senhor Benedito Antônio de Araújo, então, realizou a festa e a presidiu até a sua morte.

- 6) INF 2: [...] O Brasil teve que mandar soldados pra lá, pra guerra. Quando chegaram lá, e... aí, ele... a... hum... a mãe dele ,que ficou aqui ,aí falou que tomara que quando ele chegasse lá já tivesse acabada, né, o...o...acabado a guerra, ou então ele voltasse

vivo. Então, ela ia *mandá fazê* a... uma festa de *todos os santo*. Juntava *os santo*, agora, aí a gente não sabe também... (GEN.ENT.) (PETTER & OLIVEIRA, 2011b).

1.2. RECONHECIMENTO E TITULAÇÃO COMO REMANESCENTE DE QUILOMBO

Na comunidade de Jurussaca, antes de ser reconhecida e titulada como remanescente de quilombo pelo Instituto de Terras do Pará (ITERPA), grande parte dos moradores não tinha conhecimento da sua descendência africana, segundo o depoimento de uma moradora, que transcrevemos abaixo; conseqüentemente, não sabiam que, caso se auto identificassem como afrodescendentes, teriam direito ao título de uso coletivo da terra, que era sua por direito.

- 7) DOC 2: Mas quando vocês eram menores, vocês eram jovens, eram crianças, vocês não tinham menor idéia disso?
 INF 1 Não... não tinha...
 DOC 1: Não tinha?
 DOC 2: Nem se falava...
 INF 1: Nem se falava, não.
 DOC 2: ...que...que os antepassados...eram escravos...
 INF 1: Isso não...não.
 DOC 2: ...vieram pra cá...
 INF 1: A gen... a gente não...
 DOC 2: ...não se falava disso?
 INF 1: Eu não...não... a gente só foi *sabê* mesmo depois que ela...
 INF 2: Foi.
 DOC 2: A senhora também não?
 INF 2: Não.
 DOC 2: Nunca ouviu isso?
 INF 2: Não. (GEN.ENT.) (PETTER & OLIVEIRA, 2011b).

Após muitos esforços, finalmente em 2002, a comunidade foi reconhecida como remanescente de quilombo, ou seja, de matriz africana, quando recebeu o título de reconhecimento coletivo, com base na Lei Estadual nº 6.165, de dois de dezembro de 1998, que dispõe sobre a legitimação de terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos. Foi delimitada uma área de 200,9875 *ha*. O Título de Reconhecimento de Domínio Coletivo da Terra foi entregue à comunidade no dia 14 de setembro de 2002.

Vale ressaltar que o reconhecimento do domínio das terras ocupadas pelos remanescentes de quilombo só foi possível devido às frequentes lutas, principalmente, dos movimentos negros.

1.3. CONSTITUIÇÃO DA COMUNIDADE DE JURUSSACA – TERRITÓRIO QUILOMBOLA

Segundo depoimentos de moradores da Comunidade de Jurussaca, há três versões com relação a sua origem e formação: a primeira versão é de que Jurussaca parece ter sido estabelecida por quatro africanos negros escravizados, que, fugidos de fazendas de cana de açúcar do estado do Maranhão, se instalaram na região com o objetivo de se esconderem de seus perseguidores.

- 8) DOC2: E vieram fugidos da onde?
 INF: Foi as pessoas da... da... dos... dos pessoal que... que chegaram no Maranhão de lá esses homem partiram pra cá.
 DOC2: Vieram pra cá?...
 DOC1: Vieram do Maranhão.
 INF: É.
 DOC2: ...Fugindo?
 INF: É.
 DOC2: Vieram fugindo do Maranhão.
 INF: É... é...pessoas que... desses o... dessa companhia que veio p'o Maranhão, e do Maranhão esses home se escaparam pra cá ... (GEN.ENT.) (PETTER & OLIVEIRA, 2011i).

Outra versão dá conta que três negros escravizados vieram fugidos do Maranhão e um de Minas Gerais.

- 9) INF: ...não... mas o meu... meu bisavô era escravo.
 DOC 1: E veio de onde?
 INF: Do... de Minas *Gerá*.
 DOC 1: De Minas?
 INF: Hum.
 INF: Chamavam canguçu *prá* eles. *Se mudar* muita gente... ININT... ele era de Minas *Gerá* o meu bisavô... (GEN.ENT.) (PETTER & OLIVEIRA, 2011j).

Nascimento, Dantas & Luz (2008, p.24) apontam, em sua pesquisa, uma terceira versão sobre a origem e formação da comunidade, baseando-se, também, no relato de alguns moradores: africanos escravizados que trabalhavam nas lavouras de fazendas de Bragança-PA, fugindo do cativeiro ou, mesmo depois da abolição, temendo serem, de novo, escravizados, evadiram-se em direção à região de Jurussaca, até então pertencente ao território bragantino.

A versão de que os negros provinham da região bragantina tem respaldo nas pesquisas de Bezerra Neto (2001), que afirma que, ao observar o número de escravizados que viviam na região, ou seja, sua distribuição demográfica, “[...] a área em torno de Bragança reunia o

maior número de cativos, ou seja, 482 sujeitos que perfaziam 7% da sua população de 6.847 moradores [...]” (BEZERRA NETO, 2001, p. 101).

O grande número de negros escravizados, na região bragantina, deveu-se à diversidade de produtos agrícolas cultivados na região, entre os quais o café, a cana de açúcar e a mandioca, além da pecuária, com a presença de algumas fazendas de criação de gado na região, que demandava uma quantidade considerável de mão de obra escravizada.

O período em que os povos africanos escravizados foram trazidos à força para trabalharem nas fazendas do Maranhão e do Pará se deu no século XVIII. Entre 1755, ano da fundação da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, e 1778, ano da sua extinção, ou seja, em pouco mais de 20 anos, “[...] foram introduzidos na Amazônia Portuguesa um número de escravos possivelmente superior aos 25.365 africanos desembarcados nos portos de Belém e São Luís pelos navios da Companhia” (BEZERRA NETO, 2001. p.28 apud FIGUEIREDO & OLIVEIRA, 2013, p.111), em média, mais de 1.100 pessoas escravizadas por ano.

Os africanos escravizados trazidos para o Grão-Pará e que, possivelmente, podem ter participado da formação do povo da comunidade de Jurussaca pertencem a três grupos linguísticos: **(i) os falantes de línguas bantas, (ii) os falantes de línguas cuá e (iii) os falantes de línguas defóide** (FIGUEIREDO & OLIVEIRA, 2013, p.112).

(i) *Línguas Bantas* – os escravos que falavam essas línguas foram trazidos da costa oeste africana das atuais repúblicas do Congo, República Democrática do Congo, Angola, e mais tarde, da costa leste africana, mais propriamente de Moçambique. Compreendem as línguas faladas pelo maior número de cativos (Bonvini, 2008: 30). Em Angola, três línguas bantas muito faladas são umbundu, quimbundu e quicongo (hoje, três das quatro ‘línguas nacionais’ do país).

(ii) *Línguas Cuá (subgrupo gbe)* – os negros que falavam essas línguas eram oriundos do chamado “Ciclo da Costa da Mina” e conhecidos ainda como “sudaneses”. Atualmente esta área linguística compreende os países africanos de Gana, Togo, Benin e Nigéria. Três línguas muito citadas são gbe, eve e fon. Línguas desse grupo são designadas no Brasil pelo termo *jeje* (Bonvini, 2008: 30).

(iii) *Línguas Defóide* – os negros desse grupo atestavam diferentes falares iorubás e são conhecidos no Brasil pelo termo *nagô-queto* (Bonvini, 2008: 30). Eram provenientes da Nigéria (FIGUEIREDO & OLIVEIRA, 2013, p.112).

É importante chamar atenção para o que diz Salles (2004, p.17) com relação à interação entre os falantes das línguas “cuá” e “bantas”, no Maranhão e no Pará:

[...] as culturas sudanesas e banto não se contrapõem. Não há indícios de antagonismos tribais. Ao contrário, tudo parece mostrar, na manifestação exterior da cultura desses povos, tendência para a convergência e a fusão num só grupo, solidário culturalmente, pela condição de escravo. [...].

A condição de escravizado, além de contribuir para a convergência e a fusão cultural entre os grupos (SALLES, 2004, p.17), a nosso ver, contribuiu também para que os grupos se ajudassem mutuamente, por uma questão de sobrevivência, uma vez que vinham de regiões muito próximas entre si, com condições sociais também próximas e, ao mesmo tempo, se encontravam, na condição de escravizado, muito distantes, em um país completamente diferente dos seus.

Os negros escravizados fugidos do trabalho desumano que eram obrigados a realizar, nas lavouras de fazendas de Bragança ou do Maranhão, se deparavam com a floresta, mata fechada, possivelmente, para ele, um ambiente de difícil acesso e bastante arriscado.

Adentrando a mata, os negros fugidos, por sorte, encontravam alguma aldeia indígena, grupo étnico diferente, e até estranho, do seu, onde passava a (con)viver. Com essa convivência havia, inevitavelmente, a miscigenação entre negros e índios. Em Jurussaca, parece que não foi diferente. Chegando à região onde hoje é o território de Tracuateua, possivelmente os negros se depararam com índios que habitavam a região, na época, e acabaram convivendo com eles, se juntando a eles maritalmente. Desse contato inter-étnico é que foi formado o povo de Jurussaca (NASCIMENTO, DANTAS & LUZ, 2008, p.25).

Vale ressaltar que, na Amazônia, é muito comum encontrar comunidades quilombolas com as mesmas características inter-étnicas de Jurussaca. Salles (2004) aponta alguns casos que ilustram essa situação:

[...] Há na crônica da escravidão muitos casos ilustrativos e que destrói o mito da incompatibilidade étnica. [...] Há casos de negros liderando grupos indígenas, não poucos se tornaram chefes de tribo, *tuxauas*. (SALLES, 2004, p.85).

[...] [em Camiranga] Jorge Hurley viu alguns índios Tembê vivendo maritalmente com negras (1928). Darcy Ribeiro produziu farta documentação etnográfica no diário das duas expedições realizadas entre 1949 e 1951 em busca das aldeias indígenas localizadas na bacia do Gurupi, fronteira do Pará-Maranhão. Topou com os quilombos e deu notícias minuciosas de negros e comunidades remanescentes, Camiranga, Canindé e Itamoari, no Pará³ (SALLES, 2004, p.99).

A miscigenação entre negros e índios, que, de acordo com nossa pesquisa, contribuiu, fundamentalmente, para a formação da Comunidade Quilombola de Jurussaca será alvo de considerações a seguir.

³ Camiranga é uma comunidade quilombola afro-indígena, distrito do município de Cachoeira do Piriá, no Pará, situada na margem do rio Gurupi, rio que divide os estados do Pará e do Maranhão.

2. COMUNIDADE QUILOMBOLA DE JURUSSACA – TERRITÓRIO AFRO-INDÍGENA

A pesquisa de alguns autores, em Jurussaca, entre os quais, destacamos: Oliveira, Campos, Cecim, Lopes, Santos e Silva (manuscrito) e Figueiredo & Oliveira (2013, p.112), aponta que essa Comunidade evidencia forte influência afro-indígena, e o biótipo dos moradores de Jurussaca corrobora essa miscigenação.

Oliveira, Campos, Cecim, Lopes, Santos e Silva (manuscrito) apontam que a comunidade de Jurussaca “[...] se une historicamente a muitas outras comunidades do Maranhão denominadas de “terras de preto” [...]”, estabelecendo relações étnicas muito estreitas com povos do oeste da África; assim como se liga etnicamente a comunidades indígenas amazônicas. Os autores, no entanto, não identificam essas etnias. Figueiredo & Oliveira (2013, p. 112) ratificam que a comunidade de Jurussaca tem uma formação negro-indígena, e destacam a importância da cultura indígena no Pará, apontando que culturas indígenas muito sofisticadas foram atestadas, nesse estado, antes da colonização instaurada pelos europeus, por exemplo: as culturas marajoara (Ilha de Marajó) e tapajônica (Santarém).

Em relação à etnia indígena que está na origem de Jurussaca pertenceria, possivelmente, ao grupo Tupinambá ou Tupi, estes apontados como os primeiros povos que habitaram a região bragantina, em que Jurussaca está inserida.

No entanto, em nossa pesquisa em Jurussaca, nos chamou a atenção a morfologia territorial da Comunidade, que se assemelha a de alguns aldeamentos indígenas localizados em várias regiões do Brasil, inclusive na Amazônia, como os Timbiras, os Kraôs, também reconhecidamente como povo Timbira (LADEIRA, 2012, p. 24) –, e os Xavantes.

2.1. JURUSSACA E A LIGAÇÃO INDÍGENA JÊ

De acordo com a Prof. Dr. Rosane Sá (comunicação pessoal), o grupo indígena Timbira é composto de um número pequeno de apenas 7 etnias: Pykobjê, Apãniekrá, Ramkokamekrá, Krahô, Krinkati, Apinajê, Parkatejê, que fazem parte da família Jê (bem maior), que agrega muitas outras etnias, como os Xavante, os Kaingang, os Suyá, entre outros. A família Jê, por sua vez, faz parte de um tronco linguístico maior ainda, o tronco Macro-jê, que difere do tronco linguístico Tupi. Dez famílias fazem parte do tronco Tupi, segundo Moore (2011, p. 224), entre as quais o Tupi-Guarani.

Pesquisando em aldeias Timbiras, localizadas, predominantemente, no cerrado brasileiro, do sul do Maranhão ao norte do Tocantins, Ladeira (2012, p. 32) atestou que as

casas desse povo indígena ficam dispostas “[...] em um círculo, cujo centro é uma área também circular e limpa, o pátio ou *cÿy* [...]”.

Além dos Timbiras várias outras etnias Jê, como os Xavantes e os Xokleng, por exemplo, também fazem aldeias circulares (Prof. Dr. Rosane Sá – comunicação pessoal). As aldeias dos Xavantes são construídas dispendo as casas “[...] de forma semicircular, em torno de um pátio cerimonial denominado *warã*. [...]” (ANTONIO, BENATTI, FERREIRA & BOLSON, [2008], p.4).

Segundo ainda Antonio, Benatti, Ferreira & Bolson ([2008], p.3), as aldeias Tupinambás ou Tupis, apontados por Oliveira (2008, p. 29) como os povos que se destacavam no litoral brasileiro, também pouco divergem da forma das aldeias das etnias citadas, que é a disposição das construções em torno de um espaço central livre, com a pequena diferença de que as aldeias Tupis estão ordenadas formando uma grande praça quadrada.

Outros autores que estudam etnias que fazem parte do grupo Tupi apontam posições diferentes da citada acima em relação à morfologia das aldeias Tupi. Silva, L. (2010, p. 57), por exemplo, pesquisando a arquitetura das aldeias guarani-mbyá, da cidade de São Paulo, atesta que é “[...] muito difícil determinar uma geometria predominante nas aldeias, uma vez que não possuem simetria ou centralidades bem determinadas. [...]”. Embora, possivelmente, não haja simetria ou centralidades bem definidas nas aldeias Tupi, Silva, L. (2010, p. 61) encontra similaridades entre as aldeias Tupi e as não Tupi: a presença nas aldeias guarani-mbyá de locais descampados (pátios), chamados *ocá*, que ficam ao redor das casas de reza, ou *opy*,

[...] onde ocorrem tanto atividades profanas – reuniões, brincadeiras, artesanato – quanto sagradas. Funcionam assim como lugar de encontro e de realização de atividades sociais e conformam, portanto, o espaço público por excelência das aldeias (SILVA, L., 2010, p. 61).

Os pátios, como pudemos observar, são espaços onde se concentram as tomadas de decisão, tornando-se o local mais importante do aldeamento indígena.

Em trabalho etnográfico e arqueológico realizado em aldeias Tupis na Amazônia Oriental, região do estado do Pará onde se localiza Jurussaca e do Maranhão, Almeida, F. (2008, p. 263) não identificou um padrão geral na morfologia das aldeias. “Aparentemente, os Tupi organizavam suas aldeias de forma extremamente flexível [...]” (ALMEIDA, F., 2008, p. 260), flexibilidade esta que, segundo o autor, estaria relacionada à característica nômade dos Tupi. No entanto, outros povos também nômades, como os Jê, mantêm um padrão circular quanto à morfologia de suas aldeias (ALMEIDA, F., 2008, p. 263).

Analisando as informações sobre a arquitetura das aldeias indígenas circulares citadas acima, observamos que o centro, também chamado pátio central, é um local muito importante para os índios, pois é onde os homens se reúnem pelos mais variados motivos: tomar decisões, realizar rituais, praticar atividades de lazer.

Em busca de uma resposta ao(s) motivo(s) pelo(s) qual(is) diversas aldeias indígenas brasileiras são construídas em forma circular ou semicircular, encontramos as considerações de Melatti (1974, p. 4), sobre os Kraôs, subdivisão dos Timbiras, e Ladeira (2012, p.33) sobre os Timbiras. Os dois autores analisam a arquitetura das aldeias desses dois povos a partir da visão dualista que os índios têm do universo, ou seja, o universo é dividido em duas metades, o centro e a borda: entre os Timbiras, por exemplo:

[...] Todos os seres e coisas que povoam o cosmos estão referenciados neste espaço da aldeia: homens e mulheres, animais e plantas, bem como seres mitológicos, são classificados como Cýjmy'cra ou A'týcmy'cra (referidas atualmente como Katamyê e Wakmeyê, entre os Krahô e Kolti e Kolré entre os Apinajé). [...] Todos os Timbira pertencem a uma dessas metades por meio da nomenclatura. É a partir da nomenclatura que os indivíduos conhecem os seus papéis cerimoniais, os lugares e funções que ocupam no pátio (LADEIRA, 2012, p. 33).

Entre os Kraôs a visão dualista é concebida entre o centro 'dentro' e a periferia 'fora':

[...] Ao centro estão associados aqueles símbolos que representam os habitantes da aldeia; à periferia, aqueles símbolos que representam os de fora. Assim, as mulheres, os mortos, os inimigos estão associados à periferia: os inimigos obviamente não pertencem ao grupo que assim os considera; os mortos são antigos membros da sociedade, mas que a deixaram; as mulheres, são membros da sociedade, mas não participam dela em sua plenitude, sendo excluídas das decisões políticas e de certos desempenhos rituais (MELATTI, 1974, p.4).

A visão dualista que os índios Timbiras e Kraôs têm do universo, que, possivelmente, se reflete na morfologia de suas aldeias, com o pátio no centro e as casas ao redor desse pátio, tem a ver, segundo Ladeira (2012, p.33) e Melatti (1974, p. 4), com a representação que se tem das pessoas, dos espaços, do mundo, mostrando que as oposições existem e que os elementos que compõem o universo ocupam posições que se distinguem hierarquicamente, ou seja, “[...] nem sempre ocupam uma posição de igualdade, pelo menos simbolicamente” (MELATTI, 1974, p. 4).

Observando a comunidade de Jurussaca, verificamos que sua morfologia tem semelhança com a morfologia das aldeias das etnias Timbira e Kraô apontadas acima, que se constituem em forma circular ou semicircular: as casas, na subárea Jurussaca e na subárea Cebola, estão dispostas em um formato 'semicircular', em torno de um campo de futebol.

Vale ressaltar que uma única casa de moradia está presente em torno do campo de futebol nesse semicírculo na subárea Jurussaca. As outras casas que fazem parte desse espaço são locais de encontros de pessoas, onde ocorrem os eventos mais importantes, significantes na/para a comunidade, como a escola, a igreja, o centro comunitário, o salão de festas e o próprio campo de futebol, que também é um local de encontro.

Figura 2 – Croqui da subárea Jurussaca



Autor: Edésio Silva

Logo, um fato nos chama a atenção ao olharmos para o croqui acima da subárea Jurussaca: (i) as ‘casas funcionais’ voltadas para esse pátio: a escola, o centro comunitário, a igreja e a sede de festas. A nosso ver, essa morfologia territorial aponta para uma proximidade com aldeamentos indígenas, em particular, do grupo Jê, em que se percebe a presença marcante de um pátio. No entanto, a questão da ‘circularidade’ que se aponta nos aldeamentos Jê é nitidamente vista em outra subárea da Comunidade sob estudo – a subárea Cebola.

Figura 3 – Croqui da subárea Cebola



Autor: Edésio Silva

Cebola é um local que fica a 1 km, aproximadamente, do centro de Jurussaca, mas faz parte do território jurussaquense, ou seja, é também parte da Comunidade de Jurussaca. O termo Cebola foi dado ao local por alguns anciãos, que, ao desbravarem a mata, encontraram muitos pés de cebola, por isso o termo; veja o depoimento abaixo:

- 10) INF 1: Os *véio acharo...uma cebolera braba, né... que dá na bera do baxo ai...eles viro lá e botaro o apelido de cebola, né...mas eu mesmo num ININT...e ai fico desde'sse tempo, [né]... '(GEN.ENT.) (PETTER & OLIVEIRA, 2011, p. 2).*

Chamamos a atenção para o fato de que, para os que vêm de fora e não conhecem a realidade da Comunidade, tem-se a impressão de que são duas comunidades distintas: Cebola e Jurussaca. Nesse sentido, quando nos referirmos à Jurussaca em distinção à Cebola, usaremos o termo **subárea**; quando nos referirmos à Jurussaca envolvendo o seu todo, nesse caso, incluindo a subárea Cebola, usaremos o termo **Comunidade**.

A subárea Cebola apresenta um mesmo ponto em comum que a subárea Jurussaca, a presença do pátio. No entanto, diferentemente da subárea Jurussaca, em que apenas as casas funcionais 'olham' para o pátio⁴, na subárea Cebola todas as casas residenciais 'olham' para o

⁴ Na sub-área de Jurussaca apenas uma casa residencial 'olha' para o pátio.

pátio. A única ‘casa funcional’ (escola) existente na subárea também ‘olha’ para o pátio. É notório, observando a Figura 3, que a subárea Cebola apresenta uma morfologia semicircular envolvendo as casas e o pátio, o que reforça nossa hipótese de ligação dessa Comunidade com áreas indígenas – pela presença do pátio – e ainda indígenas Jê – pela morfologia semicircular envolvendo as casas em torno do pátio. O fato de na subárea Jurussaca haver maior disposição de ‘casas funcionais’ em torno do pátio deve-se, provavelmente, ao fato de essa subárea ter sido formada antes da subárea Cebola, tendo se tornado, portanto, o centro das decisões.

Vale frisar que o campo de futebol, nas subáreas Jurussaca e Cebola, é o local onde são realizadas atividades de lazer tanto da comunidade, de um modo geral, quanto das escolas, de modo particular.

Coincidentemente ou não, o campo de futebol – espaço central (pátio) – tanto da subárea Jurussaca quanto da subárea Cebola, por muito tempo, foi considerado espaço exclusivamente masculino – era impensável, muitos anos atrás, mulheres jogando futebol. Elas ficavam apenas nas laterais do campo torcendo – à semelhança dos pátios centrais das aldeias, que eram frequentados somente pelos homens; as mulheres fica(va)m nas bordas, na periferia.

Outras características da subárea Jurussaca e da subárea Cebola se assemelham às comunidades indígenas Timbiras: os dois locais estão situados, geograficamente falando, num lugar plano, próximos de um rio, que tem o mesmo nome da comunidade, rodeados de mata, onde os moradores plantam seus roçados e criam gado. Essa geografia das duas subáreas da Comunidade de Jurussaca é semelhante a que os índios Timbiras escolhem para construir suas aldeias (LADEIRA, 2012, p.32).

Chamamos a atenção para o fato de que o pátio central das aldeias é ligado às casas por caminhos estreitos. Esses caminhos também estão presentes em outros pontos das aldeias ligando vários locais uns com os outros, como o rio, igarapés e as roças. De acordo com Ladeira (2012, p.32), nas terras dos índios Timbiras:

[...] são numerosos os caminhos estreitos que cortam o cerrado em todos os sentidos, ligando as casas aos lugares de banho, roça, caça e pescaria. Cada Terra Indígena também possui estradas de terra que permitem a ligação das aldeias com os núcleos urbanos.

A Comunidade de Jurussaca 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 escola, a igreja, a roça, o rio. Há também uma estrada de rodagem, de terra, que serve de ligação entre a subárea Jurussaca e a subárea Cebola e as comunidades

vizinhas e as cidades próximas, como Tracuateua e Bragança, e que permite que os moradores vendam sua produção agrícola, estudem, etc.

Os caminhos que ligam o centro da comunidade a outros lugares, como a escola, a igreja, as residências e a roça, ligam os elementos que fazem parte do universo interior das comunidades entre si. Já a estrada de rodagem, que liga as comunidades a outras comunidades vizinhas e às cidades próximas, liga o universo interior das comunidades ao universo exterior a elas. Essas ligações interior-interior, interior-exterior também são duais, o que nos permite um correlato com a cosmovisão dual Jê.

Observando as considerações feitas acima por vários teóricos sobre a morfologia de aldeias Tupi e não Tupi, vimos que, entre os autores que estudam algumas etnias que fazem parte do grupo Tupi, não há consenso em relação à morfologia dessas aldeias. Diferentemente, entre os estudiosos de etnias não tupis, atesta-se uma regularidade, um padrão na organização morfológica das aldeias, como os Timbira e os Jê. Com base nessas constatações, e verificando, na Comunidade de Jurussaca, que a morfologia da subárea Jurussaca e a morfologia da subárea Cebola apresentam características muito semelhantes aos aldeamentos indígenas Timbira, levantamos a hipótese de que a etnia ou grupos indígenas que contribuiu (contribuíram) para a formação do povo de Jurussaca pertença ao grupo Jê. Contudo, não descartamos, ainda, a possível presença de indivíduos/etnia(s) Tupi na formação dessa Comunidade. O que de fato queremos destacar é que Jurussaca, por formação, é uma comunidade afro-indígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo apresentamos um panorama etnográfico de Jurussaca – Esferas Social e Institucional –, apontando os diversos aspectos relacionados à Comunidade, como a localização, a constituição (origem e formação), denominação, manifestações culturais, o processo de reconhecimento de Jurussaca como remanescente de quilombo e a titulação da terra. Assim como abordamos questões relacionadas à morfologia territorial da comunidade a fim de corroborar nossa hipótese influência indígena em comunidades quilombolas da Amazônia, mais especificamente na Comunidade Quilombola de Jurussaca. Para tanto realizamos pesquisas sobre morfologia territorial em aldeias Tupis e não Tupis, pesquisas estas que atestaram que as casas ficam dispostas em forma circular ou semicircular em torno de um espaço central livre.

Baseados na morfologia territorial da comunidade, que se assemelha a de alguns aldeamentos indígenas, localizados em várias regiões do Brasil, inclusive na Amazônia, como

os Timbiras, os Kraôs, também reconhecidamente como povo Timbira, lançamos a hipótese da ligação de Jurussaca com grupos indígenas Jê. Portanto, somadas às pesquisas que já apontam para as ligações étnico-africanas dessa Comunidade, o que afirmamos é que não devemos referenciá-la como afro-brasileira, mas sim como afro-indígena.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, D. S. **Família Araújo**. 2010. Disponível em: <http://www.webartigos.com/artigos/familia-araujo/38058/>. Acesso em: 8 mar. 2013.

ALMEIDA, F. O. **O Complexo Tupi da Amazônia Oriental**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Museu de Arqueologia e Etnologia. – Universidade de São Paulo. 2008.

ANTONIO, G. B. P.; BENATTI, K.; FERREIRA, R. P. P. & BOLSON, V. C. **Arquitetura indígena**. [S. l.] Universidade Federal de Santa Catarina. [2008]. Disponível em: http://www.arq.ufsc.br/arq5661/trabalhos_2008-2/indigena/arquitetura_indigena_brasil.pdf. Acesso: 5 mar. 2013.

BEZERRA NETO, J. M. **Escravidão Negra no Grão-Pará (Sécs. XVII – XIX)**. Belém: Paka-Tatu, 2001.

BONVINI, E. Línguas africanas e português falado no Brasil. In FIORIN, J. L. & PETTER, M. (orgs.). **África no Brasil – a formação da língua portuguesa**. São Paulo: Ed. Contexto, 2008. 15-73.

CUNHA, A. G. **Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi**. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1998.

FIGUEIREDO, C. G. & OLIVEIRA, M. S. D. **Português do Município do Libolo, Angola, e Português Afro-indígena da Comunidade de Jurussaca, Brasil: Cotejando os Sistemas de Pronominalização**. São Paulo: PAPIA, 2016.

FIORIN, J. L. & PETTER, M. **África no Brasil – a formação da língua portuguesa**. São Paulo: Ed. Contexto, 2008.

LADEIRA, M. E. **Timbira, nossas coisas e saberes: coleções de museus e produção da vida**. São Paulo: CTI – Centro de Trabalho Indigenista, 2012. Disponível em: http://bd.trabalhoindigenista.org.br/sites/default/files/Timbira%20PDF_final.pdf. Acesso em: 19 abr. 2013.

LEANDRO, L. M. de L. & SILVA, F. C. **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.

MELATTI, J. C. **Por que a aldeia é redonda?** Informativo FUNAI, ano III, nº 11/12, pp. 34-41. 1974. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-redonda.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2013.

MELLO, H.; ALTENHOFEN, C. V. & RASO, T. **Os contatos linguísticos no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

MOORE, D. 2011. Línguas indígenas. In MELLO, H.; ALTENHOFEN, C. V. & RASO, T. **Os contatos linguísticos no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

NAEA. **Quilombos do Pará**, CD-ROM. Belém: NAEA-UFPA & Programa Raízes. 2005.

NASCIMENTO, A. C. S.; DANTAS, F. P. & LUZ, M. E. M. **A trajetória histórica da comunidade quilombola Jurussaca no município de Tracuateua e sua utilização em sala de aula**. Bragança: Universidade Estadual Vale do Acaraú. (Trabalho de Conclusão de Curso), 2008.

OLIVEIRA, L. F. **Projetos de consolidação de um território: da vila de Souza do Caeté à vila de Bragança: 1740 – 1760**. 2008, 172f. Dissertação (mestrado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO.

OLIVEIRA, M. S. D.; CAMPOS, E. A.; SILVA, J. F. C.; LOPES, J. F.; SANTOS, E. F. & SILVA, R. A. (manuscrito). **O Português afro-indígena de Jurussaca: o resgate de uma variedade ao conjunto “português brasileiro”**.

PETTER, M. T. OLIVEIRA, M. S. D. **Levantamento etnolinguístico de comunidades afro-brasileiras de Minas Gerais e Pará**. 2011. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/dl/indl/Extra/Projeto_Iphan_USP.htm. Acesso em: 14 jun. 2011.

PETTER, M. M. T. & OLIVEIRA, M. S. D. de. 2011a. **Projeto-piloto IPHAN/USP**. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/dl/indl/Extra/Projeto_Iphan_USP.htm. Acesso em: 10 mai. 2011.

PETTER, M. M. T. & OLIVEIRA, M. S. D. de. 2011b. Transcrições. Conversa com Dona Antônia do minuto 0:00:00 a 0:13:31. In: Petter, M. M. T. & Oliveira, M. S. D. de. 2011. **Projeto-piloto IPHAN/USP**. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/dl/indl/transcricao_detalhe.php?id=27&idc=6. Acesso em: 03 Dez. 2010.

PETTER, M. M. T. & OLIVEIRA, M. S. D. de. 2011e2. Transcrições. Conversa com Dona Fausta e Seu Manoel do minuto 0:40:48 a 0:54:24. In: Petter, M. M. T. & Oliveira, M. S. D. de. 2011. **Projeto-piloto IPHAN/USP**. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/dl/indl/transcricao_detalhe.php?id=30&idc=46. Acesso em: 24 Abr. 2011.

PETTER, M. M. T. & OLIVEIRA, M. S. D. de. 2011i. Transcrições. Conversa com Valdeci do minuto 0:00:00 a 0:13:00. In: Petter, M. M. T. & Oliveira, M. S. D. de. 2011. **Projeto-piloto IPHAN/USP**. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/dl/indl/transcricao_detalhe.php?id=26&idc=171. Acesso em: 18 Abr. 2011.

PETTER, M. M. T. & OLIVEIRA, M. S. D. de. 2011j. Transcrições. Conversa com Dona Vicência do minuto 0:00:00 a 0:13:31. In: Petter, M. M. T. & Oliveira, M. S. D. de. 2011.

Projeto-piloto IPHAN/USP. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/dl/indl/transcricao_detalhe.php?id=34&idc=63. Acesso em: 18 Abr. 2011.

SALLES, V. **O negro na formação da sociedade paraense**. Belém: Paka-Tatu, 2004.

SILVA, L. R. **Arquitetura das aldeias guarani-mbyá da cidade de São Paulo**. Graduação (Trabalho Final). Faculdade de Arquitetura e Urbanismo – Universidade de São Paulo, 2010. Disponível em: <http://issuu.com/lurosil/docs/guarani-mbya#download>. Acesso em: 19 abr. 2013.

ESCRAVIDÃO, RESISTÊNCIA, FUGAS E A FORMAÇÃO DE QUILOMBOS/MOCAMBOS EM OURÉM DO GRÃO-PARÁ (FINAIS DO SÉCULO XVIII A 1830).

Rozemberg Ribeiro de Almeida¹
Francivaldo Alves Nunes²

RESUMO

A ideia geral deste trabalho é mostrar como os escravizados da vila de Ourém e região sobre sua jurisdição construíram mecanismos de resistência ao regime de trabalho compulsório. Assim busca-se esse diálogo a partir do universo dos quilombos/mocambos que é o desdobramento de muitas das fugas empreendidas principalmente por negros que buscavam construir suas liberdades. Além disso, também busca-se compreender os vínculos criados entre diversos agentes, sobretudo negros e índios, que em muitas situações alimentavam os mesmos objetivos, ou seja, serem livres. Dessa forma, criaram acordos e alianças para se fortalecerem mediante a repressão das diligências que buscavam capturar os escravos fugidos. No Brasil o quilombo se manifestou como a forma de resistência mais tenaz ao regime de trabalho forçado, isto porque o mesmo representava o oposto da escravidão, ou seja, a liberdade. É a partir do desejo por ela que muitos agentes escravizados implementaram séculos de luta contra a ordem escravocrata. Assim, o mundo do escravo transitava entre o sonho da liberdade e o cotidiano da luta dentro da escravidão. Neste trabalho veremos como esse sonho se materializou em povoados no meio da mata que representaram um enclave para o sistema escravista e uma ameaça aos interesses de donos de escravos.

Palavras-chave: Trabalho. Liberdade. Negro. Índio.

ABSTRACT

The general idea of this work is to show how the enslaved ones of the town of Ourém and region on their jurisdiction constructed mechanisms of resistance to the compulsory labor regime. Thus, this dialogue is sought from the universe of quilombos / mocambos, which is the unfolding of many of the fugues undertaken mainly by blacks who sought to build their freedoms. In addition, it also seeks to understand the links created among various agents, especially blacks and Indians, who in many situations had the same goals, that is, to be free. In this way, they created agreements and alliances to strengthen themselves through the repression of the diligences that sought to capture the escaped slaves. In Brazil, the quilombo manifested itself as the most tenacious form of resistance to the regime of forced labor, because it represented the opposite of slavery, that is, freedom. It is from the desire for her that many enslaved agents have implemented centuries of struggle against the slave order. Thus, the world of the slave transited between the dream of freedom and the daily struggle within slavery. In this work we will see how this dream materialized in villages in the middle of the forest that represented an enclave for the slave system and a threat to the interests of slave owners.

Keywords: Work. Freedom. Black. Indian.

¹ Licenciado e Bacharel em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Especialista em Saberes Africanos e Afro brasileiros na Amazônia (UFPA), Mestrando em História Social da Amazônia (IFCH/UFPA) e Professor da Educação Básica na rede pública do Estado do Pará (SEDUC-PA) – rozembergr@hotmail.com.

² Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (2011), com Estágio Pós-Doutoral na Universidade Nova de Lisboa (2014). Pesquisador Produtividade do CNPq, nível 2. Mestre em História Social da Amazônia (2008) e Graduado em História (2000) pela Universidade Federal do Pará. Atua nos cursos de graduação do Campus de Ananindeua, nos programas de pós-graduação em História Social da Amazônia (Campus de Belém) - francivaldonunes@yahoo.com.br.

INTRODUÇÃO

Ourém está situada nas margens do rio Guamá, onde juntamente com outras vilas constituiu uma zona de grande relevância para economia paraense desde o período colonial, o que proporcionou uma significativa concentração do trabalho escravo em suas terras (SALLES, 2005, p.300), o que contribuiu para constituição de diversos quilombos também chamados de mucambos ou mocambos, o que nos motivou a buscar investigar a repercussão do processo de resistência implementado pelos povos escravizados da região.

Ressalta-se que quilombo ou mocambo foram termos utilizados para caracterizar essas comunidades onde diferentes agentes buscaram concretizar suas autonomias mediante o domínio do branco escravocrata. Na documentação pesquisada para esse trabalho, esses termos aparecem como sinônimos. Um exemplo dessa realidade é uma “*Consulta do Conselho Ultramarino para o Rei D. João V, sobre a carta dos Oficiais da Cidade de Belém do Pará*”, nesta se diz que no estado do Maranhão e Grão-Pará “[...] as povoações que os escravos fugidos fazem nos mattos [...]” são chamadas de mocambos, porém essas mesmas povoações no estado do Brasil são denominada de quilombos (AHU³_ACL⁴_CU⁵_013, Cx⁶. 31, D⁷. 2977). Portanto, termos diferentes para a mesma conceituação.

Essa ideia também aparece no Dicionário de Língua Portuguesa publicado por Luiz Maria da Silva Pinto (1832), assim ele diz; “**Mocambo**, f. Habitação, que fazem os pretos fugitivos nos mato, chamada por outro nome, **Quilombo**”. Dessa forma, os dois termos serão utilizados neste trabalho com o mesmo sentido, embora que usarei com mais frequência a nomenclatura mocambo, isto porque na Amazônia ela é mais comum.

No Brasil o quilombo se manifestou como a forma de resistência mais tenaz ao regime de trabalho forçado, isto porque o mesmo representava o oposto da escravidão, ou seja, a liberdade. É a partir do desejo por ela que muitos agentes escravizados implementaram séculos de luta contra a ordem escravocrata. Assim, “O mundo do escravo transitava entre o sonho da liberdade e o cotidiano da luta dentro da escravidão” (RICCI, 2000, p.292). Neste trabalho veremos como esse sonho se materializou em povoados no meio da mata que representaram um enclave para o sistema escravista e uma ameaça aos interesses de donos de escravos. Contudo, não pretendemos criar a imagem do quilombo como reduto de grandes

³ Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa

⁴ Administração Central

⁵ Conselho Ultramarino

⁶ Caixa

⁷ Documento

heróis, mas sim de espaços com indivíduos que são sujeitos de suas próprias histórias, que lutavam por suas liberdades das formas mais variadas possíveis. Assim pretendemos analisar o escravo na ótica de João José Reis (1989), para ele o escravizado não estar nos extremos, portanto não são heróis, mas também não são unicamente vítimas do sistema escravista.

1. DESAFORADOS E SUBLEVADOS: RESISTÊNCIA NEGRA E A FORMAÇÃO DE MOCAMBOS.

Assunto: Negros amocambados que ameaçam os moradores da vila.

Conteúdo: Correspondência de Aulerio Francisco de Carvalho, juiz ordinário ao senhor Francisco de Sequeira Monterroso e Melo da Silveira e Vasconcelos, comandante militar da vila de Bragança. Ourém, 1º de maio de 1829.

Participo a V.S.^a que na noite da quinta feira para Sexta dia de hoje do presente mez pelas dez horas tal o dezaforo dos negros mocambistas, que deram um ataque nesta Villa querendo arrombar a porta do morador Manoel Gaspar, para lhe matarem a mulher o entocandose a rebate acodirão as oito praças do destacamento, com mais oito moradores (...) se trasmalharão logo pelo matto os ditos pretos” e comunica que estão com mantimentos, sem armamento, sem munição, dinheiro e solicita auxilio “porque adilatarse, muito sermos há percizo dezertar da Villa antes, que aqui nos acabem porque dezaforos dos negros já são muitos” (Arquivo Público do Estado do Pará (APEP), códice 849,1829).

Baseado no cenário descrito acima, discutiremos o tópico; **Desaforados e sublevados: resistência negra e a formação de mocambos**, este título representa em grande medida o ambiente que permeou a paisagem amazônica no contexto da escravidão, sobretudo nos séculos XVIII e XIX. Nesse documento enviado pelo juiz ordinário da vila de Ourém Aulerio Francisco de Carvalho ao comandante militar da vila de Bragança o mesmo relata a tentativa de assassinato da esposa de Manoel Gaspar, morador da vila, por negros habitantes de um mocambo da região. Esse ato que o juiz tratou como “dezaforo”, ou seja, uma afronta, um desrespeito com a autoridade local e os cidadãos da vila, representou um dos muitos momentos de resistência dos escravizados ao regime da escravidão.

O teor do documento também chama a atenção para outra questão que representa talvez o maior ato de resistência ao trabalho escravo para a época, este consiste na formação de quilombos ou também chamados de mocambos, isto pode ser observado quando o juiz chama os pretos de mocambistas, ou seja, moradores do mocambo. Diante desse suposto ataque, observa-se também que o quilombo ou mocambo não era um lugar de isolamento, o documento mostra que os negros dessas povoações mantinham contato com outros agentes. Cristian Martins corrobora com essa ideia quando diz que os espaços de autonomia

alcançados pelos negros fugidos se davam a partir “[...] da criação de redes de comércio, comunicação e cooperação, aliança e solidariedade, com taberneiros, regatões, acoitadores de escravos, tropas policiais, e outros segmentos da sociedade escravocrata” (MARTINS, 2010, p.16). Sobre esse prisma, Eurípides Funes (1995) aponta que esses contatos com a sociedade foram construídos com a inserção e ocupação dos mocambeiros nos espaços da economia regional. Essa situação foi um atenuante nas dificuldades que as autoridades encontravam para capturar os escravizados fugidos, isto porque a presença de mocambos dinamizavam relações econômicas o que fazia com que vários agentes tivessem interesse na permanência da liberdade dos cativos.

Ainda nesta direção, Flávio dos Santos Gomes mostra que, “Ao contrário do isolamento, os mundos criados pelos quilombolas acabaram por afetar e modificar os mundos dos que permaneciam escravos e toda a sociedade envolvente” (1997, p.11). Isso pode ser observado mediante o envolvimento de outros moradores da vila para socorrer a mulher que corria risco de morte, esse ato em si mostra como as práticas de resistências dos escravizados criavam cenários que envolviam boa parte da sociedade. No caso do ataque à casa do morador da vila, é importante atentar-se para o fato do documento contendo essa informação si tratar da visão de uma autoridade que representava os interesses de determinados grupos que sustentavam seus ganhos a partir da manutenção do regime compulsório de trabalho e por tanto precisavam justificar a captura dos escravos fugidos. Assim, pode-se conjecturar que esse ataque representou não apenas uma atitude de violência puramente, mas também significou a busca por mantimentos, possivelmente itens necessários para sobrevivência.

Ressalta-se que a constituição de quilombos pelos negros e índios que buscavam construir suas liberdades foram as estratégias de resistência mais utilizadas em todo o território brasileiro. “No Brasil colonial - em quase todas as áreas - foram inúmeros os quilombos formados” (GOMES, 1997, *Op. Cit.*, p.39). A prova disso é que ainda hoje existem várias comunidades remanescentes de quilombos no Brasil. Na Amazônia não foi diferente e também foram formados vários mocambos ou quilombos, de acordo com Girolando Treccanni (2006) apenas no Estado Pará estima-se que até 2006 existiam aproximadamente trezentos e oitenta e oito povoações quilombolas reconhecidas pelos órgãos legais, distribuídos em várias regiões do estado, desses povoados remanescentes cento e vinte e nove estão no nordeste paraense, dentre os quais trinta estão na área que compreendia a antiga região de Ourém. Segundo Edna Castro “Há registros de muitos quilombos, sendo bem conhecido os de Ourém, Turiaçu e Bragança que atravessam as terras e a fronteira do Pará com o Maranhão” (CASTRO, 2006, p.16). Diante desse cenário, Flávio dos Santos Gomes

(1997, *Op. Cit.*, p.52) designa a Capitania do Pará no período de 1734-1836 de floresta de fugitivos, em alusão ao grande número de mocambos formados nesse período por negros e índios fugido e outros.

Voltando a correspondência do juiz ordinário de Ourém, outro elemento que pode ser extraído das poucas linhas escritas pelo mesmo diz respeito ao cenário em polvoroso que a existência de quilombos causava a sociedade escravocrata, o que pode ser observado quando o magistrado solicita auxílio para proteção da vila antes que a mesma seja destruída, isso se justifica porque “os dezaforos dos negros já são muitos”, o que significa dizer que as ameaças eram constantes, o que também pode ser notado no título do assunto enviado ao comandante militar da vila de Bragança, “*Negros amocambados que ameaçam os moradores da vila*”.

A solicitação de auxílio demonstra ainda a força que os mocambos da região tinham, pois apenas a Vila de Ourém não tinha recursos para resistir às investidas dos mocambistas. Nesse sentido, Edna Castro (2006, *Op. Cit.*) aponta que a ânsia de negros e índios pela liberdade constitui-se em um verdadeiro pesadelo para muitos escravocratas. Adelmir Fiabani corrobora com essa assertiva ao afirmar que a fuga foi uma hemorragia constante no sistema escravista, para ele “A fuga foi uma das formas de resistência do cativo que mais preocupou a sociedade escravista” (FIABANI, 2012, p.22).

A importância dos quilombos existente na região pode ser observada em outra correspondência enviada cinco meses antes do episódio descrito anteriormente, nela Francisco de Sequeira Monterroso e Melo comandante militar da vila de Bragança informa ao presidente da Província do Pará, Barão de Bagé que depois de passar por Tury-Assú e Bragança marchará para “arrasar o mocambo que esta próximo da Villa de Ourém” (APEP, código 849, 1829). No entanto, a própria correspondência traz um elemento que mostrar a grande relevância do mocambo, esse dado foi levantado pelo capitão do mato Manoel dos Santos que relata haver no quilombo cento e quarenta indivíduos entre pretos e pretas (*Idem*), número esse bastante relevante, o que nos leva entender o porquê do juiz ordinário de Ourém ter pedido auxílio para combater os quilombos existentes na região.

A presença de quilombos na região de Ourém nos remete a uma importante questão levantada pela professora Sueny Diana em sua tese de doutoramento (2016, p.146), esta trata da presença de mocambos em áreas de fronteira e entre vilas, este modelo se aplica a Vila de Ourém e suas freguesias que ficam no caminho entre Belém e a Vila de Bragança, por onde também se podia chegar até ao Maranhão. Desses lugares o escravo em fuga poderia tomar diversos rumos, o que dificultaria sua captura. Além disso, estas localizações estratégicas

eram importantes para os mocambeiros estabelecerem relações comerciais, o que mostra mais uma vez que os mesmos não eram elos perdidos e isolados no meio das matas.

Nesse cenário de fugas e formação de quilombos é importante salientar que são situações motivadas pelas relações de trabalho que se constituiu no Brasil desde o período colonial, assim nesse universo onde a economia se assentou sobretudo na mão de obra escrava, os sujeitos escravizados desenvolveram diversos mecanismos de resistência ao regime da escravidão. É importante ressaltar que nem toda forma de resistência culminava em fuga. Para Flávio dos Santos Gomes “As estratégias de resistência eram paulatinamente ampliadas e reinventadas” (1997, *Op. Cit.*, p. 14-15). Assim, existiram várias formas de opor-se ao trabalho escravo, desde atos individuais como suicídio ou assassinato de feitores e senhores, até ações coletivas, como os cantos à noite nas senzalas, ou a fuga para as matas e sertões. A fuga para os sertões, entendido nesse período como lugar longínquo e desconhecido, oposto ao mar, litoral, significava em muitos casos a formação de comunidades negras independentes do domínio dos brancos, essas comunidades eram chamadas de quilombos ou mocambos. Apesar disso é preciso ponderar que nem toda fuga resultava em formação de quilombo, porém eram nessas comunidades que os escravizados encontravam ambientes que lhes proporcionavam momentos de autonomia, mesmo que em muitos casos, fossem de forma provisória. Wania Alexandrino (2013, *Op. Cit.*, p.128) diz que nesses espaços os amocambados poderiam em muitos casos viver perto dos familiares e longe das armas.

Para além dessas questões, as ações de enfrentamentos dos escravizados poderiam significar insatisfações com a quantidade de trabalho ou com o ritmo das tarefas, além disso, também exigiam morar próximos de seus parentes e visitar esposas e filhos em outras fazendas em domingos de folga e até o direito de cultivar roças e vender a produção (*Idem*). Como se pode perceber os atos de resistências eram múltiplos e variados e não estavam unicamente condicionados a fugas e formação de quilombos.

No Pará, assim como no resto do Brasil a vivência do negro foi marcada por uma trajetória de trabalho forçado e repressão tanto física quanto ideológica, nesse cenário vale ressaltar que os negros não aceitavam pacificamente a escravização e sempre que podiam buscavam resistir aos mecanismos de opressão impostos a eles pelo mundo do trabalho escravo (GOMES, 1995, p.45). Diante disso, Vicente Salles (2005, *Op. Cit.*) indica que a fuga de escravos na Província do Grão-Pará tornou-se um processo rotineiro e até certo ponto incontrolável, para ele a fuga para os matos e a formação de quilombos se constituiu no mecanismo mais tradicional de busca pela liberdade pelos escravizados (*Ibidem*,

p.237). Diante disso, Sílvia Hunold Lara (1988) aponta que a própria legislação metropolitana tratou a questão da fuga como uma das suas maiores preocupações, o que pode ser observado recorrentemente nas determinações emitidas pelas autoridades.

No Grão-Pará apesar de haver um grande volume de documentos oficiais que tratam de fugas e quilombos no século XIX, é preciso salientar que já no século XVIII existem relatos de mocambos. Vicente Salles corrobora com essa ideia e aponta que “Em pleno o século XVIII [...] no Pará, já há notícia de quilombos e de medidas tomadas para destruí-los” (2005, *Op. Cit.*, p.238). Isso também pode ser verificado na região de Ourém onde em 1762 já há relatos de diligência para bater mocambos (APEP, Códice 24, 1726). Mesmo antes dessa data já há registros que informam sobre o envio de diligências para região para apreensão de escravos fugidos (APEP, Códice 238), porém não é possível afirmar se os mesmos constituíram mocambos.

Anos depois, em ofício de 22 de dezembro de 1769, encaminhado ao Capitão Geral da Capitania do Pará, o tenente Diogo Luís cita que nos arredores de Ourém há uma roça dos “amocambados” (*Idem*). Ainda nessa direção observa-se que entre os anos de 1790-1792, formaram-se outros quilombos na região (APEP, Códice 299). A partir dessas informações percebe-se a grande relevância de Ourém no que diz respeito a presença dessas comunidades que representavam a materialização do sonho de liberdades para alguns e um pesadelo constante para outros. Sobre esse prisma Flávio dos Santos Gomes (1995, *Op. Cit.*, p. 47) indica que no final do século XVIII a fuga e formação de quilombos no Grão-Pará já era considerado pelas autoridades um problema crônico.

Nesse cenário, muitas correspondências oficiais trocadas entre as autoridades versam sobre assuntos que envolvem soldados, pois os mesmos eram fundamentais para a manutenção da segurança nas vilas. Em Ourém essa documentação traz informações sobre; *deslocamento de soldados, chegadas de soldados, transporte de soldados, recolhimento de soldados, pagamentos de soldados, enviou de tropas e outros* (APEP, Códice 849).

Esses assuntos eram recorrentes nas pautas tratadas pelas autoridades, isto porque além das ameaças externas no que diz respeito a invasão do território português, havia também uma constante vigilância pela insegurança causada pela presença dos mocambos. Assim de acordo com Wania Alexandrino (2013, *Op. Cit.*, p. 75), uma das motivações para os recrutamentos de soldados era destruir os mocambos, Segundo Shirley Nogueira (2009), o reforço na segurança no Grão Pará se dava, sobretudo onde havia uma grande concentração de escravos.

Os registros sobre mocambos se tornaram mais eficazes e quantitativos a partir do governo de Mendonça Furtado, além disso, as providências para destruí-los e recapturar os escravos fugidos também se tornaram mais frequentes (SALLES, 2005, *Op. Cit.*, p.239). Ressalta-se que quando assume o governo em 1751, Mendonça Furtado adota uma política para efetivar a colonização e ocupação da Amazônia. Nesse contexto foram fundadas várias vilas, entre elas Ourém uma das primeiras fundada pelo então governador, a mesma foi criada em 1753 com o objetivo de ser um importante entreposto comercial no caminho entre Belém e Bragança (SANTOS, 2012, p.16).

Assim, nesse cenário de ocupação, povoamento e desenvolvimento econômico a mão de obra escrava foi sendo introduzida, dando ares a Vila de Ourém e circunvizinhança sobre sua jurisdição, de importante zona no que diz respeito a concentração do trabalho escravo. Essa situação é evidenciada pelo recenseamento de 1778, mandado fazer pelo então governador do Grão-Pará João Pereira Caldas, esse senso registra na região a presença de novecentos e trinta e dois escravos e de mil e cinquenta e três habitantes livres distribuídos conforme a tabela abaixo:

Tabela 1. População de Ourém e Freguesias Sobre Sua Jurisdição – 1778

Vila/Freguesia	Escravos	Livres	Total de Habitantes
Ourém	301	292	593
Irituia	106	283	389
São Miguel do Guamá	525	478	1003
Total	932	1053	1985

Fonte: AHU_ACL_CU_013, Cx. 94, D. 7509

Os dados mostram que o número de escravos representam quase 47% da população total, além disso, com exceção a Irituia a quantidade de escravos é maior que a de pessoas livres, número bastante significativo, principalmente se comparado com outras regiões do Grão Pará. Na Freguesia da Sé, por exemplo, aproximadamente 42% dos habitantes eram escravos (*Idem*), o que mostra que a escravidão na região de Ourém teve bastante relevância no cenário amazônico.

2. A LUTA PELA LIBERDADE: ACORDOS, ALIANÇAS E MESTIÇAGENS

Neste tópico pretende-se analisar as motivações que levaram índios, negros e outros agentes a construírem laços de proximidades e vivências em espaços comuns. Diante disso percebe-se que, “A mata era lugar de fuga e cumplicidade para negros e índios, mas um

pesadelo para fazendeiros, comerciantes e demais donos de escravos” (CASTRO, 2006, *Op. Cit.*, p.20). Isto porque, os escravizados que conseguiam se libertar da dominação física dos escravocratas buscavam construir espaços onde pudessem efetivar sua autonomia, para isso, como já foi dito antes geralmente formavam no meio das matas núcleos populacionais chamados de mocambos ou quilombos, nesses locais eles resistiam à escravização e defendiam a sua liberdade.

Ao se falar de mestiçagem em quilombos na Amazônia é comum pensar essa relação a partir da mistura de negros e índios. Porém, é importante salientar que esse processo envolve outros agentes, assim além de negros e índios, os mocambos também eram constituídos por brancos, muitos dos quais eram: homens foragidos da lei, soldados desertores, clérigos e pessoas que simplesmente viam nessas comunidades um lugar melhor para sobreviver. Dessa forma, “[...] a mestiçagem envolvia diversos segmentos sociais e éticos da Colônia” (BEZERRA NETO, 2001, p. 105). A partir dessa mescla surgiu varias nomenclaturas para caracterizar os sujeitos originários desse enlaço.

Em Ourém podemos visualizar um pouco dessa situação a partir dos inventários *post mortem* das primeiras décadas do século XIX, neles os escravos deixados como heranças são denominados por diferentes terminologias que demonstram um processo de construção social motivadas pelas relações entre negros, índios e outros agentes. Do resultado delas encontramos os seguintes termos; cafuz, mulato, preto crioulo, mulato crioulo, cafuz crioulo e crioulo (APEP, caixas: 01, 02, 03).

Porém no que diz respeito aos quilombos a mescla entre negros e índios foi a mais comum. Em várias partes da América onde existiu escravidão negra foi recorrente negros se miscigenarem com populações indígenas. No Vale Amazônico era frequente a formação de quilombos de índios juntamente com negros, no Grão-Pará isso acontecia em vários lugares (GOMES, 1997, *Op. Cit.*, pp. 69-85). Portanto, nessa paisagem “[...] tinha sempre um pouco de índio e um pouco de negro, e, portanto, fugas, mocambos e alianças” (*Ibidem*, p.86).

Ainda sobre mestiçagem os inventários já citados mostram que na região de Ourém haviam escravos de várias nações do continente africano, a saber; Mandinga, Cabinda, Caçaje, Rebolo, Minas, Balanta, Benguella, Laboro, Angola, Bejago, Moxiconçoço, Mofongo e Cacaje. Nesse sentido, a miscigenação na região figurava em um complicado universo, pois além de homens brancos de diversos segmentos sociais, haviam também negros e índios de diversas nações que construíram complexas relações que ajudaram a forjar uma sociedade híbrida. No entanto, é preciso destacar que essa mescla vai além das questões biológicas e perpassa pela dimensão cultural.

Os quilombos também eram espaços onde se tentava reconstruir as várias versões de uma vida comum; faziam festas, plantavam roças, pescavam, caçavam e praticavam transações comerciais. “Tentavam estabelecer nos quilombos espaços políticos, econômicos, sociais e culturais” (CELESTE, 2006, p. 278). Porém, é fato que “no processo de mestiçagem não podemos pensar que as culturas se interpenetram com igualdade” (SANTOS, 2008, p.234), ou seja, certas etnias naturalmente sobrepõem hábitos, costumes e manifestações sobre outras.

Não resta dúvida que a luta pela liberdade foi um dos motivadores do processo que contribuiu para formar uma sociedade miscigenada no Vale Amazônico, haja vista, que tanto negros quanto índios a qualquer momento poderiam ser capturados. Os índios eram perseguidos frequentemente pelas tropas de resgates, descimentos e guerras justas, práticas que perduraram em larga escala até 1750 (COELHO, 2005, p. 203). Mecanismos esses que se resinificaram a partir de 1755 com a lei de liberdade dos índios, que proibiu definitivamente a escravização indígena, e com o Diretório dos Índios aprovado em 1758. Este foi constituído de 95 artigos que pretendiam ajustar a liberdade dada aos nativos três anos antes (MOREIRA NETO, 1998, pp. 165-205). Seguramente o Diretório foi o “instrumento mais importante da política indigenista pombalina” (Ibidem, p.207). A partir desta, Sebastião José de Carvalho e Melo, mais conhecido Marquês de Pombal, nomeado como primeiro ministro de Portugal em 1750 pelo rei D. José I, pretendia se valer dos índios para tomar posse dos territórios em disputa com os espanhóis (COELHO, 2005, *Op. Cit.*, p. 36).

Com isso o Estado português passou a ter maior controle sobre a mão de obra indígena. Dessa forma a exploração dessa categoria de trabalhador foi intensificada (SOUZA JUNIOR, 2012, p.275). Porém essa nova realidade impôs aos nativos uma dura disciplina na execução de suas tarefas, sobretudo no que diz respeito ao tempo. Assim, os índios embora agora fossem assalariados desenvolveram uma intensa aversão ao trabalho. Nesta direção José Alves de Souza Junior aponta que o fato dos índios se recusarem a aceitar o controle de tempo do trabalho “levou os moradores a só poder mantê-los na condição de trabalhadores pelo uso da força” (Ibidem, p. 160). Diante disso, percebe-se que mesmo com a existência de leis que concedia e regulamentava a liberdade dos índios, os mesmos continuavam a executar trabalhos contra suas vontades, essa situação contribuiu para a constituição de um profundo cenário de resistência que tinha como ponto máximo as fugas para as matas. É importante ressaltar que não estamos condicionando as fugas de índios à existência de uma realidade imposta pelas Leis de Liberdade, isto porque mesmo antes dessas os índios já eram escravizados e introduzidos no universo do trabalho compulsório. No entanto a partir de 1755

os índios eram legalmente livres e deveriam ser recompensados financeiramente pelos seus trabalhos, o que na maioria das vezes não era feito de forma satisfatório, dessa forma, levando os mesmos a buscarem espaços de autonomia, implementando fugas e muitas vezes constituindo mocambos.

Nesta direção, segundo dados levantados por Flávio dos Santos Gomes (1997, *Op. Cit.*, p. 80) no Arquivo Público do Pará, no período entre os anos de 1752 e 1809 existiam em torno de trinta e cinco áreas onde haviam presença de povoações de índios fugidos, ou seja, mocambos que estavam dispersos em todo o Vale Amazônico. Entre essas áreas está São Miguel, esta como já foi dito antes, era uma freguesia de Ourém. Outro exemplo da presença indígena em Ourém diz respeito a sua própria fundação quando contou inicialmente com índios que foram tomados de contrabandistas, assim em 1753 data de sua fundação, a vila passou a contar com cento e cinquenta nativos, além desses Ourém também contou no período de sua gênese com famílias e homens solteiros do arquipélago de Açores (BAENA, 2004, p.242).

Sobre esse cenário, em ofício enviado a Martinho de Melo e Castro secretário de estado da Marinha e Ultramar da Capitania do Pará o então governador João Pereira Caldas remete ao mesmo um mapa dos índios disponíveis nas povoações da capitania no mês de junho de 1774, neste é possível identificar 4025 índios distribuídos em 53 povoações em todo Vale Amazônico, ressalta-se que desses indígenas 59 são Principais. Dentre as povoações citadas estão as da região de Ourém onde é possível observar a presença de 46 índios para o referido período. É importante ressaltar que os indígenas não eram fixados permanentemente no mesmo lugar, pois de acordo com a Lei do Diretório os mesmos passariam apenas o período que fosse determinado pelo governador, de posse de um mesmo colono, depois disso eram destinados para outros moradores que poderiam inclusive ser de outras povoações. Dessa forma, o número de índios dentro de uma povoação era constantemente alterado, seja pelo rearranjo na distribuição nas propriedades ou motivados pelas fugas.

É importante destacar que os trabalhadores indígenas identificados pelo mapa estão distribuídos de várias maneiras, assim a maior parte deles estão ocupados nos serviços reais e dos moradores em particular, mas há também índios destinados a servir os oficiais, diretores e até mesmo os vigários. O mapa mostra ainda que havia um significativo número de indígenas trabalhando nos serviços de comércio (AHU_ACL_CU_013, Cx. 74, D. 6212. Ano 1775).

Também podemos observar a presença indígena na região de Ourém a partir de várias listas enviadas para o governador da Capitania (APEP, códigos: 238 272,329 e 423), em uma dessas datada 30 de janeiro de 1774 Xavier de Siqueira (Comandante da Guarda Costa de

Ourém) informa ao governador João Pereira Caldas o nome de vinte e sete índios e vinte e seis índias que estão exercendo atividades nas povoações da vila, além dos nomes a lista também indicava em quais trabalhos os mesmos estavam inseridos. Dos índios informados 17 foram direcionados a abertura de estradas e os demais para outras atividades como; porteiro, pescador, roceiro e lavrador (APEP, código: 272).

Dos documentos enviados ao governador, além do trabalho, alguns dão conta de pagamentos feitos aos índios, falta de ferramentas para suas atividades, avaliação de sua produção e até doenças que acometiam os nativos (APEP, código: 238). A partir disso, percebe-se que o teor da documentação gira em torno da preocupação de extrair o máximo possível dos índios no período em que estivessem em posse de colonos e dos serviços reais, por isso era importante tratar da saúde dos indígenas, não deixar faltar instrumento de trabalho e fiscalizar os serviços para que os mesmos gerasse uma produção satisfatória.

Nesse cenário, os índios eram cada vez mais explorados, inclusive com o não recebimento salarial, por suas tarefas executadas. Nesta direção, José Alves de Souza Filho aponta que “Apesar da imposição do pagamento de salários aos índios ter sido uma constante na legislação, dificilmente essa exigência era efetivada, pois os colonos encontravam inúmeras formas de burlar a legislação e utilizá-los como escravos” (SOUZA JUNIOR, 2012, *Op. Cit.*, p. 136). Nesse ambiente era cada vez maior o número de fugas implementadas por índios em Ourém, assim como em vários lugares do Vale Amazônico. De acordo com Flávio Gomes (1997, *Op. Cit.*, p. 81), Ourém está entre as muitas regiões onde o número de fugas de índios aumentaram, principalmente a partir de 1780 quando a necessidade por braços de trabalhadores para exercer as inúmeras atividades era cada vez maior.

No que diz respeito as fugas dos índios, além da questão da exploração em si, outros pontos devem ser considerados, nesse sentido, Carlos de Araújo Moreira Neto pondera que “Os índios eram transferidos habitualmente de suas aldeias tradicionais, separados de suas comunidades e famílias e descidos para os centros regionais, onde eram empregados ao trabalho servil ou simplesmente vendidos e transportados como escravos” (1998, *Op. Cit.*, p.34). Nesse sentido, José Alves de Souza Filho (2012, *Op. Cit.*, p. 236) destaca que mesmo com a lei que proibia completamente a escravização indígena o tráfico de “escravos vermelhos” (índios) ainda continuou intenso por muitos anos.

Diante dessas questões percebe-se que além da exploração física dos índios havia também o rompimento dos laços que vinculavam os mesmos ao lugar onde viviam e as pessoas com quem se relacionavam, dessa forma alterando suas formas de vida (COELHO, 2006, pp. 117-134). Com isso conjectura-se que não foi apenas a submissão ao duro trabalho

forçado, assalariado ou não, que motivava as fugas em massa para as matas, isto porque além da busca pela liberdade, o fator da não adequação a nova realidade imposta pelos europeus que conduziu forçosamente milhares de indígenas a novos ambientes, foi primordial para a evasão de um incontável número nativos que estavam submetidos à escravidão, aos aldeamentos e mesmo aos povoados regulamentados pela Lei do Diretório.

No Grão-Pará além de mocambos de índios, haviam também os que eram povoados por negros, no entanto os que mais chamam a atenção são os que eram ocupados por esses dois grupos distintos. Assim, nessa incessante luta pela liberdade, negros e índios se aliavam e estabeleciam comunidades onde se miscigenavam e faziam trocas culturais. “Tais contatos possibilitavam também uniões consensuais e mesmo casamentos. Diante disso, o fator miscigenação também deve, portanto, ser considerado” (GOMES, 1997, *Op. Cit.*, p. 86).

Em muitos casos índios e negros não tinham uma relação amistosa, mesmo assim “engendraram redes de solidariedades, claro que também perpassadas por conflitos e confrontos. Construíram, assim, uma tradição de resistência coletiva cujas manifestações se intensificaram na segunda metade do século XVIII [...]” (SOUZA JUNIOR, 2012, *Op. Cit.*, p.20). Sendo assim, a união conjugal entre eles representava a formação de um pacto, onde eram cessadas as animosidades e firmado alianças para se fortalecerem, dessa forma, conseguiam estabelecer diálogos e a partir de então passavam a conviver juntos no mesmo espaço (CELESTE, 2004, p. 70).

Nesse cenário de alianças os maiores beneficiados acabavam sendo os negros, pois os nativos normalmente conheciam a região e os seus atalhos, além de outras vantagens que passavam a serem compartilhadas com os negros, assim como outros sujeitos. Eurípedes Funes (1997, *Op. Cit.*, p.107 aponta que os índios tiveram um importante papel na luta contra a escravidão, pois além de ensinar os caminhos, atalhos para os altos rios, por diversas vezes alertaram os quilombolas sobre expedições punitivas. Esse processo de cumplicidade no contexto de resistência as imposições do sistema colonial levou as elites a sentirem-se cada vez mais aterrorizadas (SOUZA JUNIOR, 2012, *Op. Cit.*, p.30).

Até este momento discutimos sobretudo o contexto que envolvia negros e índios na região de Ourém nos finais do século XVIII e nas primeiras décadas do XIX, contudo é preciso lembrar que outros agentes atuaram nesse cenário e tiveram grande relevância para as tramas tecidas em busca da liberdade ou para efetivação da mesma. Nesse sentido, a partir de agora destacaremos o papel dos homens brancos e as motivações que os levaram a contribuir com a luta pela liberdade dos escravizados, inclusive participando de fugas e formando mocambos juntos com índios e negros, inserindo assim mais um elemento no já complexo

ambiente miscigenado da região. Segundo Bezerra Neto “A constituição de mocambos formados por índios, africanos, colonos brancos e mestiços de todos os tons constituiu-se em exemplo desta realidade” (2012, *Op. Cit.*, p. 105).

Nesta direção, Flávio dos Santos Gomes aponta que os soldados desertores, é mais um personagem que entra em cena “nesta floresta de mocambos e fugitivos” (1997, *Op. Cit.*, p. 105.), os mesmos além de atuarem em diligências para bater mocambos, estão entre os sujeitos que mais contribuíram para formação e manutenção dos mesmos, isto porque esses espaços também representavam para esses soldados lugares onde poderiam alcançar um pouco mais de autonomia sobre suas vidas, haja vista que os mesmos constantemente eram recrutados forçosamente para compor tropas que tinham como função manter a ordem e a segurança na colônia. Dessa forma, eram separados de suas famílias e submetidos a situações deploráveis dentro das tropas, o que os levavam constantemente a implementar inúmeras fugas, tornando-se assim desertores, o que significava legalmente ser um fora da lei. Wania Alexandrino corrobora com essas ideias e acrescenta que as mesmas “foram elementos que funcionaram como as principais forças que desencadearam as fugas de soldados” (2013, *Op. Cit.*, p. 122).

Sobre esses soldados também é preciso salientar que nem todos eram homens brancos, assim haviam entre os mesmos índios, negros e mestiços de todos os tons, o que acabava sendo um elemento a mais para as deserções. Diante disso Flávio Gomes pondera que em muitos casos o recrutamento desses grupos tinham pouco sentido militar. Dessa forma, “o alistamento militar era uma forma de controlar a população livre de índios, mestiços e negros”, com isso também se pretendia ter o domínio sobre o trabalho dos mesmos (GOMES, 1997, *Op. Cit.*, p. 106).

Esse panorama sobre a situação dos soldados figurou em toda região de Ourém, nesse sentido, em ofício 1773 enviado à Fernando da Costa de Ataíde Teive de Souza Coutinho, governador da Capitania do Grão-Pará, o Capitão Manoel Lopes da Cunha informa sobre insubordinação de soldados que haviam saído das tropas pagas (APEP, código, 238). Como já foi dito o destino de muitos desses soldados eram os mocambos onde inclusive poderiam reunir suas famílias (NOGUEIRA, 2009, *Op. Cit.*), é importante ressaltar que não estamos afirmando que toda insubordinação de soldados culminasse em deserção, no entanto não resta dúvida que muitas dessas tomaram dimensões que perpassaram pelas fugas e formação de comunidades com vários outros sujeitos. Nesta direção José Alves aponta que esses ambientes “[...] se tornaram espaços de socialização de um grande contingente de despossuídos” (2012, *Op. Cit.*, p. 30).

Esse cenário perdurou por muitas décadas na região de Ourém, o que pode ser observado em correspondência enviada em 1828 pelo comandante militar da vila de Bragança ao governador da província do Pará informado sobre desertores na vila de Ourém e outros agentes indesejáveis (APEP, código, 849), abaixo segue um trecho do referido documento, o mesmo nos ajudar a visualizar melhor essa presença:

Foi mesmo necessário, que os habitantes de Ourém se amedrontassem com o terror pânico, por isso, que no mez de janeiro officiei a câmara da mesma Vila, sendo juiz João Picanço fazendo lhes ver, que hera indispensável haver hum Destacamento naquela villa, para vidar de uma vez a passagem aos vagabundos, desertores, homens [bravos] e escravos fugidos, que infestão aquele districto, e se paixão para este (*Idem*).

O documento mostra vários sujeitos considerados perigosos pelo comandante militar que deixa claro sua preocupação com esses indivíduos que rotineiramente chegam até Bragança, dessa forma sugere a presença de um destacamento militar na vila de Ourém para combater definitivamente a presença desses grupos.

Nesse universo de mocambos os desertores foram de grande importância para a aproximação e manutenção de contatos entre os mocambeiros e os moradores das vilas e povoações, assim constituíram diversas relações, principalmente comerciais. Essas foram bastantes vantajosas para muitos moradores que passaram a acoitar os amocambados, dificultando assim suas capturas. Sobre essa ótica, outro trecho do documento citado anteriormente mostra esses contatos:

Foi melhor informado que os habitantes negociavam com os Dezertores, que de muito lhes hião vender Roças de matto e peixe, pois destes se apresentarão voluntariamente em Bragança e confessarão a mim mesmo que hera verdade andarem os desertores de noite pela mesma Villa e negociarem com seus habitantes (*Idem*).

Esse contexto contribuiu para engrossar ainda mais o caldo de resistências existentes na região de Ourém, assim oito meses depois do episódio descrito anteriormente, o comandante militar da vila de Bragança informa ao governador da província ter tomado ciência da necessidade de capturar Vicente Ferreira, soldado do batalhão de caçadores que era acusado de revolucionário, assim o comandante solicita que o juiz de Ourém requisite os praças que estavam em missão de destruir mocambos na região e os mandem também a busca de tal soldado (APEP, código, 849). Assim, percebe-se que as deserções foram uma constante na região, onde as matas proporcionaram o encontro de um sem número de indivíduos que muitas vezes se repeliam, mas também que em incontáveis situações criaram acordo e alianças. “Estes, vivenciando experiências comuns, construíram uma identidade de interesses

e soldaram redes de solidariedades, perpassadas por contradições, mas visíveis, empiricamente, nas suas ações de resistência coletivas” (SOUZA JUNIOR, *Op. Cit.*, p. 30).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, verifica-se que em Ourém, assim como em outras partes da Amazônia, a resistência a escravização e a busca pela liberdade, permitiu que diferentes agentes estabelecessem as mais diversas relações, inclusive matrimoniais. Esse contexto contribuiu para a formação de vários quilombos, muitos dos quais se transformaram em comunidades que existem até os dias de hoje. Assim, percebe-se que nesse cenário interéctico, era comum o encontro de negros com indígenas, muitos desses eram conflituosos chegando haver intensas disputas por determinados territórios, no entanto, apesar desses conflitos, foram vários os casos em que negros e índios se uniram na ânsia da manutenção da liberdade, na região de Ourém não foi diferente o que levou a formação de várias comunidades de escravizados fugidos marcada pela mestiçagem de negros, índios e outros agentes. Nesse ambiente, hábitos e costumes do homem branco se agregaram à traços da cultura negra e indígena e podem ser observados no do dia-a-dia, na alimentação e nas manifestações artísticas e religiosas de vários povoados amazônicos.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRINO, Wania. **A “gente de guerra” na Amazônia colonial: Composição e mobilização de tropas pagas na capitania do Grão-Pará (primeira metade do século XVIII)**. Dissertação (mestrado em história social da Amazônia). Belém-PA: Universidade Federal do Para.

AUGUSTO, Isabel T. C. **Bens de família: cultura material e riqueza no Grão-Pará, 1808-1830**. In: FIGUEIREDO, Aldrin & ALVES, Moema (orgs.). **Tesouros da Memória: história e património no Grão-Pará**. Belém: MABE, 2009.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. **Ensaio Corográfico sobre a província do Pará**. Brasília, DF: Senado Federal, 2004.

BEZERRA NETO, José Maia. **Escravidão negra no Grão-Pará (séculos XVII-XIX)**. Belém: Paka-Tatu, 2001.

CASTRO, Edna. **Escravos e Senhores de Bragança (Documentos históricos do século XIX, Região Bragantina, Pará)**/ Edna Maria Ramos de Castro (organização). Belém: NAEA, 2006.

CELESTE, Benedita.. **Nas Veredas da Sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos**. Belém: Ed. Paka-Tatu, 2004.

COELHO, Mauro Cezar. **Do sertão para o mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na Amazônia a partir da colônia: o caso do Diretório dos índios (1751-1798)**. Tese (doutorado em história social) São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

_____. **O Diretório dos Índios e as Chefias Indígenas: Uma inflexão**. Revista UFPA: Belém-PA, 2006.

DIANA, Sueny. **Usos da fronteira: terras, contrabando e relações sociais no Turiaçu (Pará - Maranhão, 1790-1852)**. Tese (Doutorado em História Social), Belém – PA: Universidade Federal do Pará, 2016.

DIRECTORIO que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão em quanto Sua Majestade não mandar o contrário. In: MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Índios na Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850)**. Petrópolis: Vozes, 1998.

FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004)**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FUNES, Eurípedes A. **Nasci nas matas, nunca tive senhor: História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas**. 1995. (Tese de Doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 1995.

GOMES, Flavio dos Santos. **A Hidra e os Pântanos: Quilombos e Mocambos no Brasil (Sécs. XVII-XIX)**. Tese de Doutorado, Campinas-SP, 1997.

GOMES, Flavio dos Santos. **Em torno dos bumerangues: outras historias de mocambos na Amazônia Colonial**. São Paulo: Revista USP, 1995.

LARA, Sílvia Hunold. **Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

MARTINS, Cristian. **As Fronteiras da Liberdade: A Resistência Quilombola na Fronteira entre Brasil e Guianas (Século XIX)**. Artigo apresentado na 27ª. Reunião Brasileira de Antropologia: Belém-PA, 2010.

NOGUEIRA, Shirley M. S. **“A SOLDADIESCA DESENFREADA”: politização militar no GRÃO-PARÁ da Era da Independência (1790-1850)**. Tese (Doutorado em História Social), Salvador – BA: Universidade Federal da Bahia, 2009.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociações e Conflito; a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RICCI, Magda. Resenha: CARVALHO, Marcus J. M. de. **Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo. Recife, 1822-1850**. Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 20, n. 39, 2000.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará: Sob o regime da escravidão**. 3ª ed. revista ampliada. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.

SANTOS, Denilma. **Senhoras Donas das Vilas de Bragança e de Ourém nos Oitocentos**. Dissertação (mestrado em história social da Amazônia). Belém-PA: Universidade Federal do Para, 2012.

SANTOS, Washington. **Mestiçagens e identidades negras: um olhar a partir da Relação índio-negro**. Ponta Grossa: UEPG, 2008.

SILVA PINTO, Luiz Maria. **Dicionário da Língua Portuguesa**. Ouro Preto: Typographia da Silva, 1832.

SOUZA JUNIOR, José Alves. **Tramas do Cotidiano: Religião, política, guerra e negócios no Grão-Pará do setecentos**. Belém-Pa: ed. UFPA, 2012.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terra de Quilombo: Caminhos e Entraves do Processo de Titulação**. Belém: Programa Raízes, 2006.

VERÍSSIMO, José. **Ethnografia**. In: PARÁ, Governo do Estado do. Pará em 1900. Belém: imprensa de Alfredo Augusto Silva.

VIRGOLINO, Anaíza & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão (orgs.). **A Presença Africana na Amazônia Colonial: Uma notícia histórica (Documentos Históricos)**. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990, p.52.

FONTES

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO

AHU_ACL_CU_013, Cx. 31, D. 2977.

AHU_ACL_CU_013, Cx. 74, D. 6212.

AHU_ACL_CU_013, Cx. 94, D. 7509.

ARQUIVO PÚBLICO DO PARÁ

APEP, caixa 01, nº 263. Testamento e Inventário de Thiago Peres da Silva, na Villa de Ourém, ano 1817.

APEP, caixa 01: Números: 1, 2, 3, 4, 103, 143, 243, 263. Caixa 02: N°: 242. Caixa 03: N°: 192. Autos de Inventários e Partilhas da região de Ourém.

APEP, Códice 238, docs; 13,20, 23, 33, 57, 59,33. Correspondências de diversos com o governo.

APEP, códices: 24, 272, 299,329 e 423, 849. Correspondência de diversos com o governador.

APEP, Códice 24. Ofício do diretor da Vila

SEÇÃO LIVRE

A PINTURA CORPORAL E A ARTE GRÁFICA ENTRE OS TEMBÉ

Lena Cláudia dos Santos Amorim¹

RESUMO

O artigo tem como propósito discutir como se constrói o conhecimento e identidade das crianças e jovens indígenas nas aldeias Sede e Cajueiro, situadas na Terra Indígena Alto rio Guamá. A discussão propõe apresentar que as práticas cotidianas viabilizam a aprendizagem desses sujeitos como a pintura corporal na relação com a afirmação da identidade. Nesse contexto o saber é construído pela oralidade, tendo como suporte as brincadeiras, a prática cotidiana e o ambiente que os cercam. Este trabalho analisa o conhecimento tradicional do povo Tembé, em consonância com as diversas realidades sociais e culturais, as quais são significativas para a identidade neste contexto, pois é necessário entender os questionamentos centrais como: de que modo é constituído o conhecimento da criança e do jovem em relação a sua identidade? A pesquisa teve como enfoque central o método etnográfico, e ainda como suporte a observação participante, entrevistas semiestruturadas e registros audiovisuais, nas aldeias do Guamá e Gurupi. Os sujeitos envolvidos foram às crianças, jovens, professores indígenas e não indígenas, pajés, os idosos que são responsáveis pela continuidade e transmissão dos saberes tradicionais de seu povo. Diante desse cotidiano o povo Tembé vivencia momentos relevantes de aprendizagem, apresentando o quanto a pintura corporal é um elemento importante na afirmação da identidade.

Palavras-chave: Tembé. Crianças. Jovens. Pintura corporal.

ABSTRACT

The purpose of this article is to discuss how to build the knowledge and identity of indigenous children and young people in the Sede and Cajueiro villages located in the Alto Guamá Indigenous Land. The discussion proposes to present that daily practices enable the learning of these subjects as body painting in relation to the affirmation of identity. In this context, knowledge is constructed by orality, having as support the jokes, the daily practice and the environment that surrounds them. This work analyzes the traditional knowledge of the Tembé people, in harmony with the diverse social and cultural realities, which are significant for the identity in this context, since it is necessary to understand the central questions such as: in what way is the knowledge of the child and the your identity? The research focused on the ethnographic method, as well as support for participant observation, semi-structured interviews and audiovisual records, in the villages of Guamá and Gurupi. The subjects involved were children, youth, indigenous and non-indigenous teachers, shamans, the elderly who are responsible for the continuity and transmission of the traditional knowledge of their people. In the face of this daily life the Tembé people experience relevant moments of learning, presenting how much body painting is an important element in the affirmation of identity.

Keywords: Tembé. Children. Young. Body painting.

INTRODUÇÃO

Antes adentrar no tema central de artigo se faz necessário apresentar que os Tembé da Terra Indígena Alto Rio Guamá – PA estabelecem, em suas representações e práticas

¹ Mestre em Antropologia no PPGCS Mestre em Antropologia Social e Cultural pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. PPGCS/UFPA. E-mail: amorimesmeralda@gmail.com

socioculturais, uma divisão territorial e identitária no nível intraétnico, relacionada com os rios Guamá e Gurupi que atravessam a Terra Indígena, diferenciando entre os habitantes do rio Guamá e os do rio Gurupi. Estas representações territoriais e identitárias se configuram cotidianamente nas relações históricas, socioculturais e políticas ocorridas nesses espaços. Portanto este artigo vem apresentar discussões que giram em torno do processo identitário do povo indígena Tembé, considerando as representações e práticas de como a pintura corporal utilizada pelas crianças indígenas nos diversos ritos presentes na vida cotidiana da criança indígena tanto no Guamá como no Gurupi.

É no cotidiano da criança Tembé que se pode analisar e compreender como a identidade é construída neste espaço indígena e fora dele, pois observando a dinâmica sociocultural nas duas aldeias, foi possível perceber que o povo Tembé interpreta seu sentido de identidade geralmente associado às manifestações culturais. Dessa forma acionam-se as festas e os ritos, mas também a língua, a pintura corporal e o artesanato, como intenso processo de aprendizado que se inicia desde o nascimento da criança.

Dessa forma a criança Tembé desde muito pequena estabelecem um elo entre o saber tradicional de sua comunidade e o processo de escolarização mediado pelas instituições de ensino neste espaço. O trabalho apresentará como os Tembé do rio Guamá e do Rio Gurupi organizam esse aprendizado da criança em seus ritos, e também compreender como a identidade pode ser estabelecida dentro e fora das aldeias.

1. IDENTIDADE DENTRO E FORA DA ALDEIA

No campo de pesquisa e nos diálogos informais questionei como os Tembé expressam sua identidade étnica dentro e fora da aldeia, e esse posicionamento trouxe dimensões importantes de serem consideradas, pois dependendo do contexto se dava ou não o reconhecimento de sua identidade Tembé.

Nesse sentido, entendeu-se que o processo identitário do grupo se configura de forma individualizada quando necessário e de forma coletiva quando os elementos em questão são ações políticas e sociais. Para os Tembé da aldeia Sede (rio Guamá), é necessário saber como funciona o mundo do “branco”, pois em uma determinada situação “ser índio” é bom e em outras é viver com o preconceito por parte dos “brancos”. O depoimento de Ubirajará², sobre sua própria identificação fora da aldeia, relata que:

² Ubirajara é um dos jovens que estuda para ser cacique na aldeia Sede.

Às vezes é muito difícil ser índio. Quando saio da aldeia penso duas vezes antes de dizer minha verdadeira identidade, pois depende muito da situação. Uma vez estava na rua e aí me perguntaram de onde eu era: disse que era da aldeia Sede. Logo ouvia os comentários é índio, as conversas baixas, principalmente quando estamos num público como o hospital, por exemplo, às vezes não é legal. (Diário de campo).

Além das especificidades acima mencionadas, onde o processo identitário configura-se de forma individual, busquei identificar no cotidiano dos Tembé, que elementos socioculturais, em termos de práticas e representações simbólicas, poderiam se constituir em aspectos significativos na expressão do sentido de identidade étnica do grupo.

Em algumas entrevistas com lideranças políticas, a questão da identidade do grupo era um fator primordial a ser mencionado, considerando aspectos como pintura corporal e o artesanato, pois cada um desses elementos expressados no corpo e na cultura material é uma representação da identidade Tembé.

Portanto a identidade é pensada e acionada pela coletividade no momento de reivindicações políticas e expressa em manifestações culturais como a língua Tembé, a dança *Kaê-Kaê*, a Festa da Moça (*Wyra'u haw*). Nesse sentido a pesquisa revela que para o povo Tembé esse reconhecimento individual e coletivo, constitui um elemento político a ser acionado sempre que necessário, pois constitucionalmente é importante essa identificação para garantir direitos como a permanência no território estabelecido a partir do processo histórico-cultural do grupo.

Assim, conservar e fortalecer algumas das expressões culturais é uma forma de garantir a permanência no território. Para os Tembé, além da cobrança da sociedade brasileira, é preciso buscar a identidade nos ritos que ainda estão vigentes, principalmente na aldeia Cajueiro (rio Gurupi), como a “Festa da Moça (*Wyra'u haw*)”, e na aldeia Sede (rio Guamá) a Pintura corporal, e através desses ritos expressar o que é ser Tembé dentro e fora da aldeia.

Entender o processo identitário de um grupo requer abordar os elementos que dão sentido e razão de ser ao grupo, ou seja, o que cria nos Tembé um sentimento de pertencimento a uma coletividade. Para Barth (1998), a compreensão de grupo étnico está centrada numa ênfase relacional. Essa abordagem parece superar a problemática dos pólos do subjetivismo-objetivismo, pois para o autor, compreender o fenômeno da identidade exige passar pela ordem das relações entre os grupos sociais. Sendo assim, o autor sustenta que: “os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas”.

Nesse sentido, a noção de pertença destacada por Barth (1998, p. 195) está relacionada com a questão das fronteiras:

As fronteiras às quais devemos consagrar nossa atenção são, é claro, as fronteiras sociais, se bem que elas possam ter contrapartidas territoriais. Se um grupo conserva sua identidade quando os membros interagem com outros, isso implica critérios para determinar a pertença e meios para tornar manifesta a exclusão. Os grupos étnicos não são simples ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e os diferentes modos pelos quais eles se conservam, não só por meio de um recrutamento definitivo, mas por uma expressão e validação contínuas, precisam ser analisadas.

Considerando a noção de grupo étnico é importante analisar as culturas diferentes, pois segundo Benedict (2005, p. 49) é necessário discutir a diversidade de culturas como resultado não apenas da facilidade como as sociedades elaboram ou repudiam aspectos possíveis de sua existência, mas também entender a complexidade com que as feições culturais vão se configurando.

Dessa forma é necessário entender as transformações socioculturais que os povos indígenas vivenciam as quais estão ligadas ao processo de identidade, seja de forma individual ou coletiva. Assim Ribeiro (1970, p. 13), na condição de agente indigenista, escreve sobre os contatos interétnicos, e apresenta o conceito de "transfiguração étnica", definida como:

Um processo através do qual as populações indígenas em contato com a sociedade nacional preenchem os requisitos necessários à sua persistência como entidades étnicas, mediante sucessivas alterações em seu substrato biológico, em sua cultura e em suas formas de relação com a sociedade.

A partir do conceito de "transfiguração étnica" como processo de mudanças culturais, foi possível perceber que afirmar-se enquanto Tembé pode ser também uma opção individualizada, principalmente quando se está fora da aldeia. Nesse sentido é importante verificar como se configura a divisão identitária nos dois espaços de pesquisa, a aldeia Cajueiro (rio Gurupi) e aldeia Sede (rio Guamá), verificando como em ambas as aldeias se configuram a identidade, de que forma e que elementos os Tembé apontam como símbolos de identidade individual e do grupo, pois se sabe que a primeira referência apontada no nível intraétnico pelos Tembé são os rios Guamá e Gurupi.

O contato com a sociedade regional foi preponderante para estabelecer novos ritmos nas manifestações culturais, pois nas duas aldeias pesquisadas, os depoimentos sobre a entrada dos brancos no espaço indígena, os quais trazem mudanças no modo de vida do povo Tembé, estão muito presentes.

Portanto, essa nova configuração estabelecida no contexto interétnico, traz aos Tembé uma nova visão de vida no espaço da aldeia. Para Cardoso de Oliveira (1994, p. 70) isto pode

ser explicado com o conceito de “cultura do contato” que pode ser mais do que um sistema de valores, sendo o conjunto de representações, visto que,

É no interior de uma determinada “cultura de contato” que poderemos nos propor a buscar soluções para problemas de caráter geral, como o grau de sistematização e consistência entre diversos valores que coexistem numa cultura, tanto quanto questões mais específicas como o padrão de coerência entre o sistema de valores [...] e os mecanismos de identificação étnica.

Para Cardoso de Oliveira (2006) a noção de que o contato entre duas ou mais etnias assume um caráter sistêmico, a partir de certo momento estruturalmente determinado, constitui a base do modelo, ou seja, o sistema interétnico começa a se constituir a partir do momento em que se cria certa interdependência entre os grupos étnicos em contato e se cristaliza quando tal interdependência se torna irreversível.

Para as lideranças Tembé, essa inter-relação com a cultura do branco é um dos elementos que afasta os jovens do reconhecimento de sua própria identidade fora da aldeia, pois quando são questionados sobre os ritos do seu povo, os mesmos dizem que já sabem, que todo ano é a mesma coisa, que não tem muita novidade. Rituais como a “Festa da Moça (*Wyra’u haw*)”, realizados na aldeia *Teko-haw* (rio Gurupi) e Frásqueira (rio Guamá), tem sofrido mudanças devido vários elementos apontados pelos organizadores da festa, como a falta de caça, penas para a confecção da roupa, os jovens que já se recusam a participar.

Falar de identidade, hoje, pressupõe também entendê-la enquanto uma atitude política, ou seja, perceber as contradições históricas que estão permeando as práticas sociais. Com isso, é fundamental perceber a identidade em conexão com as relações sociais, pois no meio social a identidade tanto expressa à individualidade humana, como também demonstra a relação do ser social e seu movimento na sociedade.

Nesse sentido, é possível identificar que a partir das relações externas o processo identitário, dentro do contexto indígena, vem sendo questionado pela comunidade, pois é evidente que o contato com a sociedade nacional trouxe mudanças significativas para o cotidiano Tembé e principalmente no reconhecimento do grupo.

Bourdieu (2001) enfatiza que o conceito de *habitus* é um instrumento analítico que auxilia no entendimento das visões de mundo e sistemas de classificação em que os indivíduos estão inseridos. O *habitus* é apreendido e gerado na sociedade e incorporado pelos indivíduos; este conceito é entendido como um sistema caracterizado no passado e orientando para uma ação no presente; sendo um sistema em constante reformulação. O conceito de “*habitus*” é importante para identificar as mudanças ocorridas em nível sociocultural no espaço indígena.

Para os Tembé da aldeia Cajueiro (rio Gurupi), a cultura do “branco” se faz presente nas músicas internacionais e nacionais, nos novos ritmos dançantes e no acesso a alimentos industrializados. Todos esses elementos mudam a dinâmica do grupo em termos sociais e culturais. Em meio a esta realidade Barth (2000, p. 26) explica que as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais, pelo contrário, a interação social é frequentemente a própria base sobre a qual os sistemas sociais são construídos.

O mundo globalizado também se faz presente nas aldeias, e para as lideranças Tembé, a questão é como direcionar as crianças e jovens para essa nova configuração. As lideranças enfatizam a importância e a permanência de determinados rituais, e para que esses eventos permaneçam minimamente é preciso que os jovens participem e sejam atuantes. Os mais antigos e os professores indígenas ensinam a importância da cultura Tembé nos eventos ocorridos neste espaço. Ainda na reflexão de Barth (2000, p. 39) é necessário considerar que:

Há grandes diferenças entre os sistemas sociais quanto ao grau em que a identidade étnica como status imperativo cria restrições à variedade de status e papéis que a pessoa pode assumir. Nos casos em que os valores distintivos ligados a identidade étnica forem relevantes apenas para poucos tipos de atividade, a organização social nela baseada será igualmente limitada.

A reflexão de Barth (2000) é útil para analisar a questão identitária nos Tembé situados na aldeia Sede (rio Guamá) onde a identidade étnica torna-se mais vulnerável, pois segundo Nazaré Tembé, “a língua já não é falada. Os adolescentes hoje querem aprender é inglês e não a língua Tembé. É importante inglês mais a língua Tembé é que mostra quem somos”. Na aldeia Sede, segundo alguns professores indígenas, as crianças e adolescentes já estão habituados a viver como os brancos estando dentro do próprio território, isso é difícil porque, segundo Iara Tembé, “branco é branco, índio é índio”.

2. ALDEIA CAJUEIRO (RIO GURUPI) O QUE É A TAREFA DO INDÍO?

Os depoimentos das lideranças da aldeia Cajueiro (rio Gurupi) revelam uma situação que vem sendo trabalhada pelos Tembé e é tema de discussão: como manter a identidade do grupo e registrá-la partindo do enfoque cultural? Visto que a diversidade cultural é vivenciada dentro da aldeia de forma íntegra, pois o mundo globalizado também está na aldeia, a questão é como lidar com essa diversidade cultural em um único espaço como no caso da Terra Indígena Alto rio Guamá. Tanto para os Tembé do rio Guamá como para os do rio Gurupi, é difícil lidar com o mundo dos brancos que está dentro da própria aldeia, mas que é necessário quando se trata de questões políticas.

De fato, trata-se de compreender a particularidade do processo de construção da identidade a partir das mudanças culturais, das questões políticas envolvidas, mas também dos diversos valores socioculturais que se constituem como referenciais identitários para o grupo.

Pois segundo Guaraci Tembé da aldeia Cajueiro (rio Gurupi), é bastante evidente a “cultura branca” nas brincadeiras das crianças e no gosto musical dos adolescentes como tecnobrega, músicas internacionais. No contexto atual “o índio deixa de fazer as coisas de índio, de aprender as músicas e danças de índio para aprender as do branco.” Toda essa expressão cultural do branco, segundo Guaraci, é bastante presente nesta aldeia, “e a questão é o que fazer quando o índio não quer mais fazer tarefa de índio?”.

No caso dos Tembé é preciso entender até que ponto o contato foi significativo para as mudanças de estrutura social. Radcliffe Brown (1975), no seu estudo sobre estrutura social, destaca como alguns valores são considerados determinantes nas relações sociais, ou seja, é necessário o interesse mútuo de pessoas, ou um ou mais interesses comuns. É preciso que os Tembé identifiquem os valores culturais que os tornam Tembé, diante da sociedade nacional. Pois quando o professor Moacir Tembé³ destaca a importância da sua cultura, como afirmação da identidade, vem à tona a reflexão até que ponto essas relações externas contribuíram para o processo identitário Tembé. Nesse sentido, Moacir caracteriza que um dos pontos centrais para se pensar a estrutura social dos Tembé atualmente e levanta a questão: “o que se aprende na escola sobre o povo Tembé? O quê de fato é necessário para a aldeia Cajueiro em termos sociais, políticos e culturais?”

No que se refere ao sentido da identidade e nos depoimentos das lideranças políticas da aldeia Cajueiro (rio Gurupi), o povo Tembé não pode esquecer suas tradições e para isso é necessário que os seus rituais sejam ensinados para os mais novos, e dessa maneira garantir a permanência das tradições Tembé e analisar o que é identidade para os Tembé da aldeia Cajueiro (rio Gurupi) e Sede (rio Guamá).

3. ALDEIA SEDE (RIO GUAMÁ): MUPINIM HAW E A PINTURA CORPORAL

Na aldeia Sede foi possível encontrar outros elementos considerados importantes no processo de afirmação da identidade, tais como a pintura corporal e o artesanato. Nesse espaço de pesquisa, a pintura corporal é uma expressão de afirmação de identidade acionada

³ Professor Tembé da aldeia Cajueiro fala as seguintes línguas: Português, Tembé, Ka’apor e Guajajara. É responsável pelos ensinamentos de seus ancestrais aos jovens da aldeia.

nos momentos de festas, eventos culturais e reivindicações políticas. Atualmente, quem domina a arte da pintura corporal na aldeia Sede são os mais jovens, orientados pelos adultos.

No campo foi possível vivenciar os preparativos da “festa do índio” no dia 19 de abril de 2012. Dias antes do acontecimento, as meninas vão retirar a tinta do Jenipapo (Genipa americana L.). A pintura é estabelecida por faixa etária: primeiro os mais idosos, depois os mais jovens e por último as crianças. A sessão de pintura corporal acontece na casa das senhoras mais idosas onde são pintadas somente as mulheres; terminando esse segmento, passa-se a pintar os homens e jovens Tembé.

De acordo com os mais antigos há pintura de mulher e de homem. Para as mulheres a pintura corporal utilizada é pintura da cuia e da jibóia, já para os homens além das duas pinturas citadas, as quais são utilizadas nas festas, há a pintura da onça, boca de macaco que são representados corporalmente nos momentos considerados pelos Tembé de luta e reivindicações.

A arte da pintura corporal é um dos rituais de socialização dos Tembé, tanto para as mulheres quanto para os homens. Nesse momento eles descrevem o que é a pintura feminina e masculina, ou a pintura que ambos os sexos podem utilizar no momento de festa. É nesse instante que a técnica da pintura corporal é aperfeiçoada pelos mais antigos, orientando os jovens sobre como devem pintar. Sendo a pintura corporal uma manifestação da identidade do grupo, foi possível perceber o cuidado para que todos utilizassem somente as pinturas Tembé.

Para a jovem chamada Moema, relatou uma situação vivenciada por outra jovem Tembé que num encontro indígena em Belém, ela utilizava uma pintura que não era Tembé, sendo identificada por uma mulher de outra etnia que perguntou: “Vocês não tem pintura, essa pintura é nossa, vocês não devem usar nossas pinturas, usem a pintura de vocês.”

A situação acima relatada causou constrangimento para a jovem Tembé foi de conhecimento de toda aldeia. A partir desse evento, os mais antigos que dominam a pintura estão sempre por perto para garantir que no momento de festas sejam utilizadas somente as pinturas Tembé.



Atualmente quem domina a arte da pintura corporal na aldeia Sede (rio Guamá) são as mulheres mais idosas e aos poucos vão passando as técnicas para as mais jovens, que no momento dos eventos tem a responsabilidade de pintar todos (homens e mulheres). É importante destacar que alguns homens mais idosos já dominaram a técnica da pintura, mas atualmente já não pintam, algumas vezes orientam somente se a pintura estiver errada. Pois segundo as senhoras mais idosas é costume dos Tembê lambuzar as crianças quando nascem:

Quando as crianças nascem, nós lambuzamos ela todinha de jenipapo, ela fica toda escurinha, serve para a pele dela ficar bem limpa e protege ela de tudo, de coceiras, de quebranto. Logo após sua explicação Moema foi pedindo e afirmando que ia pintar a minha filha, nesse momento com três meses, ainda brincou que a primeira vez ela escapou porque "não tínhamos tirado jenipapo, mas agora temos jenipapo". (Diário de campo).

As imagens a seguir apresentam alguns dos preparativos que antecedem a festa como a retirada do Jenipapo e o Urucu, matérias-primas que serão utilizadas na pintura corporal. Nesse momento as crianças interagem ajudando no processo e são ensinadas pelos adultos. Para os indígenas é muito importante essa interação, pois o aprendizado das crianças sobre o ritual e esses preparativos não se ensina na escola.





A pintura corporal é um elemento que apresenta vários significados que dependem do contexto em que os Tembé acionam esta forma de representação identitária, bem seja nos eventos culturais ou nas reivindicações políticas. Em conversa com Iracema⁴, ela explicava a pintura corporal no contexto escolar, pois a escola institucionalizada exige que todos os alunos usem o uniforme, mas no contexto da sociedade Tembé a configuração é outra.

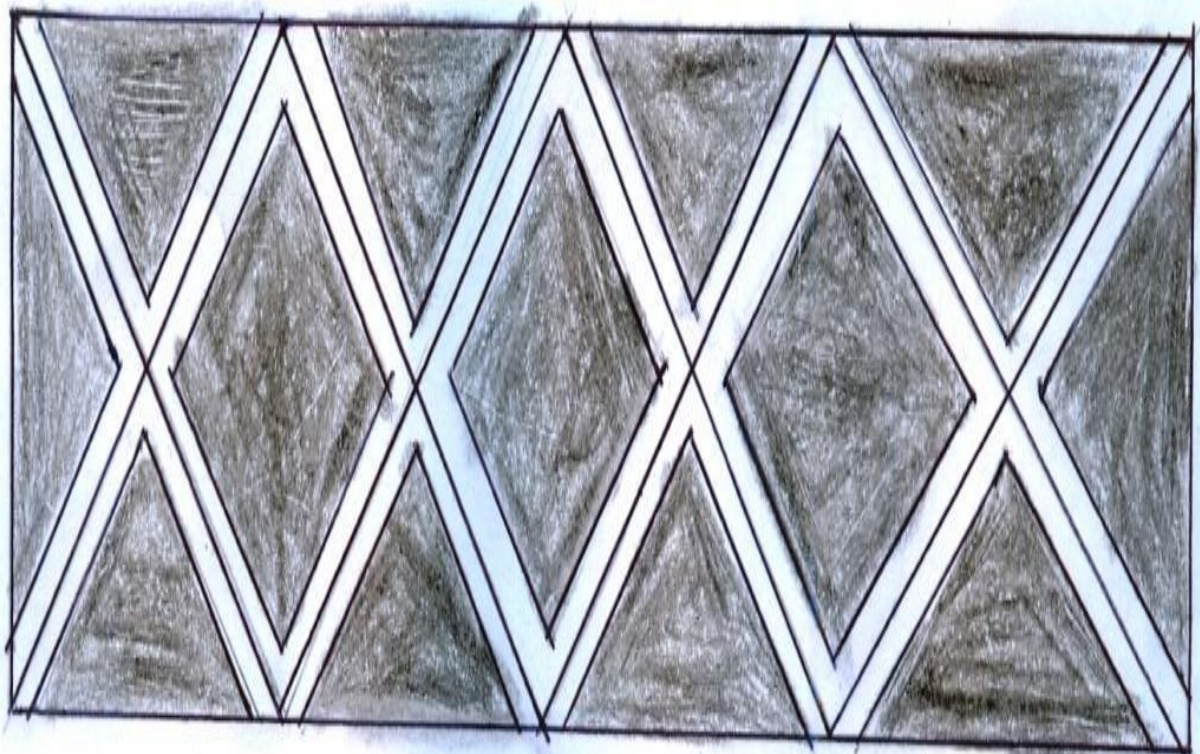
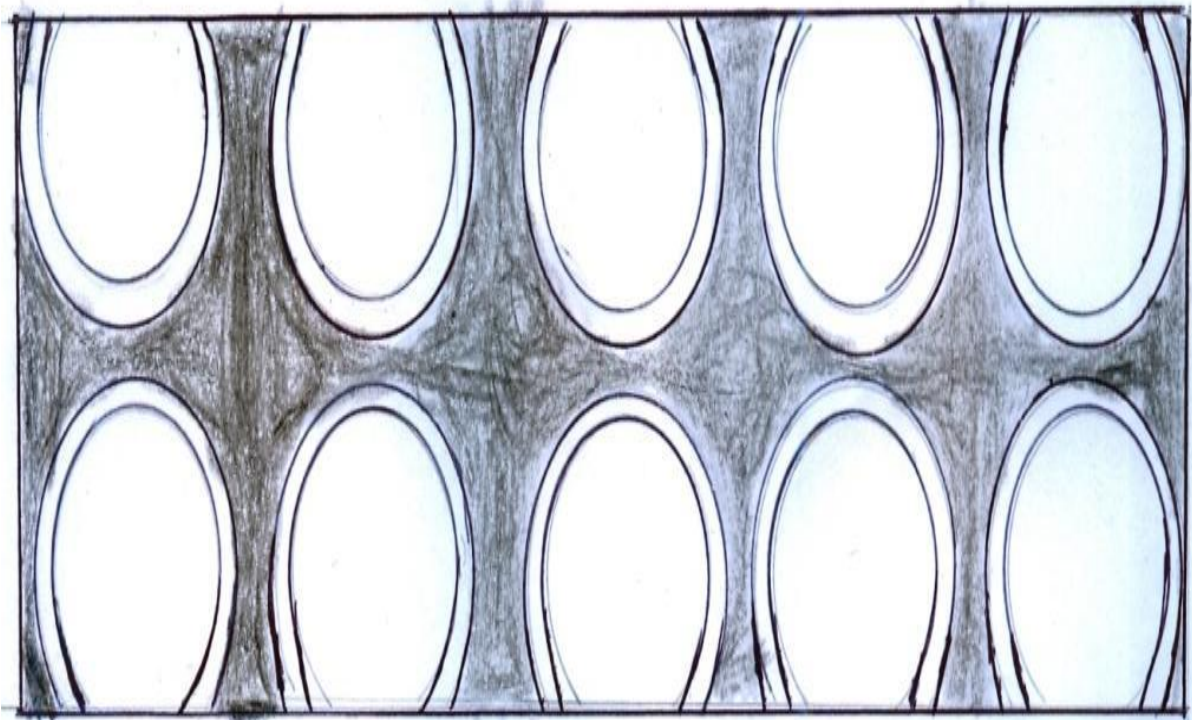
A escola Tembé funciona da seguinte forma: não se exige que os alunos usem o uniforme, podem vir com suas roupas, mas também enfatiza que não podem assistir aula nus, isto é somente de short para os meninos ou de saia ou de *sutien* para as meninas. Enfatiza que podem assistir as aulas “nus” desde que estejam pintados da cintura para cima, pois segundo Iracema, para o povo Tembé a pintura corporal é como se fosse uma roupa, ou seja, é como se estivéssemos vestidos. (Diário de campo)”.

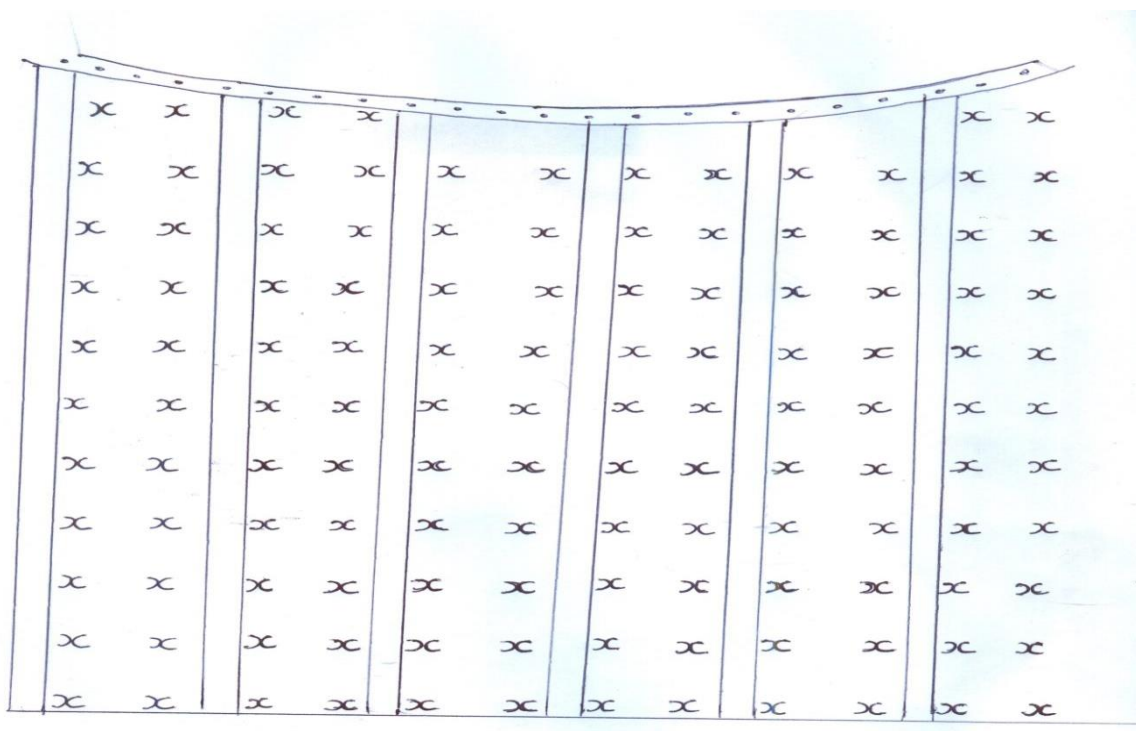
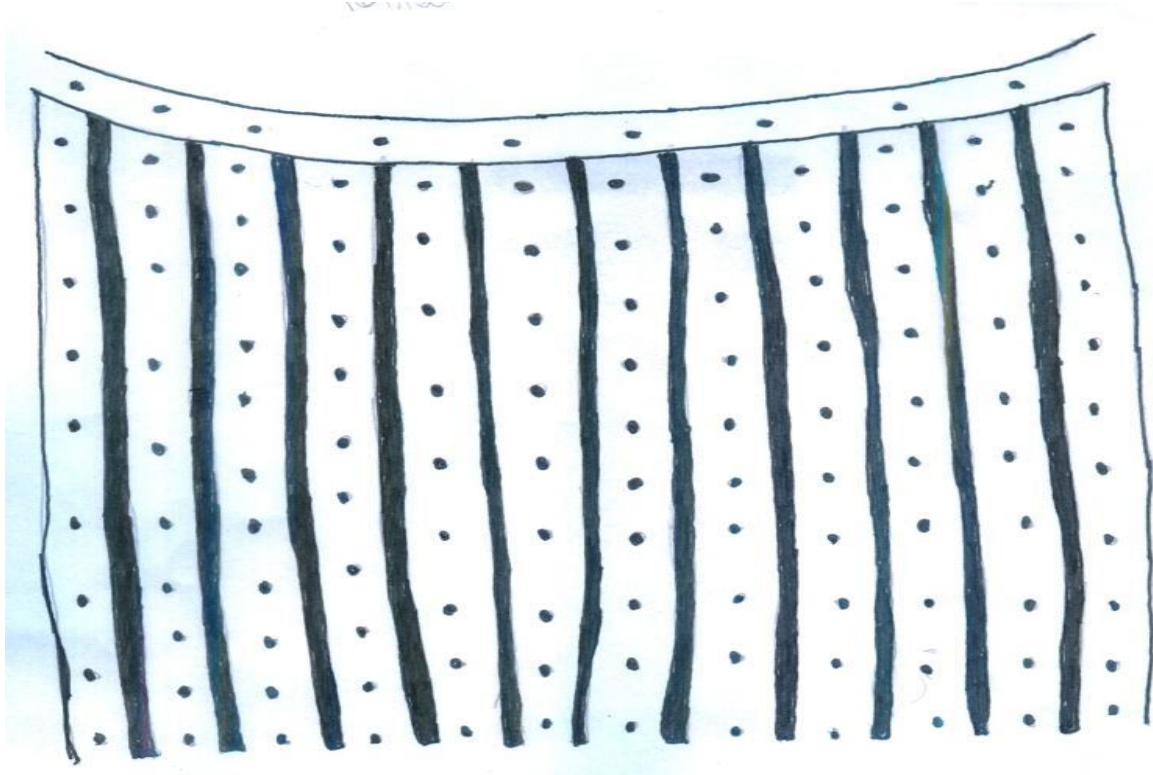
⁴ Diretora da Tembé na Terra Indígena Alto rio Guamá

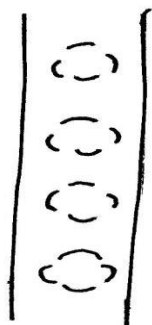


A pintura no corpo de Tarril é uma forma de apresentar a cultura Tembé, sendo então uma expressão identitária do grupo. Os grafismos da pintura que ele leva são denominados “caracol” e “escama de peixe” (*Pira pires/ Mupinim haw*). O indígena mostra que a pintura é uma forma de valorizar também os animais que já estão ficando extintos.

Como podemos observar, entre os Tembé a pintura corporal possui vários significados, de acordo com o contexto sociocultural e político. Cada pintura tem sua história e é utilizada em ocasião específica, por exemplo, a pintura da onça (*Zawar Muripinim haw*), é mais utilizada no momento de “guerra”. Já a pintura da cuia (*Cowaw Muripinim haw*), nos momentos de festas, a seguir algumas representações gráficas das pinturas mais usadas nas festas e ritos.







zandar eMupinin haw

PINTURA DA ONÇA



Kodi zuru eMupinin haw

PINTURA BOCA DO MACACO

eMauzilene Kuzo'i Tembê - 23/04/2011

A pintura é acionada em momentos de festa, mais é também um elemento que está inserido no cotidiano Tembê. Interagindo mais em campo foi possível perceber tal expressão cultural, que no momento propício é estabelecida como se fosse um ritual de aceitação pelo grupo. Foi assim que vivenciei a experiência de ser pintada pela primeira vez.

A partir do momento que Yara Tembê⁵ decidiu que eu seria pintada, fui me preparado para esse dia. Sempre que me encontrava repetia a seguinte frase: “amanhã vou te lambuzar de Jenipapo.” Um dia antes de sair da aldeia ela chegou bem cedo para deixar a arte Tembê expressa no meu corpo, traçou nas minhas pernas e braços a pintura da jibóia, ou “o caminho da cobra” (*Arapuha moz Muripinim haw*).

A princípio eu tive que me acostumar primeiramente com a idéia de estar, como dizem os Tembê, “lambuzada de jenipapo”, depois com o olhar do grupo em relação a mim e a pintura que se encontrava no meu corpo e, por último, com um olhar externo à aldeia, ou seja, na cidade. Essa experiência é única e nesse momento passamos a entender um pouco do que é ser indígena fora do seu território, os olhares de repressão e alguns comentários como: “essa daí é índia, olha a pintura dela”.

⁵ Trata-se de uma moça de 15 anos que domina a arte da pintura corporal.

Nesse momento entendi a dimensão dos relatos ouvidos na aldeia Sede, onde alguns professores indígenas afirmavam que não é fácil ser indígena fora da aldeia, ainda mais pintado.

3.1. PINTURA DA MÃE D'ÁGUA

Raoni Tembé esclarece a relação da pintura do corpo e o meio ambiente, sua descrição gira em torno das músicas que cantava, dos instrumentos que tocava e da pintura corporal denominada de “Mãe d’água”. Em seu relato Raoni, destaca que não é todo mundo que pode usar essa pintura específica, e descreve os efeitos desse processo:

Olha, a pintura da mãe d’água é feita no corpo todo. Se bem me lembro era em forma de círculo. Essa pintura fiz poucas vezes, pois ela é muito forte, e só pode ser feito no homem. Pois quando começava a pintar, eles começavam a passar mal, era suor frio, pareciam que eles iriam perdendo a força. Quando fui pintando, aconteceu a mesma coisa, um calafrio, um suor parecia que iria desmaiar, aí o índio parou a pintura e foi dar uma volta, depois volto achando graça para a minha cara. Quando a gente faz a pintura da mãe d’água não pode ir para o mato, porque a gente pode ficar encantado. Que me ensinou essa pintura foi um índio”. (Diário de campo).

Como se observa no relato acima muitas são histórias envolvendo o rio e a mata, estabelecendo assim uma direta relação entre o Tembé e seu habitat. Segundo Raoni, depois da experiência vivenciada, ele não pintou e nem quis ser pintado com a pintura da mãe d’água.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer dos anos, com as mudanças políticas, os Tembé entendem que as expressões culturais devem estar cada vez mais presentes, como o uso da língua, no caso da aldeia Cajueiro a língua, a festa da moça, no caso da aldeia Sede a pintura corporal e o artesanato.

Na aldeia Sede (rio Guamá) esse processo identitário se faz presente na pintura corporal utilizada pelo grupo. As pinturas do seu povo não são acionadas somente no momento de festa, mas também na vida cotidiana. Outro aspecto importante na identidade dos Tembé da aldeia Sede é destacado no artesanato feito pelos Tembé, onde a cultura material produzida nesse espaço de pesquisa é demonstrada como ponto forte da identidade Tembé.

Para os Tembé situados a margem do rio Gurupi, essa festa representa o processo identitário, o qual está relacionado com o território e o conhecimento tradicional que é

apresentado e transmitido nos rituais. Segundo os indígenas, para se entender a “cultura” Tembé, é necessário visualizar todas as etapas rituais, pois neste evento tudo está interligado, ou seja, a identidade, o conhecimento tradicional de seu povo e a importância desse processo cultural para os Tembé. Entende-se que (...) a “cultura”, uma vez introduzida no mundo todo, assumiu um novo papel como argumento político e serviu de “arma dos fracos...” (CUNHA, 2009).

Conclui-se que a identidade, seja do indivíduo ou de um grupo, é acionada dependendo dos contextos sociais, culturais e políticos vivenciados. No caso em estudo, há necessidade de reconhecer-se enquanto Tembé, como forma de reivindicar direitos culturais e territoriais. O processo de revitalização do povo Tembé e as novas formas de luta que no momento estão assumido, são manifestações evidentes da importância das relações entre conhecimentos tradicionais, identidade e afirmação do seu território.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTH, Frederick. **Os grupos étnicos e suas fronteiras**. Rio de Janeiro. Contra Capa Livraria, 2000.

BENEDICT, Ruth. **Padrões de Cultura**. Lisboa: Livros do Brasil, 2005.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p.59-74.

CUNHA, Manuela C. da. **Antropologia do Brasil**. Mito, história, etnicidade. São Paulo, Brasiliense/ EDUSP, 1987.

_____. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009

RIBEIRO, Berta G. “**Artesanato indígena, para que? Para quem?**” In O Artesão Tradicional e seu Papel na Sociedade Contemporânea. Funarte, Instituto Nacional de Folclore, 1983.

RIBEIRO, Darcy. **Diários Índios: os Urubus-Kaapor**. São Paulo: Companhia das Letras, 1970.

_____. **Meus índios, minha gente**. Brasília. Editora UNB, 2010.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. Editora Pioneira, 1976.

_____. **Caminhos da Identidade**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

POPULAÇÕES DA AMAZÔNIA E SUAS DINÂMICAS SOCIOAMBIENTAIS

Neila de Jesus Ribeiro Almeida¹

RESUMO

O texto trata de abordagens socioambientais em ecossistema de manguezais na região costeira do estado do Pará, especificamente na Resex Mocapajuba no município de São Caetano de Odivelas. Traz como discussão as dinâmicas sobre proteção desse ecossistema a partir de aspectos sociais e ambientais pautados nos conhecimentos das populações que habitam essa região. Entre esses grupos destacam-se os tiradores de caranguejo (*Ucides cordatus*), chamados de pescadores extrativistas, por estarem registrados profissionalmente nessa categoria. Através das dinâmicas socioambientais na área da costa do estado, pode-se destacar a importância dessas populações para a estabilidade dos manguezais. Entre essas dinâmicas, destacam o uso e acesso dos recursos retirados dos manguezais, bem como todas as formas de captura do caranguejo, voltadas para um diálogo com a legislação. Dessa forma, foi verificado que diante de todas as pressões de impactos socioambientais, as variadas formas de utilização pautados nos modos de vida da população pesqueira local, ainda direciona à etnoconservação desse ecossistema costeiro.

Palavras-chaves: Manguezais. Socioambientais. Pescadores.

ABSTRACT

The text deals with socioenvironmental approaches in mangrove ecosystems in the coastal region of the state of Pará, specifically in Resex Mocapajuba in the municipality of São Caetano de Odivelas. It brings as a discussion the dynamics on protection of this ecosystem from social and environmental aspects based on the knowledge of the populations that inhabit this region. Among these groups are the crab sharks (*Ucides cordatus*), called extractivist fishermen, because they are professionally registered in this category. Through the socioenvironmental dynamics in the area of the state coast, it is possible to emphasize the importance of these populations for the stability of the mangroves. Among these dynamics, they highlight the use and access of the resources extracted from the mangroves, as well as all forms of crab capture, aimed at a dialogue with the legislation. Thus, it was verified that, faced with all the pressures of socio-environmental impacts, the varied forms of use based on the livelihoods of the local fishing population, still leads to the ethnoconservation of this coastal ecosystem.

Keywords: Mangroves. Socioenvironmental. Fishermen.

INTRODUÇÃO

A zona costeira do Brasil possui uma diversidade de ecossistemas que apresenta grande riqueza ecológica. Porém, mesmo diante dessa altíssima biodiversidade, ainda há baixo comprometimento no que diz respeito à proteção desses ecossistemas. Entre esses, destacam-se os ecossistemas de manguezais da costa paraense, onde a sua conservação é

¹ Doutora em Ecologia Aquática e Pesca (PPGEAP/UFPA). Docente da Faculdade de Educação e Tecnologia da Amazônia (FAM). E-mail: neilalmeida2000@hotmail.com

fundamental para as populações pesqueiras que vivem diretamente da extração de recursos desses ecossistemas.

A necessidade de proteger os manguezais traz nesse trabalho, um estudo de caso do município de São Caetano de Odivelas no nordeste do Pará que abriga um dos maiores bosques de mangues da costa paraense e sua economia está voltada para os múltiplos usos desse ecossistema. Onde dezenas de comunidades vivem tradicionalmente e quase que exclusivamente dos recursos do mangue do município, em particular o “catação” de caranguejos.



Apesar de também os manguezais serem utilizados para implantações de outras atividades, como a turística principalmente no setor hoteleiro e na área da pesca esportiva. Porém esses diversos usos dos manguezais ocasionam uma pressão sobre o ecossistema, levando a conflitos e a escassez de recursos. No entanto, mesmo diante dessas pressões as populações pesqueiras odivelense utilizam o mangue com atividades de baixo impacto sobre o

ecossistema, realizando de alguma forma um processo de conservação do manguezal através de técnicas de extração de recursos já utilizadas por muitas gerações.



Embora a legislação que rege os usos do mangue, traga pontualmente formas e técnicas de utilização dos manguezais, as formas de extração de recursos realizadas tradicionalmente pela população, pode levar a um fazer de etnoconservação pautada aos saberes dessa população que utiliza o ecossistema de manguezal.

Nesse sentido, esse trabalho visa percorrer as formas de uso do manguezal pelas populações pesqueiras no município de São Caetano de Odivelas/PA, destacando a importância desse ecossistema para o município costeiro, bem como mostrando que as formas de uso pela população que vive diretamente da extração de recursos do mangue em conjunto com os instrumentos de políticas (zoneamento e resex) pode ser uma forma de conservação do ecossistema de manguezal.

1. “*LOCUS*” DE ESTUDO

O litoral brasileiro apresenta a mais extensa área de ecossistema de manguezal do mundo, possuindo cerca de 25.000 km que se estende desde o Amapá até Santa Catarina de

Norte a Sul do Brasil, sendo que a maior concentração está nos estados do Amapá, Pará e Maranhão (União Internacional para a conservação da Natureza-UICN, 1983). O manguezal é considerado muito importante para o equilíbrio da biodiversidade, porém é um dos ecossistemas da zona costeira mais frágil, por isto a Constituição Federal de 1988 traz a zona costeira como “patrimônio nacional”, já com o intuito da proteção deste bioma.

O ecossistema de manguezal designa um ecossistema formado por uma associação muito especial de animais e plantas que vivem na faixa entremarés das costas tropicais baixas, ao longo de estuários, deltas, águas salobras interiores, lagoas e lagunas, o que influencia na construção de um ecossistema com diversificadas espécies faunísticas, constituindo uma estabilidade entre os fatores bióticos e abióticos.

Os manguezais desempenham importante papel como exportador de matéria orgânica para o estuário, contribuindo para a produtividade primária na zona costeira. É no mangue que peixes, moluscos e crustáceos encontram as condições ideais para reprodução, berçário, criadouro e abrigo para várias espécies de fauna aquática e terrestre, de valor ecológico e econômico. É inquestionavelmente considerado um dos ecossistemas mais produtivos do planeta.

O Município de São Caetano de Odivelas se localiza na Costa Atlântica do Estado do Pará, na Mesorregião do Nordeste Paraense, Microrregião do salgado, distante da capital do Estado 93 km em linha reta e 120 km pela rodovia, possuindo uma área de 743km². No censo de 2016, o município tinha 1.6891 habitantes. Sua densidade demográfica é de 22.72 habitantes por km² (IBGE, 2017).

Esse município costeiro abriga grande parte de uma população que vive da pesca artesanal, da ostreicultura, da pesca do camarão e principalmente da extração de recursos do manguezal, sendo que as atividades de extração direta dos mangues é considerada de grande importância econômica e turística para o município, o que torna o recursos natural principal o caranguejo - *Ucides cordatus*.

2. DINÂMICAS SOCIOAMBIENTAIS

2.1. A IMPORTÂNCIA DA CONSERVAÇÃO DE ECOSSISTEMA NA REGIÃO COSTEIRA

De acordo com o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC, 2000) a preservação do espaço natural tem que ser levada em consideração, por se tratar de um

conjunto de métodos, procedimentos e políticas que visem a proteção ao longo prazo das espécies, habitats e ecossistemas, além da manutenção dos processos ecológicos, prevenindo a simplificação dos sistemas naturais.

O Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) coloca a preservação como as práticas de conservação da natureza que asseguram a proteção integral dos atributos naturais. Sabe-se que o ecossistema de manguezal está sendo modificado e essa modificação é ocasionada principalmente pela intervenção sem critério do homem no meio ambiente, a partir das variadas estruturas de desenvolvimento.

Assim, as populações pesqueiras necessitam de propostas para fomentar a conservação de manguezal, a partir do manejo dos modos de uso da natureza, compreendendo a preservação, a manutenção, a utilização sustentável, a restauração e a recuperação do ambiente natural, para que possa produzir o maior benefício, em bases sustentáveis (SNUC, 2000).

Desta forma, levar em conta a conservação do ecossistema manguezal, espaço de exploração dos pescadores extrativistas e garantia da produção pesqueira dos pescadores artesanais, é fundamental para o processo de desenvolvimento local sustentado.

Nessa lógica, a etnoconservação configura-se como uma proposta que defende as atividades conservacionistas a partir de ações associadas entre população e ecossistema de manguezal. Onde se leva em conta os saberes, as práticas e todo o conhecimento dessas populações que extraem recursos diretamente do manguezal, nas tomadas de decisão pautadas na gestão compartilhada dessas áreas naturais (PIMBERT; PRETTY, 2000).

A questão que norteia o princípio da etnoconservação está pautada nas formas de uso do ecossistema, bem como as formas de manejo através da organização da população de pescadores locais como forma de uso e conservação da natureza.

Dessa forma, trabalhar a importância de ecossistema é primordial para uma boa reflexão do mesmo, tendo ecossistema como uma unidade funcional básica na ecologia, pois inclui tanto fatores bióticos como abióticos. Portanto, estas questões devem ser levantadas se quisermos que as relações ecológicas sejam saudáveis, assim sendo possível iniciar a implementação de soluções com uma visão geral para os problemas que estão aparecendo agora não mais a nível local e sim ao nível do bioma e da biosfera (ODUM, 2009).

Assim, a etnoconservação do manguezal é fundamental para a subsistência das comunidades locais que vivem em torno deste ecossistema; fomentar um processo de gestão ambiental, onde a base é a participativa e integração dos atores sociais, pode-se obter o

desenvolvimento a partir da organização da comunidade local, visando sempre o desenvolvimento sustentável.

Nesse sentido, é necessário incentivar as políticas que visem a conservação dos ecossistemas, pois podem ser fundamentais para a gestão participativa, onde as populações locais usassem seus saberes e práticas tradicionais para proteção dos recursos naturais. Porém os impactos antrópicos e naturais são inevitáveis, o compromisso da gestão ambiental e reduzir o máximo esses impactos.

Sabe-se de modo geral que as áreas ocupadas pelos ecossistemas manguezal mudam rapidamente, devido uma série de fatores, como a sua dependência da topografia do solo, hidrografia e sedimentação (VANNUCCI, 2002).

Porém, muitos estudos apontam o homem como principal tensor dos manguezais, pois apesar de todo ecossistema de manguezal ser Área de Preservação Permanente (APP), apresentam muitos tensores tanto natural como antrópicos, sendo que este último é considerado um dos piores, pois dificilmente é recuperado.

O homem não respeita a tendência que poderia existir entre ele e a natureza, desrespeitando o limite deste ecossistema fazendo com que sejam frequentemente explorados no mundo inteiro de forma não criteriosa. No sudoeste da Ásia, cerca de 15% dos manguezais já foram desmatados para a aquicultura deixando de serem resilientes e tão pouco resistentes, não levando em consideração o uso sustentável como: fatores econômicos de caráter social e ecológico, a disponibilidades dos fatores biótico e abióticos, as vantagens de curto a longo prazo e a ética para usar conservando para que não falte para futuras gerações.

As Filipinas perderam mais da metade de sua área de manguezal nos últimos 100 anos (PRIMACK; RODRIGUES, 2001). Odum (2009) destaca que quando se consideram projetos de construções e modificações do meio na região estuarina, que é a transição entre água marinha e água continental, tem que ser levado em consideração, duas precauções. A primeira é evitar a perturbar a circulação normal de água, como aterros, por exemplo, e outra evitar perturba as zonas de produção dessas águas, tais como área de vegetação.

A realidade dos manguezais de São Caetano de Odivelas não é diferente, percebe-se que qualquer fator que cause a degradação do meio ambiente pode afetar os que vivem do manguezal e “catam” caranguejos como forma de subsistência, onde as pessoas que vivem de subsistência comercializam em pequena quantidade na comunidade, pois o catador de caranguejo de subsistência não vive apenas do caranguejo, este trabalhador necessita de outros meios para sua sobrevivência, semelhança aos pescadores de subsistência na região limnética.

Em São Caetano de Odivelas a maior parte dos caranguejos capturados são despachados ainda vivos para os centros de consumo, esse despacho é feito pelos intermediários, conhecidos como atravessadores.

Portanto, a importância da conservação do manguezal é fundamental para o equilíbrio da cadeia trófica, pois o homem faz parte desta cadeia, mas para que ocorra este equilíbrio é preciso entender que a relação entre os fatores bióticos e abióticos é essencial para a manutenção desta teia, onde a flora do manguezal é o produtor, os crustáceos os consumidores primários (Ex. *Ucides cordatus*-herbívoro) e o homem o consumidor secundário. E se todas as condições ecológicas não forem respeitadas esses produtores irão desaparecer e conseqüentemente toda a cadeia trófica, e o maior prejudicado será o homem, pois é o equilíbrio desta cadeia ecológica que controla a economia do município.

Assim toda a alteração da cadeia trófica se dá principalmente pela ação do homem no meio natural e conseqüentemente as modificações deste espaço, portanto, o crescimento é inevitável e a partir das discussões sobre etnoconservação que se desdobram e o fundamental é fomentar a participação das populações na gestão dos recursos naturais.

Esse fato se desenvolve, pois conhecendo melhor o meio em que se vive a partir do estimulação de práticas ecológicas que evitem interferências desordenadas, não criteriosas no meio ambiente, possibilitando a vida com qualidade no espaço social, buscando minimizar o máximo as problemáticas socioambientais que são traduzidas e resumidas pela difícil relação entre desenvolvimento econômico e preservação ambiental, pois a partir da mudança de paradigma está no fato de inserir a sustentabilidade socioambiental como critério de desenvolvimento fomentando o mais alto nível da abordagem epistemológica por intermédio da visão sistêmica e da atuação interdisciplinar.

3. ACESSO E USO LOCAL

3.1. UTILIZAÇÃO *VERSUS* DINÂMICAS LEGAIS

Estudos realizados no município por Almeida (2012), identificaram que a população realiza a extração de caranguejo utiliza três técnicas de captura: laço, tapagem e do braço², práticas essas realizadas tradicionalmente pela população mostram que embora não se enquadrem na legislação atual, como a técnica do braço, o respeito com o ecossistema em

² Técnica do laço (consiste em fazer uma armadilha com um fio na entrada da galeria); tapagem (técnica de tapar a galeria com sedimento do próprio mangue); técnica do braço (insere-se o braço na galeria para capturar o caranguejo) (ALMEIDA, 2012)

adicionar cuidados específicos à atividade realizada, consegue desenvolver um processo de etnoconservação do manguezal.



A legislação ambiental vigente no Brasil é reconhecida como uma das melhores do mundo, porém sua aplicação é muito difícil, pois precisa de muitos recursos para ser colocada em prática e o país não está preparado suficientemente para suprir todas as necessidades especificadas na legislação. Por exemplo, a fiscalização é um dos grandes problemas, principalmente na Amazônia, com uma grande extensão territorial e sem pessoal para a fiscalização.

A Resolução do Conselho Estadual do Meio Ambiente-COEMA nº 020, em seu Art. 3º diz que fica proibida a utilização de 5 (cinco) métodos e/ou apetrechos predatórios, na captura do caranguejo-uçá, sendo: a armação de laço, a rede estendida no manguezal, o gancho, a tapagem e por substância química. De acordo com a pescadora extrativista L. S., 36 anos, de todas as técnicas realizadas por ela para a extração do caranguejo-Uçá, apenas a técnica do braço está de acordo com a legislação, mas que os cuidados específicos realizados em cada técnica garante a segurança e o respeito com o ecossistema.

O que determina a técnica utilizada para esses pescadores, não é a legislação e sim o calendário lunar que influencia diretamente na maré. De acordo com a legislação, quem descumprir a lei e utilizar técnicas não autorizadas, está sujeito às penalidades administrativas previstas na Lei Estadual nº 5.887, de 09 de maio de 1995.

Porém o grande questionamento é como essa fiscalização é feita? Os fiscais ficarão distribuídos nos 25.000 Km de manguezais da costa brasileira para autuar os infratores? Com certeza não. Ou continuarão nas rodovias estaduais e federais apreendendo as mercadorias, e devolvendo-os aos manguezais, sendo que mais da metade morre antes mesmo de voltar para seu habitat natural.

Levar em consideração os conhecimentos tradicionais dos povos que vivem diretamente da extração dos recursos naturais seria uma saída, pois como essa população já traz há gerações os próprios modos de vida, poderia ser o fiscal ambiental exercendo um processo de etnoconservação. Embora, a população local desconheça grande parte das leis ambientais, observa-se o cuidado em realizar cada técnica sem agredir o ambiente.

Na comunidade de Vila Sorriso (São Caetano de Odivelas) 93 pescadores extrativistas do manguezal entrevistados, desconhecem a ilegalidade das técnicas utilizadas, sendo que 2 (duas) das 5(cinco) técnicas proibida pela Resolução COEMA nº 02002, são praticadas pelos pescadores e através de seus saberes tradicionais conseguem desenvolver práticas na extração do *Ucides cordatus* que não interferem em seu ciclo biológico, respeitando e contribuindo principalmente no período de reprodução da espécie, a exemplo da técnica do laço.

Em entrevista a pescadora M.J., 44 anos, ressalta o desconhecimento da lei em relação as técnicas, eu não sabia que as técnicas do laço e da tapagem eram proibidas. Eu uso essas técnicas desde criança quando eu ia colocar o laço com a minha mãe, e até hoje eu tiro no laço e no tapa, e nunca ninguém me falou que não podia pegar assim. Eu acho essas leis tudo errado, porque só existe no papel. E nem quem faz a lei sabe dessas coisas do mangue. A pescadora enfatiza que as técnicas realizadas por ela não agride o ciclo de vida da espécie pela forma que é desenvolvida.

Não é só nessa questão das técnicas que os pescadores vivem o dilema entre seus conhecimentos tradicionais e a legislação, existe também a questão da reprodução, conhecida como “andada” que se dá no período reprodutivo em que os caranguejos-uçá, machos e fêmeas, saem de suas galerias e andam pelo ecossistema, para acasalamento e conseqüentemente a liberação dos ovos.

Neste período de acordo com a legislação, só pode ser feita a captura para subsistência das famílias pescadoras extrativistas. Para o pescador extrativista J.G. 42 anos, essa proibição

da captura e a comercialização do caranguejo deixa precária a sobrevivência desses profissionais, pois para o pescador o período determinado na legislação não está de acordo com o período que realmente acontece o acasalamento da espécie.

Para este fenômeno da andada existem legislações que estipulam um período específico todos os anos. Geralmente o período determinado na legislação anualmente é que em determinado período dos meses de Janeiro, Fevereiro e Março fica proibida a captura, o transporte, o beneficiamento, a industrialização, o armazenamento e a comercialização de quaisquer indivíduos vivos, carnes ou partes isoladas de caranguejo-uçá - *Ucides cordatus*, durante o fenômeno natural da “andada”.

De acordo com os pescadores, a “andada” nem sempre acontece durante o período estipulado pela legislação, normalmente acontece fora desse período, sendo que apenas a população que trabalha diretamente com o manguezal pode observar o fenômeno por estar diretamente nos manguezais. Esses fatos reforçam a importância de realizar a etnoconservação, tomando como base essas atividades cotidianas desses pescadores no processo de gestão compartilhada.

Nesse período da proibição da captura do caranguejo-uçá, a população de pescadores sobrevive de maneira precária, sendo que muitas famílias chegam a passar muitas necessidades. A pescadora L. S. informa que quando fecha a captura do caranguejo, a família procura atividades na caça, mas devido a expansão de grandes empreendimentos da área a atividade de caça está precária por conta do desmatamento. De acordo com a Portaria do IBAMA Nº 034 /03-N, de 24 de Junho de 2003, em seu Art. 7º diz que aqueles que não cumprirem a lei da presente Portaria, estarão sujeitos a penalidades previstas no Decreto nº 3.179, de 21 de setembro de 1999, sendo que neste presente Decreto estipula multas de R\$ 1.000 e até prisão de quem não cumprir a lei.

Na mesma Portaria do IBAMA em seu Art. 1º se incluem os estados do Pará, Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia, sendo que levando em consideração apenas o estado do Pará, na região de São Caetano de Odivelas, o período de reprodução do caranguejo, ocorre em diferentes períodos, sendo que no mesmo Artigo é colocado o período de 1º de Dezembro a 31 de Maio anualmente válido para todos os estados citados anteriormente.

Em reunião sobre o defeso na Colônia de Pescadores Z-04/São Caetano de Odivelas, na qual os pescadores estão filiados, os catadores de caranguejo da região, pedem para que o período de defeso seja de Agosto a Dezembro, pois nessa época o caranguejo está mais fraco, é quando ele está com a carapaça mole, é quando ele troca a carapaça, está com uma

coloração azulada, neste período o crustáceo está muito frágil, morrem mais da metade do caranguejo capturado, logo, cai o preço, o lucro diminui e quem fica no prejuízo são os pescadores que não lucram e o manguezal que tem que ser superexplorado.

Por esses motivos os pescadores acreditam que nesse período, de Agosto a Dezembro, a suspensão na captura do caranguejo seria a melhor opção para a conservação do ecossistema e respeito a natureza. É nesse período que a técnica do laço é utilizada por todos, muitos que não trabalham nessa atividade, nesse período acabam indo para o manguezal já que a técnica do laço é mais fácil, e para essa técnica o pescador não precisa ter muitas habilidades.

O período em que a legislação coloca, de Janeiro a Maio é uma época em que há mais dificuldades para a captura do crustáceo, por ser um período chuvoso na região. Nessa época é muito difícil alguém capturar o caranguejo no laço, porque o substrato do manguezal está muito mole e o laço não segura. Exige a técnica do braço e da tapagem, essas são consideradas mais difíceis.

Assim, no período estipulado pela Portaria Nº 03403 do IBAMA por ser um período chuvoso na região Amazônica dificulta a captura do *Ucides cordatus* minimizando a exploração do ecossistema e conseqüentemente aumentando o lucro daqueles que sobrevivem dos recursos naturais do manguezal. Portanto, não só os pescadores da Vila Sorriso, mas todos os pescadores da região costeira torcem para que seus conhecimentos empíricos sejam levados em consideração pelos legisladores, técnicos e pesquisadores que constroem as leis.

Portanto, a etnoconservação seria uma das saídas para a conservação de manguezais, onde os conhecimentos da população sobre ecologia da biodiversidade seria levado em consideração nas tomadas de decisão.

3.2. POSSÍVEIS ESTRATÉGIAS DE CONSERVAÇÃO SOCIOAMBIENTAIS

Diante das lacunas entre as atividades realizadas nos manguezais e a legislação, propor algumas ações baseadas nas práticas de captura de caranguejo realizadas por pescadores de São Caetano, podem reduzir os impactos negativos na área de manguezal local.

Foi identificado que a partir de algumas atitudes dos pescadores, poderia se trabalhar a etnoconservação do espaço local e fomentar às gerações futuras recurso natural vindos do manguezal e de suas influências.

Com esse propósito, são apresentadas a seguir três propostas que podem minimizar os impactos negativos no manguezal na região.

ESTRATÉGIAS DE ETNOCONSERVAÇÃO SOCIOAMBIENTAL
<p>✓ Alguns pescadores do manguezal conseguem identificar o sexo do caranguejo, se é macho ou fêmea pela forma da abertura da galeria e pelo tamanho dos rastros deixados no substrato. A abertura do buraco da fêmea é mais arredondada, enquanto do macho é mais elíptica. Os rastros do macho são mais fundos e largos, pois possuem unhas maiores e pelos nas patas. Para um pescador experiente, basta uma olhada rápida na abertura da galeria para saber se nela há um caranguejo macho ou fêmea, dado que de acordo com a legislação é proibida a captura da fêmea. Assim pode ser possível a disseminação desse saber para toda a comunidade, contendo parte dos impactos negativos deixados pelas técnicas de captura do laço e da tapagem.</p>
<p>✓ Trabalhar na sensibilização dos pescadores que utilizam a técnica do laço, para que liberte o animal capturado que não for utilizado para a comercialização, pois nesta técnica é capturado tanto macho quanto a fêmea e qualquer tamanho de caranguejo-uçá, sem falar em outras espécies da fauna do manguezal.</p>
<p>✓ Como os pescadores são filiados à Colônia de Pescadores Z-04, faz-se necessário estimular o seguro defeso para a região através da participação (gestão participativa) dos pescadores nos diversos veículos de organização social.</p>

4. POLÍTICAS SOCIOAMBIENTAIS COMO FOMENTO DE CONSERVAÇÃO

No município de São Caetano de Odivelas rio estuarino Mojuim tem influência direta na zona costeira, e a população local, extrai os recursos naturais diretamente na costa local abrangendo todo ecossistema de manguezal presente na região. Entende-se que para organizar e planejar a zona costeira brasileira, as direções a serem tomadas levam aos planos nacionais de ordenamento territorial, ecológico, econômico como um instrumento de ajuste do processo de ordenamento, fomentando as condições de sustentabilidade ambiental pautado no desenvolvimento da região costeira, com base no Zoneamento Ecológico-Econômico do território nacional.

O zoneamento costeiro iniciou no município de São Caetano de Odivelas em agosto de 2010, junto a Colônia de Pescadores local tendo como atores principais os pescadores filiados à colônia. Os pescadores tiveram grande participação no levantamento de dados para o zoneamento costeiro, explanando seus conhecimentos.

Atualmente o município conta com uma Unidade de Conservação de Uso Sustentável, a Reserva Extrativista (Resex) Mocapajuba, considerada uma resex marinha por está situada em um município costeiro, foi criada em 10 de Outubro de 2014, possui uma área de 21.027,80 hectares. Traz como objetivos: garantir a conservação da biodiversidade dos ecossistemas de manguezais, restingas, dunas, várzeas, campos alagados, rios, estuários e ilhas; e assegurar o uso sustentável dos recursos naturais e proteger os meios de vida e a cultura das comunidades tradicionais extrativistas da região.

A conservação da biodiversidade, o uso sustentável dos recursos e a proteção dos modos de vida da população tradicional, desperta o interesse de trabalhar a etnoconservação já nos primeiros instrumentos de políticas, como o plano de manejo que ainda se encontra em fase de construção.

A participação dessa população na elaboração do plano, é um dos principais fatores que vêm estimular a efetivação da gestão compartilhada em unidades de conservação. O conhecimento da população que utiliza os manguezais têm que ser levado em conta tanto no processo do gerenciamento costeiro, como nas políticas da resex voltadas para o uso dos recursos.

O que esses pescadores esperam desses instrumentos, são estratégias de melhoria da qualidade de vida a partir de seus conhecimentos e a conservação de recursos. O conhecimento empírico da população, se levado em consideração poderia ajudar no desenvolvimento das regiões de manguezal e provocar discussões sobre o desenvolvimento sustentável dos ecossistemas costeiros, planejamento estratégico, em que a população local deve realmente estar inserida.

Os pescadores encontram muitas dificuldades, pela falta de incentivo das autoridades do município em proporcionar-lhes uma estrutura e orientação para o controle do uso do ecossistema de manguezal.

Dado ao dinamismo das relações sociais das populações do manguezal, com o meio ambiente e suas entidades representativas, ainda há muito a ser estudado. Indicadores construídos a partir de trabalhos realizados nessas comunidades, levam a crer que a crescente necessidade de conservação do ecossistema em que estão instalados, possibilita uma linha de diálogo em busca de uma gestão compartilhada, a partir da implementação de políticas voltadas para a gestão de recursos naturais com sustentabilidade e respeito ao saber local, e o gerenciamento costeiro poderia ser um instrumento de etnoconservação de manguezais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da importância que os manguezais da costa do Pará apresentam, faz-se necessário as discussões sobre a conservação desses ecossistemas. Conservação essa motivada pelas populações locais que vivem diretamente desse ecossistema.

Os objetivos destas populações que sobrevivem tradicionalmente dos manguezais vão além da conservação da biodiversidade e da sustentabilidade deste ecossistema da zona costeira, destacam-se também o envolvimento os conhecimentos tradicionais que envolva todo o processo de uso e acesso dessas áreas.

Assim uma das primeiras regras a serem observadas na gestão de qualquer ecossistema é a sua conservação, e são os modos de utilização desses ecossistemas que irão garantir sua estabilidade.

Por isso não resta dúvida da necessidade de socialização dos conhecimentos ecologicamente coerentes, frutos de um trabalho com base no respeito aos saberes tradicionalmente diversificados, e, sobretudo, comprometidos com uma relação vivencial sustentável pautados na etnoconservação dada a importância de proteção dos manguezais.

Os conhecimentos dos pescadores do município de São Caetano de Odivelas/Pa, ajudam o ecossistema de manguezal se tornar um elemento fundamental para a sobrevivência das famílias da comunidade, que usam seus saberes e suas práticas que foram passados de geração a geração para fazeres diários ao longo da zona costeira brasileira.

Nestas populações pesqueiras observa-se a existência de uma relação simbiótica entre os pescadores e os ecossistemas. Porém os conhecimentos tradicionais não bastam para a sustentabilidade, é necessário políticas públicas, onde as populações tradicionais são apenas um fator para etnoconservação. É necessário que o tripé da gestão ambiental (descentralização, integração e participação) seja fomentado e concretizado para se aproximar de um desenvolvimento sustentável.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, N. J. R. **Saberes e Práticas Tradicionais: População pesqueira extrativista da Vila Sorriso, São Caetano de Odivelas Pará.** 2012. 109p. Dissertação (Mestrado em Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia). Núcleo de Meio Ambiente, Universidade Federal do Pará. Belém, 2012.

ALVES, André. **Os argonautas do mangue.** Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 2004.

BRASIL. **Lei Nº 9.985, de 18 de Julho de 2000.** Institui o Sistema Nacional Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9985.htm>>. Acesso em: 02 de Out. de 2010.

_____. **Lei Estadual nº 5.887, de 09 de Maio de 1995.** Dispõe sobre a Política Estadual do Meio Ambiente. Disponível em: <<<http://www.balcaoderesiduos.com.br/arquivos/>>>. Acesso em 22 de Abril de 2011.

_____. **Resolução Estadual nº 020 de 22 de Novembro de 2002.** Conselho Estadual de Meio Ambiente-COEMA. Regulamenta o Ordenamento do Caranguejo-uçá. Disponível em: <<<http://www.sepaq.pa.gov.br/index.php?q=node/102>>> .Acessado em Maio de 2011.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA-BGE Disponível em: <<<https://cidades.ibge.gov.br/v4/brasil/pa/sao-caetano-de-odivelas/panorama>>>. Acesso 15 jun. 2017.

ISAAC, V. J.; Paul, U. S.; Schneider, H. Programa **MADAM: Cooperação internacional para a compreensão dos ecossistemas de manguezal do litoral paraense.** In: ARAGÓN, Luis. E.(org.); Conservação e desenvolvimento no estuário e litoral amazônicos. **Belém/PA: UFPA/NAEA. P. 109–123, 2003.**

LOUBRY, D.; PROST, M.T.R.C. **Structures architecturales des palétuviers *Avicennia germinans* et *Rhizophora mangle*: éléments diagnostics de la dynamique des mangroves sur les rives du rio Marapanin (Etat du Pará, Brésil).** In: PROST, M.T.R.C.; MENDES, A. (Eds). **Ecossistemas costeiros: impactos e gestão ambiental.** Pará: Belém: FUNTEC, 2000. P. 51-63.

ODUM, E. P. **Ecologia.** Tradução Christopher J. Tribe. Rio de Janeiro. Guanabara Koogan, 1913.

PIMBERT, P. M. ; PRETTY, N. J. **Parques, comunidades e profissionais: incluindo ‘participação’ no manejo de áreas protegidas.** In: DIEGUES, A. C. (Org) **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos.** São Paulo. Hucitec, 2000.

PRIMACK, Richard B.; RODRIGUES, Efraim. **Biologia da Conservação.** Londrina. Editora Planta, 2001.

SOARES. J.L.. **Dicionário Etimológico e Circunstanciado de Biologia.** 1ª edição, 5ª impressão. São Paulo. Editora Scipione, 2005.

UNIÃO INTERNACIONAL PARA A CONSERVAÇÃO DA NATUREZA - UICN. **Global status of mangrove ecosystems.** Gland, 1993.

VANNUCCI, Marta. **Os Manguezais e Nós: Uma síntese de Percepções;** Versão em Português Denise Navas-Pereira- 2. Ed. Revista ampliada- São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

**YAUTÍ MIRA KATÚ OU AS FÁBULAS SOBRE O JABUTI CAÇADOR - CH. F.
HARTT (1875), J. COUTO DE MAGALHÃES (1876) E G. STEFANI (1998)**

Paulo Santiago de Sousa¹
Michele Barbosa Cruz²
Gunter Karl Pressler³

RESUMO

Sabe-se da forte influência da cultura indígena para a composição do arcabouço cultural brasileiro. As manifestações culturais indígenas têm sido, desde o século 19, objeto de estudos antropológicos, mas de pouco interesse aos estudos literários. Porém, esse cenário tinha mudado com o reconhecimento da “oralidade” como expressão literária, e, nas duas últimas décadas, a matéria estética dos textos indígenas começa a ser estudada pelos estudos literários acadêmicos. Nessa perspectiva, o presente artigo objetiva mostrar a variedade das interpretações das lendas do jabuti contadas pelos povos indígenas, bem como destacar pontos de divergentes e convergentes dessas interpretações. Apresentar-se-á um estudo inicial sobre os contos e/ou as lendas coletas por Charles Frederick Hartt (1875), Couto de Magalhães (1876) e a análise de Giancarlo Stefani (1998), realizado sobre as fábulas do Yautí. A nossa reflexão indaga sobre as narrativas colecionadas na língua Tupi ou *Nheengatu* e suas interpretações sobre a “voz autêntica” e projeção cultural desses autores.

Palavras-Chave: Lendas Indígenas. Jabuti-Yautí. Couto de Magalhães, Charles F. Hartt e Giancarlo Stefani.

ABSTRACT

It is known of the strong influence of the indigenous culture for the composition of the Brazilian cultural framework. Since the 19th indigenous cultural manifestations have been object of anthropological studies, but of little interest to literary studies. However, this scenario has changed with the question of “orality” like a literary expression and in the last two decades, the aesthetic matter of the indigenous texts begins to be studied by academic literary studies. In this perspective, this article aims to show the ranges of interpretations of the tortoise legends told by indigenous peoples, as well as to highlight divergent and convergent points of these interpretations. This article presents a brief summary of these narratives collected by Charles Frederick Hartt (1875), Couto de Magalhães (1876) and the study by Giancarlo Stefani (1998) on the fables of Yautí, in order to reflect on the narratives collected in the Tupi language or *Nheengatu* and their interpretations on the “authentic voice” and cultural projection.

Keywords: Brazilian indigenous legends. Tortoise-Yautí. Couto de Magalhães, Charles F. Hartt and Giancarlo Stefani.

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPGLSA) – UFPA. profpaulosantiago@gmail.com

² Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPGLSA) – UFPA. michele.cristal@yahoo.com.br

³ Doutor. Professor dos Programas de Pós-Graduação em Letras (PPGL/UFPA) e em Linguagens e Saberes da Amazônia (PPLSA/UFPA). grupe@ufpa.br

INTRODUÇÃO

Há um consenso entre os pesquisadores da temática, de que a oralidade é o grande elemento agregador das culturas indígenas. Entre as populações indígenas, de modo geral, a língua na sua oralidade é mantida “[a] o longo dos mais de 500 anos da história de contato com as diferentes culturas”, afirma Helena A. Rosa (2009, p. 38). Fortemente enraizados na tradição oral, os povos indígenas, sobretudo na América do Sul, elaboraram complexos sistemas políticos e culturais. A língua possibilita a transmissão, de geração em geração, dos preceitos básicos de cada sociedade indígena, como a identidade, os costumes, as crenças o modo de ser e, porque não, as formas de sobrevivência. “As informações disponíveis permitem-nos afirmar que, na comunicação intragrupal (Guarani – Guarani), a língua usada é sempre o Guarani, mesmo nos assuntos que envolvem a cultura dominante, enquanto que na comunicação intergrupala (Guarani e não-Guarani) a língua usada é a portuguesa” (ROSA, 2009, p. 38). A oralidade continua sendo modalidade primária de difusão e obtenção de cultura para muitos grupos étnicos. Há também uma longa tradição dos transcritos das narrativas orais; Lynn Mario T. Menezes de Souza (2006, p. 1) chama atenção desse processo. “Muitos desses textos acabam sendo recriações (por autores não indígenas) de narrativas orais com graus variados de consciência, por parte de seus autores, das diferenças radicais entre a forma escrita e a forma original oral de uma narrativa”.

Nosso artigo apresenta o processo de transcrições de histórias⁴ sobre o jabuti, como se encontra no livro de Giancarlo Stefani (1998) e, neste instante, não pode se aprofundar na questão da escrita e performatividade indígena, mas estamos conscientes da necessidade da análise antropológica da “verdade” ou autenticidade das narrativas indígenas. Faz-se necessário não só conhecer uma obra brasileira que retrata a história, cultura, costumes e língua dos indígenas brasileiros: *O Selvagem*, de José Couto de Magalhães (1837-1898), livro publicado em 1876, mas também saber um pouco o porquê somente 376 anos depois da “descoberta” da América, as histórias/histórias dos indígenas receberam a devida atenção.

Desde as chegadas de Vicente Yunez Pinzón e Diogo de Lepe (1500) e o relator da viagem, Marty d’Angleria, nas águas doces do Amazonas, e da expedição de Francisco de Orellana e seu relator frei Carvajal (1541-42), as histórias/histórias dos habitantes indígenas só interessaram para saber onde se encontra o valioso ouro. No início do século XVI, a viagem

⁴ Desde a publicação dos livros de Ch. F. Hartt (1875) e J. Couto de Magalhães (1876), a terminologia das “histórias” varia bastante entre os estudiosos: mitos, lendas, narrativas, contos, fábulas, narrativas de fábulas; também se oscila na denominação dos quelônios entre tartaruga e jabuti. Mais adiante, vamos apresentar umas observações sobre isto.

do militar calvinista francês Daniel de la Touche, o senhor de La Ravadière (1612) e a obra do relator Claude d'Abbeville (1614), tem o objetivo de atrair colonos para o novo mundo. A importância dos relatos publicados valeu para a etnografia e as ciências naturais, em geral, para conhecer o lugar, onde e como os assentamentos podem ser planejados, sempre em vista, os planos das outras potências europeias (por exemplo, o Padre Samuel Fritz publica em 1691 o *Mapa Geographica del Río Marañon ó Amazonas*). Ninguém queria saber das histórias dos habitantes da terra. No século 18, as viagens do cartógrafo equatoriano Pedro Vicente Maldonado e o cientista francês Charles-Marie de la Condamine estavam comprometidas com a Academia de Ciências de Paris verificar os pressupostos de Isaac Newton, “de que a terra seria uma esfera *achatada* na linha do Equador” (MEIRELLES FILHO, 2009, p. 58).

A famosa obra do padre jesuíta João Daniel, *Tesouro Descoberto ao Rio Amazonas* (1751-1758), só dá, como ressalva Vicente Salles, “minuciosas informações sobre sua geografia e seus rios, sua história, população, flora, fauna, fazeres e saberes, especialmente usos e costumes” (MEIRELLES FILHO, 2009, p. 65). Também as anotações de Alexandre Rodrigues Ferreira contêm diários, registrando a vida na região, por exemplo, sobre

as tartarugas no Rio Negro (vaca cotidiana das mesas portuguesas, como Ferreira denominava): Em uma palavra, das 53.468 tartarugas que desde o ano de 1780 até o de 1785 entraram em ambos os currais de demarcação e da capitania, aproveitaram-se tão somente 36.007 e morreram 17.461 (MEIRELLES FILHO, 2009, p. 80).

Tartarugas contadas para comer e não como fonte do imaginário do conhecimento e da visão do mundo indígena. Como também as obras de Johann Baptist von Spix e Karl Philipp von Martius sobre peixes, serpentes e tartarugas. Martius classificou 582 espécies e, segundo Paulo Emílio Vanzoline, “a Expedição chegou à Europa com as seguintes matérias: mamíferos, 85 espécies; aves, 300; répteis e anfíbios, 130; peixes, 116; insetos, 2.700; aracnídeos, 80; crustáceos, 80; plantas, 6.500. Também levaram plantas e animais vivos, incluindo aparentemente alguns índios” (MEIRELLES FILHO, 2009, p. 94).

Registros e mais registros, Alfred Russel Wallace e Henry Bates. A única poesia é dos viajantes e seus relatos:

Fiquei deveras encantado ante a beleza da vegetação. Esta ultrapassava tudo que eu até então tinha visto. A cada volta do rio, algo de novo se nos apresentava. Ora um enorme cedro, que pendia sobre as águas, ora uma enorme árvore de algodão-seda que se destacava, como um gigante, acima da floresta. Viam-se continuamente as esbeltas palmeiras açáis em vários grupos, muitas vezes erguendo os seus troncos uns cem pés para cima, ou se arqueavam então em graciosas curvas, quase encontrando as da margem oposta (WALLACE *apud* MEIRELLES FILHO 2009, p. 115).

Em 1865, a expedição Thayer, dos Estados Unidos, queria resolver uma polêmica científica entre os evolucionistas (seguidores de Charles Darwin) e os criacionistas⁵. A viagem liderada pelo casal Jean Louis e Elisabeth Agassiz chegou ao Brasil e na Amazônia. Agassiz queria comprovar que o rio Amazonas se formou pela glaciação dos Andes. Assim, a expedição trouxe geólogo, paleontólogos e antropólogos. Um dos colaboradores era o canadense Charles Frederik Hartt.

A empresária que monta este drama patriarcal é chamada de ‘cultura’, ela própria a encenação de uma emergente sociedade europeia capitalista; as estruturas divergentes geradas por suas desigualdades de poder são coerentemente articuladas através de pontos de tensão e formas de diferença, as quais [...] se sobrepõem umas às outras: classe, gênero e raça” (YOUNG, 2005 [1995], p. XII).

O fato é que, 375 anos depois da chegada dos primeiros europeus, conquistadores, colonizadores e viajantes naturalistas, as fábulas são coletadas (sic!). Mas, seria um brasileiro, José Vieira Couto de Magalhães, que fala nas viagens sobre as “cousas” (1876, p. 146), estórias, e da história e da cultura indígena:

o índio é um tesouro de imensa valia para nós, que, mais do que nenhum outro povo do mundo, temos sertões a povoar, e terras que não poderão jamais ser ocupados pela raça branca sem primeiramente serem desbravadas por uma outra raça, menos sujeita às influências deletérias dos climas” (COUTO DE MAGALHÃES *apud* MEIRELLES FILHO 2009, p. 138).

Ninguém menos do que Gilberto Freyre que chama atenção dos pesquisadores brasileiros para as pesquisas e reflexões dos próprios autóctones: “se atentar para o estudo da ‘vida doméstica’ de nossos antepassados, pois assim ‘sentimo-nos aos poucos nos completar: é outro meio de procurar-se o ‘tempo perdido’” (FREYRE *apud* HENRIQUE 2005). Márcio Couto Henrique salienta estes e outros trechos de Freyre para se engajar se desdobrar sobre o diário de Couto de Magalhães. O diário “referente ao período de permanência do autor em Londres (1880–1887), está repleto de sua intimidade, registrando em detalhes seu menoscabo pelas mulheres, seus sonhos eróticos homossexuais, seu pavor diante da possibilidade de adoecer etc.” (HENRIQUE, 2005). Posterior das suas grandes viagens no interior do Brasil, Couto Magalhães passa sete anos na capital das ciências, daquele tempo, Londres (ao lado de Paris e Berlin; os três grandes impérios se preparavam para o capitalismo internacional) e participou do clima de investigação científica. Também, entre Belém e Europa circularem os vapores dois e três vezes por semana. Couto conhecia a literatura indiana e comparou os

⁵ “A expedição Thayer (nome de um bilionário de Boston que a patrocinou) chegou ao Rio de Janeiro em 23 de abril de 1865. A teoria da evolução de Charles Darwin, publicada em 1859, já causava grandes discussões científicas em várias partes do mundo”.

contos populares do Brasil: “Esses mythus tupís confundem-se aqui nas tradições populares com os mythos védicos” (1876, p. 147). A principal contribuição – ressalta João Meirelles Filho – “é como sertanista, com rara lucidez para a época”:

Mas, dizem, o índio é preguiçoso, estúpido, bêbado, traiçoeiro e mau, Coitados! Eles não tem historiadores; os que lhes escreveram a histórias ou são aquelles que, a pretexto, de religião e civilisação, querem viver á custa de seu suor, reduzir suas mulheres e filhas á concubinas; ou são os que os encontram degradados por um sistema de catechese que, com mui raras e honrosas excepções é inspirada pelas moveis de ganância ou da libertinagem hypocrita, e que dá em resultado uma espécie de escravidão (MAGALHÃES *apud* MEIRELLES FILHO 2009, p. 140).

A “lucidez” do político, militar e escritor é talvez a proximidade com a terra e os habitantes (tive um filho com uma cabocla do Norte) e a sede a um conhecimento maior, ele deixou 21 obras. Talvez, ele sentia o sentido maior das fábulas da Yautí; não queria ser a anta (veja mais adiante a análise desta fábula).

1. JOSÉ VIEIRA COUTO DE MAGALHÃES

O General Couto de Magalhães nasceu em Diamantina - Minas Gerais, no dia 1 de novembro de 1837 e morreu no Rio de Janeiro, em 14 de setembro de 1898. No início de sua vida, estudou no Seminário de Mariana e, posteriormente, matemática na Academia Militar do Rio de Janeiro, frequentando também um curso de Artilharia de Campanha em Londres. Fez também bacharel (1859) e doutorado (1860) em Direito pela Faculdade de Direito de São Paulo. Couto de Magalhães teve uma trajetória significativa na política brasileira, exerceu o cargo de conselheiro do Estado e deputado por Goiás e Mato Grosso, presidente das províncias de Goiás (1863 – 1864), do Pará (1864 -1866), do Mato Grosso (1867-1868), e São Paulo (10 de junho a 16 de novembro de 1889). Ele exercia essa presidência, quando foi proclamada a República no Brasil. Como homem da oposição foi preso e enviado ao Rio de Janeiro, depois foi liberado em reconhecimento da sua enorme cultura e ações em prol do desbravamento dos sertões brasileiros. Ele conhecia bem o interior do Brasil e foi o iniciador da navegação a vapor no Planalto Central, nos rios Araguaia, Marajó e Tocantins. Falava vários idiomas (francês, inglês, alemão, italiano, tupi, e.a.) e conhecia numerosos dialetos indígenas.

É considerado o fundador dos estudos folclóricos no Brasil, com a publicação de *O Selvagem* (1876) e *Ensaio de antropologia* (1894), *Viagem ao Araguaya* (1863, 1902) entre outros, como: *Anchieta, as raças e línguas indígenas* (1897), apresentado à 7ª Conferência para o Tricentenário de Anchieta; *Os Guaianases ou a Fundação de São Paulo* (1860) e

Revolta de Felipe dos Santos em 1720 (sem data). Fundou ainda o primeiro observatório astronômico do estado de São Paulo em 1885, na sua chácara em Ponte Grande, às margens do rio Tietê. Atribui-se também a ele as organizações da *Companhia Minas and Rio Railway* e a Sociedade de Imigração São Paulo.

Couto era associado ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), à Associação Brasileira de Aclimação e a outras associações de Letras. E ainda é o patrono nas seguintes Academias de Letras: cadeira 31 na Academia Tocantinense de Letras; cadeira 19 da Academia Mato-grossense de Letras; cadeira 11 da Academia Sul-Mato-Grossense de Letras. Couto de Magalhães faleceu aos 61 anos, no dia 14 de setembro de 1898. Seus espólios estão no cemitério da Consolação, em São Paulo. Sua morte foi atribuída ao seu período na prisão em 1893, a mando do governo de Floriano Peixoto, por que ter doado parte de sua fortuna para a fundação de um hospital destinado aos revoltosos da Armada e do Rio Grande do Sul. Sua saúde se debilitou na prisão e ele foi autorizado ir para a Europa, para tratamento. Entretanto, volta para o Brasil e falece precocemente.

O título original do livro *O Selvagem* chama-se *Trabalho preparatorio para aproveitamento do selvagem e do solo por elle occupado no Brazil: O Selvagem. I. Curso da lingua geral segundo Ollendorf comprehendendo o texto original de lendas tupis. II. Origens, costumes, região selvagem, methodo a empregar para amansal-os por intermedio das colonias militares e do interprete militar*. O livro foi escrito por delegação de Dom Pedro II e apresentado à Feira Internacional da Filadélfia, nos Estados Unidos da América, no ano de 1876. A obra é um trabalho antropológico que contempla aspectos culturais, econômicos, geográficos, linguísticos e mitológicos de povos indígenas brasileiros. Ela permite ao leitor/pesquisador uma viagem ao passado, tanto um deslocamento espacial quanto no tempo e contribui para estudo na área de literatura, linguística e antropologia. Pode-se imaginar que se trata de uma abordagem no contexto da segunda metade do século 19, do processo de colonização moderna e do desejo e da necessidade de conhecer melhor o “outro”, por isso, tenha recebido inúmeras críticas⁶. Na nona parte/capítulo do livro, o autor traz uma coleção de

⁶ O primeiro que percebeu a importância das pesquisas de Couto foi um jovem absolvente da Faculdade de Direito, Silvio Romero. Depois de um artigo-resenha, na revista semanal *Escola*, em Recife, em dezembro de 1874, trocou umas cartas com Couto de Magalhães. Último agradece ao jovem resenhista pelo interesse ao assunto e sua importância científica, “que infelizmente tem sido pouco cultivado em nosso paiz”. Couto ressalta o interesse linguístico numa questão intercultural, poderíamos dizer hoje, saber se a “língua tupi conserva qualquer vestígio do sânscrito” (*apud* ROMERO, 1875, “Advertência”). Romero não fala sobre as lendas, seu interesse é outro: “Uma das suas [Couto] theses estimadas é a de crusamento pré-histórico de nosso caboclo com alguma raça branca” (Hartt é referenciado na página 10); cf. Turin, 2006, p. 786. O segundo leitor que se articulou imediatamente foi José Veríssimo (sobre sua leitura mais adiante); cf. o mesmo e sua resenha do livro de S. Romero, “A Poesia Popular Brasileira”, in: Veríssimo, 1889, 139-182.

“lendas Tupi”, e elas são referência para trabalhos posteriores e ulteriores. Um dos trabalhos originais e mais recente, que retoma as histórias coletadas por Couto, é o premiado livro *Yautí na Canoa do Tempo: um Estudo de Fábulas na Tradição Tupi* (2000), de Giancarlo Stefani. Ele refere-se a mais dois autores que beberam na fonte de Hartt e Couto de Magalhães, Herbert H. Smith e Constantino Tastevin (1998, p. 13). Stefani dedica o estudo à sua esposa, “cabocla, que me ensinou a amar a Amazônia”.

O nosso estudo, breve e introdutório, compara a retomada das histórias com o livro *Amazonian Tortoise Myths* (1875), publicado antes da obra *O Selvagem* (1876), em que Charles F. Hartt (1875, p. 15) cita Couto como alguém que contribui com suas pesquisas lhe cedendo algumas dessas histórias para análise. O trabalho pretende apresentar a perspectiva das lendas/histórias/fábulas de Couto, Hartt e Stefani, apontando as possíveis interseções ou divergências entre suas apresentações e análises.

2. CONCEPÇÃO DE COUTO DE MAGALHÃES SOBRE AS LENDAS DE TRADIÇÃO TUPI

Foi a bordo do vapor “Antônio João”, em uma viagem pelo rio Paraguai, que Couto de Magalhães ouviu pela primeira vez várias histórias onde o jabuti era o personagem principal, astuto e inteligente, quem lhes contava era um descendente indígena dos *cadiuéus*. Naquele momento, Couto relata que lhe despertou o interesse pelos mitos nacionais. “Notei [...] que entre as tais histórias havia um tem singular, que consistia em mostrar o jabuti, que aliás é um dos animais mais fracos da nossa fauna, vencendo os mais fortes quadrúpedes à custa de astúcia e inteligência” (COUTO DE MAGALHÃES *apud* STEFANI, 1998, p. 15).

Em outra viagem, estando em Afuá, na Ilha de Marajó, ouviu pela segunda vez lendas/fábulas, supôs então que poderiam ser de tradição Tupi. Quando retornou ao Belém do Pará, contou uma dessas lendas a um indígena *munduruku*, que por sua vez lhe narrou outras lendas; observou que elas eram comuns no Tapajós e ainda, constatou sua suposição em contato com o pesquisador Charles F. Hartt⁷. As lendas que Couto coletou aparecem no livro *O Selvagem* e cumprem um papel didático/prático, segundo o autor, o método de ensino

⁷ “Como disse acima, coligi também esta lenda do jabuti que venceu o veado na carreira; tenho-a em dois dialetos, ambos diversos dos em que a coligiu o Sr., Professor Hartt; ouvi-a desde pequeno nos contos populares de Minas e vou publicá-la em dialeto do Rio Negro” (COUTO DE MAGALHÃES, 2013, p. 208).

Ollendorff⁸, pois a finalidade era didática, como já foi mencionada, com o intuito de oferecer um curso de língua geral, tentando formar intérpretes no exército e forças armadas. O objetivo central do curso, neste sentido, era fazer com os indígenas compreendessem a estratégia política e, assim “domesticados”, o governo poderia conquistar, pacificamente, o território que almejava, sem precisar dizimar grupos indígenas inteiros. Couto de Magalhães, a partir de estudos realizados em outros países, entendia a importância do conhecimento do mundo indígena e acreditava que para vulgarização da língua viva era necessário conhecer e aprender a língua de outrem. Ele elogia “o ardor com que a positiva e enérgica raça anglo-saxonica tem investigado e coligido os textos originais das raças primitivas [...] Eu tive a ambição de ser o colleccionador das lendas aborígenes do Brazil” (1876 p. 144s).

Couto de Magalhães foi o primeiro a publicá-las na língua tupi, defendendo que as lendas são verdadeiros testemunhos sobre o que pensava a humanidade sobre certos assuntos nos tempos remotos, “*Mythologia Zoológica*” (1876, p.144; referência a obra de Angelo de Gubernatis, de 1874 [1872]). Na compreensão e na perspectiva da literatura clássica (as fábulas de Esopo, numa edição recente, o quelônio - mais tartaruga do que jabuti - está na ilustração do título) e de ensino, as fábulas são “ensinamentos didáticos”, cuja máxima geral estaria resumida na crença da supremacia da inteligência sobre a força física, quando não, a máximas subordinadas. Couto apresenta um questionamento importante, que poderá ser aprofundado em estudos posteriores, por que o que distingue o povo bárbaro do civilizado, segundo ele, é justamente a crença de que a força física vale mais do que a força intelectual. Esta máxima do “povo bárbaro” se contraste com a máxima das fábulas de tradição tupi. Na concepção de Couto, como já diz o cabeçalho do livro (*Trabalho preparatorio para aproveitamento do selvagem e do solo por elle occupado no Brazil*), isso remete ao anseio de “aprimorar” a inteligência de seu grupo, e tem finalidade “altamente civilizadora”, embora divirja da moral cristã.

Quanto ao sentido simbólico (teoria solar), apresentado na análise de Ch. F. Hartt, em *Amazonian Tortoise Myths* (1875), sobre as fábulas, Couto concorda e defende que elas apresentam descrições de fenômenos meteorológicos que ocorrem com o sol e a lua e outros astros, não só na lenda que Hartt analisa, mas na maioria das fábulas, e se refere à fábula como educação primitiva. Embora Couto defenda que as lendas tupi são sul-americanas porque os animais, as árvores e os costumes os são, ele cita Hartt (1875) em uma observação

⁸ É um modelo pedagógico de ensino das línguas estrangeiras para adultos que foi desenvolvido por Heinrich Gottfried Ollendorff (1802-1865). Este método baseia-se no princípio de que as línguas estrangeiras devem ser ensinadas da mesma forma que uma criança aprende a língua materna.

sobre a equivalência da fábula “O jabuti e o veado”, aquela corrida entre um animal lento e um animal veloz, em que o animal lento ganha por truques (na Alemanha, a corrida entre o porco-espinho e o coelho, primeiramente publicado no livro dos Irmãos Grimm, 1843), encontrada na África e em Sião. Tendo ele ouvido a mesma fábula no Rio de Janeiro.

Na coleção de lendas apresentadas em *O Selvagem*, o autor traz várias fábulas de tradição tupi, entretanto apenas dez apresentam-se em episódios sequenciais em que o jabuti é o protagonista. As fábulas iniciais (1ª a 4ª) são de um narrador de Rio Negro, as fábulas 5ª e 6ª são de um narrador de Tapajós, da 7ª à 10ª o narrador é de Juruá. É importante ressaltar que os dez episódios apresentam “diferenças” linguísticas peculiares às localidades onde foram coletados. As fábulas e as máximas apresentam-se na sequência a seguir:

I – O jabuti e a anta. Máxima: “A força do direito, vale mais que o direito da força”.

II – O jabuti e a onça. Máxima: “Quando o poderoso faz partilha com o pequeno este é quase sempre prejudicado”.

III – Jabuti e o veado. Máxima: “A astúcia e a inteligência valem mais do que a força”.

IV – O jabuti encontra-se com os macacos. Máxima: Não apresenta máxima para esta fábula. Ela parece mais uma “ponte” entre a fábula anterior e a posterior.

V – O jabuti e de novo a onça. Máxima: “A inteligência unida de ousadia vence situações que parecem desesperadas”.

VI – O jabuti e outra onça. Máxima: “Quando quiseres injuriar teu inimigo, vê primeiro se estás em situação em que ele não lhe possa fazer mal”.

VII – Jabuti e a raposa. Máxima: Nesta fábula o ensinamento é o mesmo que na fábula grega: A raposa e o corvo, “ninguém deve fazer a outro aquilo que ele pede depois de lisonjear porque se expõe a ser logrado”.

VIII – O jabuti e a raposa. Máxima: “O fato de um homem fazer uma coisa, não significa que todos possam fazê-la, e que antes de empreendê-las, devemos primeiro consultar se a natureza nos dotou com as qualidades necessárias para realizá-las”.

IX – Jabuti e o homem. Máxima: “Não há situação difícil que o homem não possa tiara com sangue frio, inteligência, e aproveitando as circunstâncias”.

X – Jabuti e o gigante. Máxima: “A supremacia da força da inteligência, sobre a força física” (COUTO DE MAGALHÃES, 2013, p. 220-236 [1876, p. 144-219]).

3. CHARLES FREDERICK HARTT

Nasceu em 23 agosto de 1840, na cidade de Fredericton, New Brunswick, no Canadá e faleceu em 18 março de 1878 no Rio de Janeiro. Hartt considerado autor da primeira obra rigorosamente científica sobre a geografia do Brasil: *Geology and Physical Geography of Brazil* (1870). Foi aluno do naturalista Louis Agassiz, no Museu de Anatomia Comparada em Harvard, com quem esteve pela primeira vez no Brasil (1865) na expedição *Thayer*, realizando trabalhos sobre o litoral, do Rio de Janeiro à Bahia, recolheu ampla coleção geológica e tornou-se autoridade em história natural da América do Sul.

Hartt voltou ao Brasil em 1868 e visitou a região de Abrolhos, o Norte e o Nordeste, chefiando duas *Expedições Morgan* ao Brasil (1870/1871)⁹, com alunos da Cornell University, para estudar a geologia da região amazônica. Em um total de cinco expedições pelo território brasileiro (1865-1878), a equipe recolheu amostras da fauna e da flora, atuou como linguista, etnógrafo, desenhista e músico. Na última viagem coletou mais de 500 mil espécies, a maior parte empilhada no Museu Nacional do Rio. Preencheu mais de 300 fichas sobre o idioma tupi, arquivadas na Biblioteca Nacional do Rio. Escreveu sobre geologia, arqueologia, etnografia e linguística. Dentre as principais obras de Hartt publicadas destacam-se *Devonian Rocks in the Amazonian Valley* (1871), *The Ancient Indian Pottery of Marajó* (1871), *Contributions to the Geology and Physical Geography of the Lower Amazonas* (1874) e *Amazonian Tortoise Myths* (1875). Hartt falava português fluentemente, e conhecia a língua geral e algumas variedades regionais (FIGUEIRÔA, 1997, p. 152-154).

Na última viagem ao Brasil, em 1874, foi convidado assumir a seção de geologia no Museu Nacional, no Rio de Janeiro. Logo em seguida se tornou mentos da Comissão Geológica do Império. A Comissão era do interesse pessoal do imperador Dom Pedro II e expus os primeiros resultados na Exposição Universal, em Philadelphia/EUA, em 1876. Mas as condições políticas mudaram e o controlo do país entre conservadores e liberais colocou qualquer investimento na pesquisa no segundo ou terceiro plano (qualquer semelhança com a situação atual, em 2017, é não por acaso). A comissão foi extinta em 1877.

Hartt tenta, mas não consegue, convencer a mulher e os dois filhos a viver no Rio de Janeiro. Ela permanece por poucos meses no Rio, mas parte, em fins de 1876, grávida de gêmeos (que logo perderá). A distância da família, o fim da comissão, a

⁹ “A expedição Morgan saiu dos Estados Unidos em junho de 1870. Coronel Edwin Morgan, primeiro presidente da Companhia de Transporte de Correio Wells Fargo e diretor da American Express, doou US\$ 2 milhões para a viagem. As pesquisas geológicas no vale do Amazonas mostrariam resultados surpreendentes” (NASSIF, 2011). Meirelles (2009, p. 152) fala de “1.000 Dólares para cada viagem”. Importante não é o valor, mas o começo do envolvimento dos Norte-americanos na pesquisa científica diante da onipotência europeia.

rápida debilitação da saúde resultam em depressão e sujeição em recorrentes surtos de doenças tropicais do Rio. Em fins de 1877 é acometido de febre amarela, em consequências da qual morre em março de 1878, com 38 anos de idade (MEIRELLES, 2009, p. 154).

A literatura crítica sobre Hartt (FREITAS, 2002; TEIXEIRA, 2014) destaca mais o próprio pesquisador do que ressaltando os textos não só sobre a geologia, mas os sobre as histórias dos indígenas. Câmara Cascudo considerou Hartt um precursor do folclore brasileiro e traduzia a obra *Amazonian Tortoise Myths* com o título *Os Mitos Amazônicos da Tartaruga* (1952), mas – segundo Soneyellen Fonseca e Devair Fiorotti – “contudo, no decorrer da obra, prevalece o uso da palavra jabuti” (2016, p. 183). O livro inspirou Euclides da Cunha e Mário de Andrade (MEIRELLES, 2009, p. 186-197). Também publicou o primeiro estudo científico sobre a arqueologia marajoara na revista *The American Naturalist*, em 1872¹⁰.

4. A CONCEPÇÃO DE HARTT SOBRE OS MITOS AMAZÔNICOS DA TARTARUGA

Em seu livro *Amazonian Tortoise Myths, 1875 (Os Mitos Amazônicos da Tartaruga, 1952)*, Hartt relata que, por meio das obras de Henry Walter Bates e Elizabeth Agassiz, teve sua atenção voltada para os numerosos mitos existentes entre os indígenas do Amazonas: “Estes mitos nunca tinham sido estudados e, prevendo eu o seu grande interesse, dei-me ao trabalho de colecioná-los”. O geólogo afirma que coletar esses mitos não era uma tarefa fácil uma vez que os brancos em geral não conheciam o folclore indígena e “nem com pedidos e nem com ofertas de dinheiro” (HARTT 1952, p. 9). Ele pode persuadir um índio a narrar um mito, mas só foram narrados em Língua Geral, e percebeu que isto só poderia ser feito de forma natural e espontânea.

Hartt narra que em uma noite, subindo a remo pelo rio paraná mirim de Ituqui, perto de Santarém, seu fiel piloto, Maciel, começou a falar para os canoieiros indígenas em tupi, a fim de evitar que eles adormecessem. Ficou observando com toda a atenção e, percebeu que repetia uma história de “Kurupira”. Escrevendo em seu caderno de notas as principais passagens da história, enquanto havia descontração de bom grado ao riso dos homens, para

¹⁰ Cf. as referências a Hartt, enquanto Helena Pinto Lima deixa começar a pesquisa arqueológica no início de século 20 com “um dos precursores da arqueologia americanista, Erland Nordenskiöld (1916)” (BARRETO, LIMA, BETANCOURT, 2016, p. 21), Eduardo Góes Neves se lembra: Agassiz foi acompanhado “por um grupo de jovens estudantes, que se tornariam também figuras importantes por seus méritos. Uma delas foi William James, o filósofo, irmão do também, famoso escritor Henry James. Outro foi o geólogo canadense Charles Frederick Hartt, que acabou por se instalar no Brasil, onde criou o Serviço Geológico do Império, antes de falecer precocemente no Rio de Janeiro” (LIMA, 2016, p. 33).

animar o narrador. No dia seguinte, Hartt aproveitou a primeira oportunidade para dizer a Maciel quanto apreciara a sua história, e para pedir-lhe que a ditasse para na Língua Geral. Ele já tinha uma longa prática de ditar, e o seu primeiro mito tupi ficou logo registrado, porém, por muito tempo, pedi-lhe em vão que lhe contasse outro (HARTT, 1952, p. 10).

Hartt também se conscientiza de algo que é fundamental para qualquer etnógrafo: não fazer perguntas que insinuam as respostas, pois os índios tendem a concordar com o interrogador e, assim, pode-se não alcançar o resultado esperado para o registro, o que dificulta e, por vezes, leva o pesquisador a desistir da tarefa ou registrar o indevido.

Entre os mitos que Hartt colecionou estão o do Paitúna, o do Kurupira, o do Yurupari, o da Oiara, e de outros seres antropomorfos. Entretanto, os mais interessantes, na opinião de Hartt, são as lendas de animais, em que se relatam as proezas dos macacos, das antas, dos jabutis, dos urubus etc. O livro *Os Mitos Amazônicos da Tartaruga* apresenta uma coleção de lendas relativas ao jabuti (ou yauti, na Língua Geral), que “é uma pequena espécie de cágado muito comum no Brasil e de grande apreço como alimento” (HARTT, 1952, p. 12)¹¹. Hartt prossegue na descrição do jabuti:

É um animal de pernas curtas, vagaroso, débil e silencioso; entretanto, representa na mitologia do Amazonas o mesmo papel que a raposa na do Velho Mundo. Inofensivo e retraído, o jabuti, não obstante, aparece nos mitos da Língua Geral como vingativo, astucioso, ativo, cheio de humor e amigo da discussão (HARTT, 1952, p. 12).

A fábula, “O jabuti se vingou da anta”, conta que “uma anta encontrou um jabuti em um lugar úmido e, pisando em cima dele, enterrou-o tão profundamente na lama que só ao fim de dois anos o jabuti pôde desenterrar-se” (HARTT, 1952, p. 30). Quando, afinal, conseguiu se livrar da lama, aproveitando o tempo da chuva, seguiu o rastro da anta e a matou mordendo as virilhas. Para Hartt (1875, p. 30), a anta é o Sol, o jabuti a Lua. O Sol nascente extingue a Lua cheia e a enterra; mas, depois de algum tempo, aparece a Lua nova e começa a perseguir o Sol. O fato de a perseguição reproduzir-se diariamente, ficando o rasto cada vez mais patente, sugere a ideia de que o perseguidor deve ser o Sol. Hartt cita Couto de Magalhães, com quem trocou informações sobre mitos amazônicos. Couto de Magalhães apresentou outra interpretação desta fábula, associando o jabuti ao Sol e a anta a Vênus (MAGALHÃES, 2013, p. 203-204; cf. LIMA, 2004, p. 64-77).

¹¹ Luís da Câmara Cascudo anota no seu *Dicionário* no verbete “Jabuti”: “Tartaruga terrestre, o jabuti é o herói invencível das *estórias* indígenas no Brasil [...] Hartt informava em 1875 que **o jabuti, como lhe chamam os portugueses**, ou *yauti*, como o denominam na língua tupi, é uma pequena espécie de cágado” (2001 [1954]; negrito por nós).

Couto de Magalhães refere-se ao Hartt: “Apoiado na teoria chamada solar, ele interpreta alguns destes mitos, mostrando que eles são teorias astronômicas dos antigos selvagens americanos, onde o jabuti representa sol, e o homem de lua” (MAGALHÃES, 2013, p. 203). O afã de Hartt em interpretar os mitos indígenas de acordo com a ‘teoria solar’ pode ter levado a interpretações estandardizadas, sempre no esquema sol-lua. Não se percebe nos escritos de Hartt, alguma tentativa de obter uma interpretação para os mitos formulada pelos próprios índios.

Na fábula, “Como um jabuti matou duas onças”, estava um macaco em uma árvore de Inajá a comer o fruto, quando o jabuti veio por baixo, e, vendo o macaco, pediu uma fruta, mas o macaco não atendeu a esse pedido. E resolveu levar o jabuti até a árvore, colocando-o próximo dos frutos. Depois saiu, deixando o jabuti e dizendo que voltaria. O jabuti comeu até ficar satisfeito, e esperou o macaco, que não voltou. Ele desejou descer, mas foi incapaz, e assim ele ficou olhando para baixo, com medo de se deixar cair, para que não fosse morto. Pouco a pouco, uma onça apareceu e, olhando para a árvore, viu o jabuti e pediu uma fruta. O quelônio atirou-a para felina, que, tendo comido, pediu outra e ainda convidou-o a descer da árvore. O jabuti respondeu que tinha medo de ser morto. A onça planejava comer o jabuti e encorajava-o a descer da árvore. O jabuti saltou para baixo, mas a onça perdeu o seu objetivo, e o quelônio, batendo-lhe na cabeça, matou a felina. O jabuti, não ferido, foi para seu buraco. Um mês depois saiu em uma caminhada, ao olhar para os restos da onça, e encontrar o esqueleto, levou um dos ossos, dos quais fez uma espécie de *gaita*. Agora aconteceu que outra onça, passando, ouviu o som, e parou decidida a investigar o assunto, seguiu o jabuti, que logo chegou à boca do buraco. A onça, ao ouvir o som, virou-se para o buraco e disse que iria comê-lo pouco a pouco. Permaneceu olhando para o jabuti, mas este escapou por outro buraco, enganando a onça. Um macaco numa árvore, vendo o último à espera, chamou-o e perguntou-lhe o que estava a fazer. A onça respondeu que estava esperando o jabuti sair para comê-lo. O macaco zombou da onça, afirmando ser ela estúpida e que a sua possível presa tinha fugido e não apareceria até chover. A onça resolveu passear na floresta, pois tinha sido enganada pelo jabuti. Segundo Hartt, nesse mito, o Jabuti ainda é o sol, que conquista e mata a lua onça. A tomada de um dos ossos do último, por um píforo, naturalmente, sugere-se ao índio, que está acostumado a fazer apitos dos ossos de seus inimigos. Outra onça, ou outra lua, inicia uma perseguição ao Jabuti, que, entrando em sua toca por um buraco, escapa por outro, como o sol, descendo para a terra no oeste, trata-se do oriente.

Hartt (1952, p. 33) relata o mito como “A tartaruga mata o mukura induzindo-o a enterrar-se”. A narrativa diz que o jabuti fez uma aposta com um Mukura, ou da Amazônia

gambá, para ver o que poderia ficar enterrado mais tempo. O jabuti foi enterrado pela primeira vez pelo Mukura, e saiu em boa ordem. Em seguida, enterrou o Mukura sob uma pilha de folhas secas, e deixou-o. Poucos dias depois, quando ele veio para olhar a ele, só encontrou um enxame de moscas. Aqui a tartaruga solar, que se enterra diariamente, sem danos, induz o Mukura noturno a seguir seu exemplo, resultando na extinção deste último (HARTT, 1952, p.34). É uma típica vingança, não há dúvidas, do jabuti em relação aos outros animais, que Hartt diz ser uma luta dos astros, onde o sol vence as batalhas contra a lua, em atos vingativos.

5. GIANCARLO STEFANI

Graduado em Teologia pelo Instituto Teológico San Zeno, na Verona/Itália (1966), resolveu fazer o mestrado em Letras na Universidade Federal do Amazonas (1998). Atualmente é Professor Assistente da Universidade Federal do Amazonas. Stefani tem experiência na área de Educação, com ênfase em Ensino-Aprendizagem. Temáticas relacionadas ao Folclore, Etnolinguística, Escola bilíngue fazem parte de seu campo de pesquisa acadêmica. As obras *Yautí na Canoa do Tempo: um Estudo de Fábulas do Jabuti na Tradição Tupi* (2008) e *Educação e Diálogo Interétnico: ensaiando com o Yauti* (2009), deram ao autor visibilidade no cenário acadêmico.

6. A CONCEPÇÃO DE STEFANI SOBRE O YAUTÍ

O livro, *Yautí na Canoa do Tempo: um Estudo de Fábulas do Jabuti na Tradição Tupi* oferece uma amostra das fábulas dos povos indígenas colecionadas por Ch. F. Hartt e Coito de Magalhães. Stefani apresenta uma análise de fábulas do jabuti, com um embasamento teórico da psicologia genética, linguística, semiótica e das neurociências, mantendo a língua indígena original de registro (nheengatu) como referente linguístico, como encontrou no livro *O Selvagem*. Ele organiza o supracitado livro em seis capítulos, incluindo um anexo, intitulado “Corpus Fabular” (STEFANI, 1998, p. 135-165), em que constam as fábulas da tradição tupi. São doze fábulas, dentre elas, nove apresentam o “Yautí” (Jabuti), como figura central.

No primeiro capítulo do livro “A escolha do paradigma hermenêutico” (1998, p. 21), a leitura de Stefani apresenta o jabuti como o “caçador-coletor”, seguindo o “paradigma hermenêutico” (1998, p. 21) e a análise propopeana, que é astucioso e esperto e adversário de outros animais. Envolve-se em confrontos, com a anta (Yautí Tapiira Kaaiwara), com onça

(Yautí Yawareté), com os macacos (Yautí Uyusvantí Makakaitá Irumu), com a mucura (Yautí Mikura), dentre outros, e sempre vence as “batalhas”. Quando é pisoteado pela anta embaixo de um taperebazeiro, ao recolher sua comida, chegando o inverno imprime uma perseguição à intrusa até vingar-se do acidente, com um forte ataque aos escrotos do tapir. Com a onça não foi diferente, o jabuti, ao convidar seus parentes para ceiar a anta, surge inesperadamente a onça e oferece-lhe ajuda para cortar o tapir. Depois do serviço feito a onça tapeia o jabuti e foge com a caça. Posteriormente, o jabuti e onça se encontram, e acontece a vingança; com um pulo de cima de uma árvore o jabuti atinge o focinho da onça e a grande caçadora e temerosa felina, morreu subitamente.

Outro encontro nem tanto amistoso foi do jabuti com os macacos. O quelônio ao avistar os primatas andando pela árvore resolve pedir frutas. O macaco desafia-o a subir a árvore, ação atípica ao quelônio. Então, acontece o imprevisto: o macaco puxa o jabuti para cima da árvore e deixa-o neste lugar nada agradável por dois dias, até seu reencontro com a carnívora onça, episódio relatado supra. Interessante ainda é a fábula do jabuti e a mucura. Stefani (2000) recolhe dois episódios (Yautí Mikura I) e (Yautí Mikura II). Na primeira narrativa, ao entrar no buraco, o jabuti mui alegremente tocava sua flauta. A mucura resolve aproximar-se da toca e convida o jabuti para um combate, que tinha por objetivo testar a valentia de ambos. Teriam que ficar por um período dentro de um buraco. O jabuti ficou por três anos e suportou até a chegada de sua fruta predileta está pronta para ser saboreada. Troca-se de “proprietário do buraco”, mucura, então, ficará por quatro anos enterrada. O jabuti saiu floresta adentro. Um ano depois resolvi voltar ao buraco. A mucura, pergunta logo se os ananás estão ficando amarelos. A resposta é negativa. O jabuti trapaceia o mamífero, de hábitos noturnos! E retorno a toca três anos depois e encontra moscas alimentando-se da mucura. O yautí puxa a mikura para fora do buraco e faz zombaria, dizendo-lhes que não és macho para vencer o combate.

No segundo episódio em que acontece a princípio o inesperado. Mikura engana yautí! Com um discurso manobrista rouba a flauta do quelônio. Ele correu atrás, mas não houve jeito. Seu instrumento de diversão foi larapiado. Todavia a estória continua, e o jabuti vai dar-lhe o troco merecido. Andando pelo mato, atravessa um rio e encontra uma árvore produtora de mel. Extrai o mel, melou o ânus e foi para o caminho da mucura; uma armadilha perfeita para vingar-se da larapia. Sem resistir à tentação de se alimentar de um delicioso mel, a mucura lambe o ânus do jabuti. Pronto! Vingança realizada! Jabuti prende a língua da mucura e exige sua flauta de volta. Sem condições de resistir à dor, o instrumento é devolvido ao seu dono. Yautí é mais macho que a Mikura!

Partindo de uma análise que se fixa no imaginário, Giancarlo Stefani percorre caminhos que vão de teóricos da literatura até os da neurociência. Ele pressupõe a origem do real e verdadeiro significado do jabuti nas fábulas colecionadas por Hartt e Couto de Magalhães. Desta forma, Stefani aceita a “veracidade” das fábulas, mas sem se deter sobre especulações astronômicas e astrológicas. A análise confirma os pressupostos teóricos, mesmo com a inicial alerta não “cair no círculo vicioso que consiste em ler os textos o que já se sabe” (1998, p. 22):

O jabuti mostra um “tipo” que sabe o que quer: planeja e executa, conhece os recursos de seu habitat, sabe distribuir no tempo as atividades de subsistência, sabe organizar sua vida individual e em grupo segundo valores superiores (Guajupíá), tem os seus mecanismos de transmissão da cultura e é bem humorado, criativo e comunicativo (STEFANI, 1998, p. 120).

Sabe-se que o jabuti, tem papel fundamental nas histórias indígenas da América do Sul, no qual ele é apresentado como um ser dotado da astúcia aliada à paciência, a criatividade, a conquista, a vitória. Mas, pelos relatos historiográficos, os europeus dizimaram tribos inteiras de indígenas. Como explicar tais derrotas, indaga Stefani (2008, p. 122)? Ele assegura que as fábulas do jabuti são espelhos de uma sociedade “dominada pela imagem do herói”, reflexo de uma organização social hierarquizada, onde o primeiro lugar é, sem dúvida, o espaço do guerreiro, com experiência e valentia. Porém um herói que age como “artista do prazer”, amadurece para ocupar a “função de xamã”, na cultura e história da comunidade tupinambá (STEFANI, 1998, p. 102).

Então, Stefani (2008) teria uma interpretação das fábulas do Yuatí diferente das de Couto e Hartt? Em quais aspectos? Porque o texto de Stefani menciona estes autores e algumas de suas interpretações para as fábulas, mas fica perceptível sua tendência em mencionar a cultura tupinambá, num ato de comparação do jabuti com índio, como por exemplo, na batalha com a onça, tendo em visto que um matador da felina é um “matador de inimigo de guerra”, com altos padrões de personalidade requeridos entre os tupinambás (STEFANI, 1998, p. 88).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A investigação da literatura etno-histórica como fonte de saberes indígenas pode apresentar algumas dificuldades, pois, às vezes, não permite determinar se as informações mencionadas vieram originalmente dos informantes, ou se foram interpretações pessoais dos

etnólogos, influenciadas pelas correntes interpretativas de seu tempo. Dessa forma, procurou-se ao longo do artigo mostrar a variedade das interpretações voltadas para o jabuti, na ótica de Hartt (1875), o “autor” das *estórias* seria o piloto Maciel; Couto de Magalhães (1886), vários “informantes”, e Stefani (1998) que retoma as fábulas dos colecionadores anteriores. É possível verificar que na escrita etnográfica de Couto de Magalhães um esforço em situar o selvagem no tempo. Fiel à perspectiva evolucionista, ele afirma que o selvagem ainda se encontra na idade da pedra e suas necessidades coincidem com esse estágio de evolução. Interessa destacar o fato de Couto de Magalhães “[...] operar com uma linguagem que remete à naturalização do tempo Sua indagação deixa de se dirigir apenas ao passado específico das sociedades indígenas” (TURIN, 2012, p. 783).

No livro de Hartt, *Amazonian Tortoise Myths*, observa-se que ele era profundamente influenciado pelas interpretações de Angelo de Gubernatis (escritor, linguista e orientalista italiano) para os mitos do Velho Mundo, e que as comparações dos mitos brasileiros com os de outros povos ao redor do mundo eram frequentes. Para ele não faltam provas da existência de mitos celestes entre os antigos índios brasileiros. Stefani (1998), por sua vez, faz uma análise de fábulas do jabuti, interpretando suas ações do quelônio com a terminologia das teorias contemporâneas. As interpretações permitem uma observação que, indica para um ponto que contraria a caracterização de um “caçador-coletor”. Mas o quelônio não seria um típico vingativo, conforme Hartt (1875) e Magalhães (1876). Pelo que se verifica nas fábulas, cada animal simboliza um aspecto humano, seria, então, na interpretação de Stefani (1998) o yautí a personificação do indígena?

Mas o próprio autor sugere que se estude de forma mais aprofundada e sistematizada a tradição oral dos povos indígenas brasileiros, pois “certamente traria novidades a várias áreas do saber” (STEFANI, 1998, p. 33) e possivelmente outras possibilidades de interpretações das fábulas apresentadas e discutidas neste artigo. Trata-se de uma alegoria sobre a experiência de mais de dez gerações dos indígenas com os brancos? A escolha da tartaruga/do jabuti (preferida comida dos portugueses) pode ser tomada pelas características do quelônio (fraco, vulnerável, mas com casca dura)? Enquanto o macaco e o tigre, a anta/o capivara/o jurupari representam o branco que “pisa o jabuti, coitado!”? Para voltar a nossa indagação inicial, por que só 375 anos depois da chegada dos primeiros europeus, conquistadores, colonizadores e viajantes naturalistas, as fábulas são coletadas? Não preciso de Walter Benjamin para falar da dialética entre os vencedores e os vencidos, um estudioso do século XIX se dá conta:

E verdade que Claudio d’Abbeville e outros autores, narrando **os sacrifícios que os vencedores faziam dos vencidos**, falam em seus cantos, sem comtudo demoraram-

se a tratar d'elles, o que nos faz supor que **não mereciam a atenção dos que os ouviam**. Os viajantes modernos, Bates, Hartt, Agassiz, Orton, Moutinho, F.Penna, Barbosa Rodrigues, **não falam também da poesia** entre os selvagens. Ella, entretanto, devia existir, não só porque é, talvez, a manifestação primeira da palavra humanidade, como porque na língua d'essa raça encontramos o verbo cantar *nêen-gari*, derivado do *nêen* falar. No entanto, não podemos crer que si aquelles escriptores e viajantes tivessem encontrado **a poesia como uma manifestação do pensamento ou do sentimento do selvagem** habitante do nosso sertão, a houvessem despresado” (VERÍSSIMO, 1889, p. 141; negrito por nós).

Giancarlo Stefani propõe o jabuti como representante do indígena (o vencido) e não uma “metáfora mitológica” do sol ou de um plante – não é mais provável e mais lógica, depois de toda colonização? E, pode ser, uma interpretação própria dos indígenas e não uma interpretação do colecionador branco (o vencedor) no horizonte de expectativa da historiografia ocidental?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena Pinto; BETANCOURT, Carla Jaimes (Orgs.) **Cerâmicas Arqueológicas da Amazônia. Rumos a uma Nova Síntese**. Belém: IPHAN/Museu Paraense Emílio Goeldi 2016.

BRINGMANN, Sandor Fernando. **“História Oral e História Indígena: Relevância social e problemática das pesquisas nas Terras Indígenas brasileiras”**. In: *Revista Latino-Americana de História* (Porto Alegre), Vol. 1, nº. 4 – Dezembro de 2012. <http://projeto.unisinos.br/rla/index.php/rla/article/viewFile/117/98>, acesso 05 de dez. 2017.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Global 2001 (10ª ed.).

FONSECA, Sonyellen Fereira/FIOROTTI, Devair Antonio. **“No Rastro do Carumbé: Histórias do Jabuti no Brasil”**. In: Nascimento, Luciana Marino do/Simões, Maria do Socorro Galvão (Orgs.). *Traços e Laços da Amazônia*. Rio de Janeiro: Letra Capital 2016, pp. 182-200.

HARTT, Charles Frederick. **Os Mitos Amazônicos da Tartaruga**. Tradução e notas de Luis da Câmara Cascudo. Recife: Arquivo Público Estadual, 1952.

_____. **Amazonian Tortoise Myths**. Rio de Janeiro: Willian Scully Publisher, 1875.

HENRIQUE, Márcio Couto. **Um Toque de Voyeurismo: O Diário Íntimo de Couto de Magalhães (1880-1887)**. Belém: Faculdade de História 2008 (Tese de Doutorado).

_____. **“Um Toque de Voyeurismo”**. In: *Physis: Revista de Saúde Coletiva* (Rio de Janeiro), Vol. 15, No.2, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312005000200006. Acesso em: 18 de nov. de 2017

FIGUEIRÔA, Sílvia F.M. **As Ciências Geológicas no Brasil: uma História Social e Institucional, 1875-1934**. São Paulo: Hucitec, 1997.

FREITAS, Marcus Vinícius de. **Charles Frederik Hartt, um Naturalista no Império de Dom Pedro II**. Belo Horizonte: EDUFMG 2002.

GENETTE, Gérard. **Paratextos Editoriais**. Trad. Álvaro Faleiros. Cotia/SP: Ateliê 2009, 1987.

GUBERNATIS, Angelo de. **Zoological mythology; or, The Legends of Animals**. Detroit/EUA, Singing Tree Press, 1872.

LIMA, Flavia Pedroza. **Observações e descrições astronômicas de indígenas brasileiros. A visão dos missionários, colonizadores, viajantes e naturalistas**. 2004. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades e Escritas nas Literaturas Africanas**. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. **O Selvagem**. Rio de Janeiro. Typ. da Reforma, 1876 (Google Book Search - <http://books.google.com/>, Institute of Geographical Exploration, Harvard University/EUA, presented by A. Hamilton Rice. Acesso em: 28 de nov. 2017).

MAGALHÃES, Couto de. **O Selvagem**. Bibliotheca Pedagógica Brasileira. Serie V. In: Coleção Brasileira, vol. LII. 3 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

_____. **O Selvagem**. Salvador: Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro – CDPB 2013. Disponível em: <<http://www.cdpb.org.br/selvagem.pdf>>. Acesso em: 19 de nov. 2017).

MEIRELLES FILHO, João. São Paulo: **Metavídeo SP Produção e Comunicação Ltda** (Metalivros) 2009.

MORAIS, Maria Lúcia Sabaa Srur. “**A Cobertura Jornalística sobre a Arqueologia da Amazônia**”. In: BELTRÃO, Jimena Felipe (Org.). *Pesquisa em Comunicação de Ciência na Amazônia Oriental Brasileira: a Experiência Recente no Museu Paraense Emílio Goeldi*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi 2013, p. 163-220).

MORGAN, Arlene N./WOODS, Keith/PIFER, Alice E. (Orgs.). **The Authentic Voice. The Best Reporting on Race and Ethnicity**. New York/EUA: Columbian University Press 2006.

MORRIS, Charles R. **Os Magnatas. Como Andrew Carnegie, John D.Rockefeller, Jay Gould e J. P. Morgan inventaram a Supereconomia Americana**. Porto Alegre: L&PM Pocket 2013 [2005].

NASSIF, Louis. “**Os Americanos que fizeram a Geologia Brasileira**”. Disponível em: <<https://jornalgggn.com.br/blog/luisnassif/os-americanos-que-fizeram-a-geologia-brasileira>>. Acesso 17 de nov. 2017.

NEVES, Eduardo Góes. “**Não existe Neolítico ao Sul do Equador: as Primeiras Cerâmicas Amazônicas e sua Falta de Relação com a Agricultura**”. In: BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena Pinto; BETANCOURT, Carla Jaimes (Orgs.). *Cerâmicas Arqueológicas da Amazônia. Ruma a uma Nova Síntese*. Belém: IPHAN/Museu Paraense Emílio Goeldi 2016, p. 32-39.

ONG, Walter J. **Oralidade e Cultura Escrita: a Tecnologização da Palavra**. Campinas: Papyrus, 1998 [1982/2002].

ROMERO, Sílvio. **Ethnologia Selvagem. Estudo sobre a Memória. Região e Raça Selvagens do Brasil do Dr.Couto de Magalhães**. Recife: Typ. da Província 1875.

ROSA, Helena Alpini. **A trajetória histórica da escola na comunidade guarani de Massiambu, Palhoça/SC – um campo de possibilidades**. Florianópolis: PPGH/UFSC, 2009 (Dissertação de Mestrado em História).

SANTA-ANNA NERY, Frederico de. **Folclore Brasileiro**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massanga, 1992 [*Folk-Lore Brésilien* 1889].

SOUZA, Lynn Mario T.Menezes de. “**Uma outra história, a escrita indígena no Brasil**”. Disponível:<https://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/uma-outra-historia,-a-escrita-indigena-no-brasil>>> Acesso em: 09 de nov. 2017

SOUZA, Tania C. Clemente de. “**Línguas Indígenas: Memória, Arquivo e Oralidade**”. In: *Policromias* (Rio de Janeiro), V. 1, No. 2, 2016, p. 36-55.

STEFANI, Giancarlo. **Yauti na Canoa do Tempo. Um Estudo de Fábulas do Jabuti na Tradição Tupi**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1998.

TEIXEIRA, Karoline Viana. **Charles Frederick Hartt: romântico por Formação e Realista por Profissão**. In: *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* (Rio de Janeiro), Vol. 21, No. 2, April/Junho 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702014000200776>. Acesso em: 17 de nov. 2017

THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado: História Oral**. Tradução Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra 1992 [1978/1988].

TURIN, Rodrigo. “**O ‘Selvagem’ entre Dois Tempos: a Escrita etnográfica de Couto de Magalhães**”. In: *Varia História* (Belo Horizonte) Vol. 28, no. 48, jul/dez 2012, p. 781-803. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/vh/v28n48/14.pdf>. Acesso 05 de dez. 2017

VERÍSSIMO, José. **Estudos Brasileiros (1877-1885)**. Pará [Belém]: Tavares Cardoso & Ca.1889.

YOUNG, Robert J.C. **Desejo Colonial. Hibridismo em Teoria, Cultura e Raça**. Trad. Sérgio Medeiros. São Paulo: Perspectiva 2005 [1995] (Estudos 216).

ENSAIOS ETNOFOTOGRAFICOS

ENVOLTOS NOS SABERES TRADICIONAIS: COMUNIDADE QUILOMBOLA E O COTIDIANO PARTICULAR

Emanuele Nazaré da Silva¹
Daniel dos Santos Fernandes²

Intrínsecamente ligado aos seus cotidianos e trajetória histórica e cultural, os saberes tradicionais são tidos como ferramenta importante e necessária para a perpetuação de laços de identidade e relação de pertencimento entre muitos Povos e Comunidades tradicionais. Entende-se como saberes tradicionais, o uso e manejo de recursos naturais dos ecossistemas que os cerca, Silva (2010, p.7) inclusive ressalta que a ação antrópica na Amazônia, influenciou na manutenção e melhoramento da biodiversidade nestes ecossistemas. Faz-se necessário também salientar a heterogeneidade dessas populações, haja vista que todas elas possuem suas especificidades e isso também está ligada a maneira como lidam com os saberes tradicionais.

No município paraense de Inhangapi, há 91 km de Belém, está localizada a comunidade Quilombola Itaboca, Cacoal e Quatro bocas. Após a doação das terras feitas pela portuguesa de nome Ana Maria, até então a proprietária do sítio “menino Jesus”; surgiu o Quilombo Itaboca, Cacoal e Quatro bocas. Carregando no seu cotidiano modos específicos de construir o sentimento de pertencimento e identidade quilombola. Na execução de tarefas “simples”, uma gama de conhecimentos, histórias, resistências e afirmações, são repassadas de geração em geração. A produção da farinha de mandioca é uma delas.

Desde o processo da colheita da mandioca até finalmente a produção da farinha, é comum uma parte ou a família completa se envolver. Este ensaio procurou enfatizar a “torra” da farinha e a participação ou acompanhamentos de membros de uma mesma família, onde

(...) Todos os membros da família envolvem-se nas diferentes tarefas que garantem a produção comercializada ou não. A participação de crianças resulta em práticas que regulam a socialização das novas gerações e a aprendizagem dos processos produtivos. O trabalho em grupo é uma forma de racionalizar suas forças produtivas e maximizar os resultados e os limites impostos pela natureza a uma economia agroextrativista. Apesar do uso de diferentes técnicas aplicáveis de forma especial nas várias atividades desenvolvidas pelo grupo, a base de seu modo de produção reside nas técnicas de organização de trabalho. (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p.162)

¹ Mestranda no Programa de pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia pela Universidade Federal do Pará – Campus Bragança; Graduada no curso de Licenciatura em História pela Faculdade Integrada Brasil Amazônia-FIBRA (2014). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia social, trabalhando com comunidades tradicionais, especificamente, quilombolas. Na área de História, tem experiência no desenvolvimento de projetos referentes à História e educação patrimonial. E-mail: emanuelesilv@gmail.com

² Doutor em Ciências Sociais – Antropologia. Professor do Programa de pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia, da Universidade Federal do Pará (Campus Bragança). E-mail: dasafer@msn.com

A sequência narrativa imagética deste ensaio adveio de uma pesquisa de campo realizada no dia 18 de março de 2017, onde os registros fotográficos foram feitos numa parte da comunidade, conhecida como Itaboca. A casa de farinha, também chamada de “retiro” está localizada próxima à casa da senhora Antônia Gusmão.

REFERÊNCIAS

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; CASTRO, Edna Maria dos Santos de. **Negros dos Trombetas: Guardiões de Matas e Rios**. Belém, 2 ed. Cejup/UFPA-NAEA, 1998.

SILVA, José Bittencourt Da. **Elementos para a construção do sentido e o significado do conceito de população tradicional e sua importância para o século XXI**. PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP, v. 1, p. 83-92, 2010.

Emanuele Nazaré da Silva



Emanuele Nazaré da Silva



Emanuele Nazaré da Silva



Emanuele Nazaré da Silva



Emanuele Nazaré da Silva



Emanuele Nazaré da Silva



Emanuele Nazaré da Silva



Emanuele Nazaré da Silva



Emanuele Nazaré da Silva



OS SABERES, A TECNOLOGIA E SOCIABILIDADE NO PROCESSO DE FABRICAÇÃO DE FARINHA DE MANDIOCA NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA RITA DE BARREIRA NO MUNICÍPIO DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ – PA.

José Ataíde dos Santos¹

(...) o documento é qualquer elemento gráfico, iconográfico, plástico ou fônico pelo qual o homem se expressa. É o livro, o artigo de revista ou jornal, o relatório, o processo, o dossiê, a correspondência, a legislação, a estampa, a tela, a escultura, a fotografia, o filme, o disco, a fita magnética, o objeto utilitário, etc. (...) enfim, tudo que seja produzido por razões funcionais, jurídicas, científicas, culturais ou artísticas pela atividade humana (BELLOTTO, 1984).

É notório que o fazer antropológico é algo que se constrói com a observação participativa e posteriormente com a descrição de tal ato. Nesta perspectiva, a pesquisa em questão tem como meta fazer uma investigação, por meio de registros fotográficos, a respeito da produção de farinha de mandioca realizada na Comunidade Quilombola de Santa Rita de Barreira, na qual teve como intuito observar as possíveis transformações advindas pelo processo tecnológico na comunidade referentes ao processo de manufatura da farinha e a sociabilidade que esse processo gera.

Santa Rita de Barreira é uma comunidade quilombola localizada no município de São Miguel do Guamá, pertencente à região nordeste paraense. Município cortado pela BR – 010, ficando às margens do Rio Guamá. O acesso à comunidade dá-se pela PA – 251. A extensão do território quilombola de 371, 3032 ha, com título expedido em 22 de Setembro de 2.002 pelo Instituto de terras do Pará – ITERPA. O território da comunidade fica às margens do rio Guamá. Os moradores exercem atividade de pesca para subsistência, assim como a produção de farinha de mandioca. A comunidade tem aproximadamente 75 famílias, segundo dados do ACS (agente comunitário de Saúde).

Em 15 de Outubro de 2001 mediante a “Declaração de Autoreconhecimento” quilombola, foi dado o início da identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação do território. O título definitivo/coletivo das terras foi expedido em 22 de Setembro de 2002 pelo Instituto de terras do Pará – ITERPA.

Santa Rita de Barreira foi identificada como quilombola por meio do Projeto “Mapeamento das comunidades negras rurais no Pará: ocupação do território e usos dos recursos, descendência e modo de vida”. Este mapeamento foi realizado entre os anos de 1998 e 2000.

¹ Mestrando do Programa de Pós Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia. UFPA/Bragança. E-mail: tccataide@gmail.com

A dinâmica social na Comunidade Quilombola de Santa Rita de Barreira, além de ser repleta de saberes culturais adquiridos pelo modo de ser e viver, pelas relações que se estabelecem entre as pessoas e com o meio ambiente, fundamenta-se, também, na relação com o trabalho, esta como prática importante para a sobrevivência e manutenção da economia local, tornando-se um instrumento essencial de sociabilidade.

A produção da farinha de mandioca na Comunidade Santa Rita de Barreira ainda ocorre de forma semiartesanal. A duas primeiras fazes da fabricação da farinha, que é a colheita das raízes na roça e a raspagem dessas raízes na casa de farinha, ainda acontecem de forma manual. A terceira fase que consiste na trituração das raízes é feito no “caititu”, um triturador elétrico, o qual transforma as raízes em uma massa homogênea. Essa massa é levada à prensa para ser espremida, separando-a do tucupi². Depois de espremida, ela é peneirada até ficar no ponto de ser “jogada” ao forno.

A introdução dos meios tecnológicos – forno e catitu elétricos - na casa de farinha da referida comunidade estudada, a partir da implantação da energia elétrica, no ano de 2007, fez com que aumentasse a produção de farinha, uma vez que antes ela era somente destinada à subsistência e, raramente, o que excedia era o que eles levavam para o mercado na cidade. O objetivo da fabricação de farinha, no início, não era a venda do produto e sim a alimentação das famílias. Se antes, na produção totalmente manual, cada morador produzia 2 sacos de farinha, o que corresponde a 120 kg, hoje, alguns moradores que fazem 20 sacos por semana, o que equivale a 1200 kg de farinha.

A casa de farinha da Comunidade é de uso coletivo. Pertence à associação de moradores.

Falar da produção da farinha nessa comunidade quilombola é importante, uma vez que tal atividade constitui tanto como produtora de um dos produtos fundamentais à alimentação das famílias, quanto um elemento fundamental na economia dos agricultores.

O trabalho desenvolvido na casa de farinha é feito por meio de mutirão. Nesse sentido, é perceptível a relevância de analisar-se a complexidade que há em torno da produção da farinha de mandioca, em especial nos laços que se firmam nesse ambiente. A produção de farinha não representa apenas um ciclo econômico da comunidade, já que é a principal fonte de renda dos comunitários. Mas, é, também, uma prática cultural valorizada e transmitida de pai para filho.

² “Um líquido de cor amarela, coproduto da mandioca, apresenta altos índices de ácido cianídrico (HCN) em sua composição”. Fonte: Embrapa Amazônia Oriental.

Portanto, cabe desvendar tanto os valores concretos – econômicos e alimentícios – quanto os simbólicos presentes na casa de farinha, pois esse é um espaço de “ajuntamento” onde, joram expressivas maneiras de trocas de experiências e repasse de valores. Nesse contexto, forma-se uma

(...)complexa teia e trama que envolve esses conhecimentos na experiência de uma cultura, de sua partilha recíproca e de seu aprendizado, e está contida nas diversas formas dos seres humanos ocuparem o planeta, sociabilizarem e criarem modos de vida (SILVA, 2010, p.20).

A partilha de conhecimentos de saberes é um dos benefícios da sociabilidade colhida nesse ambiente. A casa de farinha não é somente um local de trabalho, é, contudo, um local de encontro que reúne a família com parentes. Nas palavras do senhor Josué Braga³:

O trabalho aqui na casa de farinha é bom porque um ajuda o outro. Um dia eles me ajudam fazer a farinha, ou capinar a roça, ou plantar, ou arrancar mandioca, outro dia sou eu que ajudo eles. Todo mundo vem pra cá: criança, adulto, homem mulher, pra ajudar. Contamos casos como era a comunidade, como se fazia farinha antes puxando no rodo. A gente trabalha, e quando chega a hora da merenda, todo mundo merenda. Tem o almoço também.

Assim, como afirma Heredia (1979) essas redes de reciprocidade são fortalecidas e edificadas por meio das relações de convivência. Todos aqueles que estão presentes, mesmo não estando fazendo parte do trabalho interagem a partir das conversas nesse ambiente de trabalho, através das quais é transmitido conhecimento e sociabilização de ideias e problemas relacionados ao grupo.

REFERÊNCIAS

BELLOTTO, H. **As fronteiras da documentação**. Cadernos FUNDAP. São Paulo, v. 4, n. 8, p. 12-16, abr. 1984.

HEREDIA, Beatriz Maria Aláisa de. **Morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1979.

SILVA, Cirlene do Socorro Silva da. **Casas de farinha: espaço de (con)vivência, saberes e práticas educativas**. 2011. 172 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade do Estado do Pará, Belém, 2011.

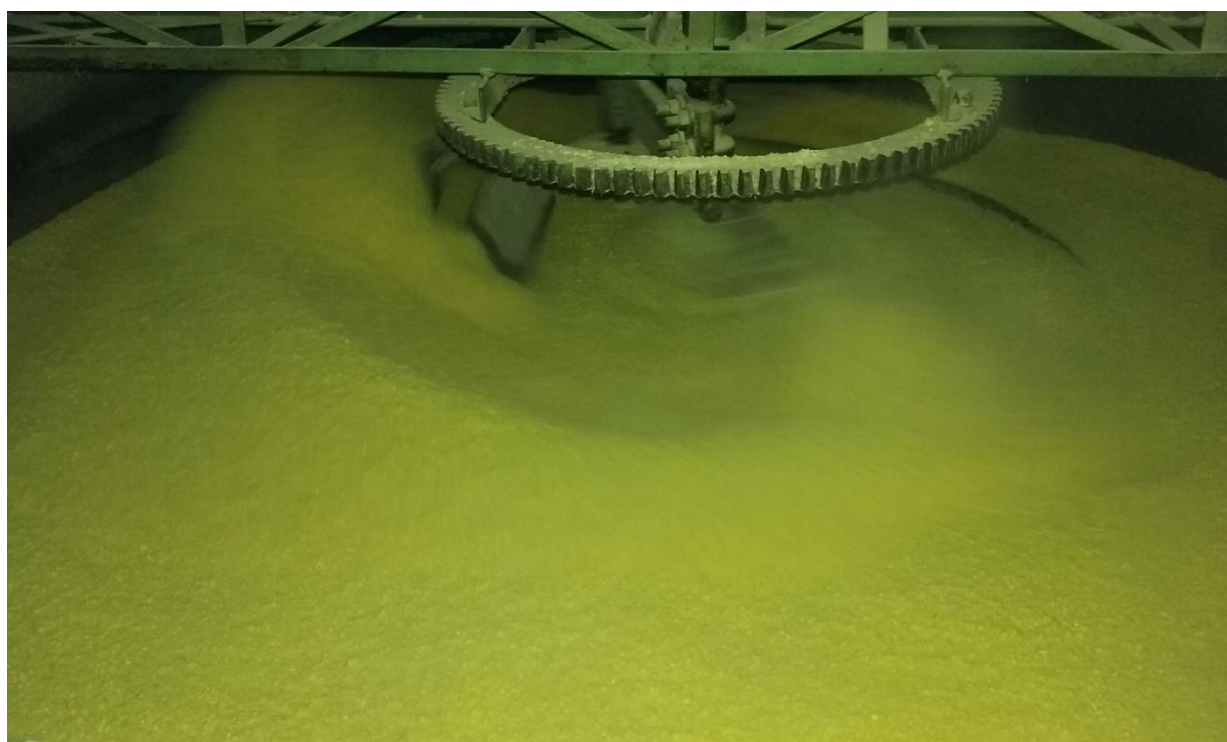
³ Morador da comunidade estudada.













VÍDEOS ETNOGRÁFICOS



MARIERRÊ 2016

MARIERRÊ 2016

SINOPSE

Vídeo produzido pela própria comunidade da Vila do Carapajó, município de Cametá-PA. Marierrê é uma manifestação artístico-cultural afro-brasileira onde anualmente nos dias 25 e 26 de dezembro são coroados rei e rainha. Sabe-se que o “Natal dos Pretos”, como era chamada a celebração, tradicionalmente acontece desde o período em que a região era um grande engenho sustentado por negros escravizados. Na oralidade de moradores mais antigos há registros de a festividade ocorrer desde o dia 24 de dezembro, e que desde sempre são compartilhados comida, bebida e muito samba de cacete. Entre a religiosidade e devoção a Nossa Senhora do Rosário e o batuque e dançar de uma melodia chorosa, alegre e ritmada há o registro etnográfico em vídeo da devoção católica de um povo que conhece um deus que sabe dançar. A coroa da rainha simbolicamente é a Nossa Senhora do Rosário e a “original” está guardada juntamente com todos os registros desde 1945 na casa da guardiã da festividade. No primeiro dia a festividade à Nossa Senhora do Rosário e Marierrê se inicia com ladainhas em latim e procissões batucadas nas ruas e casas dos reis e rainhas, no segundo dia, em uma missa matinal rei e rainha são simbolicamente coroados e a festividade continua nas casas das famílias dos coroados com almoço, desimbirra (tradicional bebida a base de gengibre ou jenipapo, etc) e o batuque do samba de cacete, com uma dança graciosa e envolvente. Toda a comunidade da Vila do Carapajó está envolvida com a festa que promete não se acabar, pois há agendamentos de coroação de rei e rainha para até 2025! “O Rei com a Rainha mandou convidar: Vamo pro Rosário levar Mãe de Deus!”

SYNOPSIS

This video has edited by people from Carapajo's Ville, Cametá-PA. Marierrê is an african art and cultural celebration, anually on 25 and 26 december thre are a ritual. The "Black Christmas", like usually called, Marierrê occur since engenho's age. On the oral narrative from ancients we can histories about the celebrate occur since 24 december and along historie's Ville every times they offer food, drink and "samba de cacete" (music and dancing stile). The queen's crown is symbolically Rosary Saint; the "original" crown and documents registering since 1945 there are on guardian's house. On the first day is opening to go on the streets and king's house and queen's house for prayer in latim language and batuque with procession. The second day came with the crowning on the Catolic Church and the party is celebrate on family's house (king and queen) with a tradicional lunch, "desimbirra" (drink with ginger or jenipapo, etc) and the batuque from samba de cacete and their envolving dance. All people from Carapajo's Ville is envolved and this event don't have year to finish, because there are crowning dates until 2025! "The King with the Queen ask to invite: Let's go to rosary to carry God's Mother!"

FICHA TÉCNICA

Produção: Clêre Moraes, Guarda da Marierrê, família do Rei e Rainha

Imagens/Operador de Câmera: Clerê Moraes e família, Marinete Machado Ribeiro e família, Fabíola Pena, Alan e Pedro Olaia

Edição: Pedro Olaia

Roteirista e Texto: Comunidade da Vila do Carapajó, Cametá-PA

CREDITS

Production: Clêre Moraes, Marierrê Guardian, King's and queen's family

Pictures/Camera Operator: Clerê Moraes & family, Marinete Machado Ribeiro & family, Fabíola Pena, Alan e Pedro Olaia

Edition: Pedro Olaia

Writer and Text: Peoples from Carapajó's Ville, Cametá-PA

LINK PARA ACESSO

<https://youtu.be/xwt41mxcvus>



INFÂNCIA AMAZÔNICA NO CONTEXTO DA PRODUÇÃO DE FARINHA NO QUILOMBO DO AMÉRICA

AMAZONIAN CHILDREN IN THE CONTEXT OF FLOUR PRODUCTION IN THE QUILOMBO OF AMERICA

SINOPSE

Este vídeo apresenta o contexto cultural de infâncias no Quilombo do América, situado na Região do Campo do Município de Bragança, Estado do Pará. As crianças estão envolvidas entre o brincar e brincadeiras na produção de farinha de mandioca, essa atividade econômica de subsistência da comunidade desenvolvida por adultos. Na captura de imagens utilizamos o recurso tecnológico como celular do tipo *Iphone*, 6S.

SYNOPSIS

This video presents the context of childhood culture in the Quilombo of America, located in the Campo Region of Bragança, State of Pará. Children are involved between play and jokes in the production of cassava flour, this subsistence economic activity of the community developed by adults. In the capture of images we use the technology as a cell phone type *Iphone*, 6S.

FICHA TÉCNICA

Produção: Ketno Lucas Santiago

Imagens/Operador de Câmera: Ana Paula Viera e Souza

Edição: Adriana Sá.

Roteirista e Texto: Francisco Pereira Smith Júnior

CREDITS

Production: Ketno Lucas Santiago

Pictures/Camera Operator: Ana Paula Viera e Souza

Edition: Adriana Sá.

Writer and Text: Francisco Pereira Smith Júnior

LINK PARA ACESSO

<https://youtu.be/sbOFgr3gGck>

NOVA REVISTA AMAZÔNICA

E-mail

novarevistaamazonica.ufpa@gmail.com

Revista online

<http://novarevistaamazonica.blogspot.com.br>

Publicação ISSU

<http://issu.com>

Facebook:

<https://www.facebook.com/Nova-Revista-Amaz%C3%B4nica-952827164854220/>

Youtube

https://www.youtube.com/channel/UCYpomIB1KqC6_n3mCjl7TDw



COTIDIANOS QUILOMBOLAS

