

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 cunho 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. fabricio_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 Armece dita 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 Armece dita, Entrevista concedida em outubro de 2015, às 10:25)

A senhora, Armece dita 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 cercear 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 interculturalidad 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 interculturalidad, son presentados como proyectos dirigidos a la transformación de las formas históricas de sometimiento de poblaciones e imposición de saberes, de tal forma que las relaciones jerarquizadas sean remplazadas por otras de tipo horizontal. Simultáneamente, a medida que se

consolida esta forma de enunciar la interculturalidade como proyecto, se produce una nuevo giro en los debates de la academia desde donde se la empieza a plantear como una alternativa al Multiculturalismo (ROJAS, 2015, p. 40).

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 Resignificação 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” Chauí (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 dar um novo “olho”, e... Se não for pela força da lua, sabe; a gente não pode tirar, e tem tempo também que cê só tira quando tá com pé de fora que quando tá com pé da “arve” dentro do chão não pode cortar, se não vai matar o “pé da murutizeira”, que quando tá com o pé dentro se cê for cortar vai matar a murutizeira, vai cortar as folhas e capa ela; então vai matar a murutizeira... então tem que ser com o pé fora. Depois que... que ... já tá do nascedor dele pra fora um palmo, dois palmo pra fora, aí o cabra vai e “tora”, pa... pa... na outra 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 mês... Agente pratica essa cultura, né! Mas já tem gente por aí que esquece que vem dos negros, nossos parentes (riso) eu sou desse regime de povo, né... Meu pai era do jurussaca, minha mãe era dos campos (Santa Teresa), eu me considero assim... Me considero até bastante (José Luís da Costa, 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 Tamaso e Manuel Ferreira Lima Filho. – Brasília: associação brasileira de antropologia, 2012.

ARRUTI, José Maurício. Mocambo. **Antropologia e história do processo de formação quilombo**. 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 afetiva”** In: *A máquina e a revolta. As organizações populares e o significado da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 2000.