



Serviço Público Federal
Universidade Federal do Pará
Campus Universitário do Tocantins/Cametá
Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura
Mestrado Acadêmico em Educação e Cultura

LAÉRCIO FARIAS DA COSTA

**SABERES TRADICIONAIS, MEMÓRIA E CULTURA: UMA ANÁLISE DAS
PRÁTICAS CULTURAIS DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DO
ITACURUÇÁ (ABAETETUBA/PARÁ).**

Cametá, Pará

2019

LAÉRCIO FARIAS DA COSTA

**SABERES TRADICIONAIS, MEMÓRIA E CULTURA: UMA ANÁLISE DAS
PRÁTICAS CULTURAIS DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DO
ITACURUÇÁ (ABAETETUBA/PARÁ).**

Texto de defesa de dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura-PPGEDUC da UFPA/ Campus Universitário Tocantins – Cametá, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação e Cultura.

Linha de Pesquisa: Educação, Cultura e Linguagem.

Orientadora: Professora Doutora Mara Rita Duarte de Oliveira.

Cametá, Pará

2019.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C837s Costa, Laercio Farias da
SABERES TRADICIONAIS, MEMÓRIA E CULTURA :
UMA ANÁLISE DAS PRÁTICAS CULTURAIS DA
COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DO
ITACURUÇÁ (ABAETETUBA/PARÁ). / Laercio Farias da Costa.
— 2019.
166 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Mara Rita Duarte de Oliveira
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em
Educação e Cultura, Campus Universitário de Cametá,
Universidade Federal do Pará, Cametá, 2019.

1. Saberes Tradicionais. 2. Memória. 3. Identidade
Quilombola. 4. Dispositivos Legais. I. Título.

CDD 306.08

LAÉRCIO FARIAS DA COSTA

SABERES TRADICIONAIS, MEMÓRIA E CULTURA: UMA ANÁLISE DAS PRÁTICAS CULTURAIS DA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO DO ITACURUÇÁ (ABAETETUBA/PARÁ).

Texto de defesa de dissertação apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura-PPGEDUC da UFPA/ Campus Universitário Tocantins – Cametá, como final para obtenção do grau de Mestre Educação e Cultura.

Linha de Pesquisa: Educação, Cultura e Linguagem.

Data da Aprovação: 16/04/2019

BANCA EXAMINADORA

_____ - Orientadora
Professora Dra. Mara Rita Duarte de Oliveira
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro Brasileira (UNILAB)

_____ - Membro Interno à Instituição
Professor Drº. Afonso Welliton de Souza Nascimento
Universidade Federal do Pará (UFPA/PPGECITI)

_____ - Membro Externo à Instituição

_____ - Membro Interno ao Programa
Professora Dra. Benedita Celeste de Moraes Pinto
Universidade Federal do Pará (UFPA/PPGEDUC)

_____ - Avaliador Suplente

Dedicatória

“À minha família, amparo do tempo presente. Uma demonstração de que todo o esforço não foi em vão. Aos atores que se dispuseram a contribuir para tal pesquisa e aos que virão, colhendo os frutos que hoje semeio com esperança”.

Agradecimentos

Primeiramente agradeço a Deus pelas conquistas alcançadas, não menos importantes que os percalços em meu caminho que me aprimoram e moldaram para a concretização deste trabalho.

Aos meus pais, Lucival Costa e Maria do Espírito Santo Farias da Costa. Irmã, Suellen Cristina e demais familiares que compreenderam minha ausência durante o percurso acadêmico, bem como o suporte e apoio endossado por eles, sem o qual não poderia em qualquer circunstância doar-me neste ciclo de aprimoramento cognitivo de formação social.

Aos meus parceiros de academia, bem como professores e demais funcionários que compõe a família Universidade Federal do Pará, Campus universitário do Tocantins Cametá. Elenco os técnicos, coordenadores, Grupo de Pesquisa GEPEME que com suas contribuições e parceria foram incisivos na vertente formadora de meu perfil acadêmico, humano e profissional. Agradeço a todos os amigos da turma PPGEDUC 2017 pelos momentos de descontração e formação, juntos construímos um importante degrau no processo de emancipação social. À minha amiga e parceira de sonhos e utopias, Antonilda Santos, obrigado pelos diálogos, socialização de vida e conhecimentos.

À comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá (Abaetetuba/Pa), agradeço pela acolhida, afeto e contribuição junto a pesquisa. Obrigado por nos fazer vislumbrar a viabilidade de alternativas de organização social que promova a empatia, cuidado mútuo com o próximo e seu território significado, bem como o trabalho como princípio educativo.

À minha orientadora, Professora Doutora Mara Rita Duarte de Oliveira, que para além deste momento de elaboração do trabalho de dissertação, esteve presente em todo meu processo de formação acadêmica, humana e profissional, contribuindo significativamente para minha emancipação social e sensibilidade crítica, bem como a Professora Benedita Celeste e o Professor Afonso Weliton por comporem as bancas de qualificação e defesa de minha pesquisa, gratidão pelas importantes contribuições e direcionamentos.

*“O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história”.
(BENJAMIN, 1987, p. 223).*

RESUMO

A presente dissertação tem como objeto de estudo os saberes tradicionais da comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá (Abaetetuba/Pará) com o intuito de compreender as formas de valorização e proteção desses saberes a partir da análise da efetivação do ordenamento jurídico brasileiro que dá base para a proteção dos povos tradicionais, na medida em que se identifica sua relação com as práticas culturais e formas de transmissão desses saberes de geração em geração por meio da memória coletiva e das histórias orais dos guardiões da memória da comunidade. Para empreender o trabalho utilizamos de uma abordagem qualitativa e como metodologia destacamos a história oral. Como aporte teórico base para a pesquisa, temos: Bosi (2003), Thompson (2014), Martins (1999), Pollak (1989), Carneiro (2007) e Geertz (2014) autores que discutem sobre a compreensão do estudo da história oral, memória, saberes tradicionais e meio ambiente. E ao problematizarmos sobre quais as práticas marcam as estratégias para o fortalecimento da cultura da comunidade e seu papel na dinâmica de valorização dos saberes tradicionais, território, identidade e da memória coletiva, contribui efetivamente para a organização política, educacional e cultural do quilombo do Itacuruçá numa ótica jurídica. Nesta perspectiva, utilizamos: Diegues (2000), Salles (2005), Michelotti (2008), Hall (2003), DaMatta (2000) e Bourdieu (1989). Desta forma, de acordo com os caminhos de pesquisa, inicialmente, identificamos a relação dos dispositivos jurídicos, elencando como referência a Constituição Federal do Brasil de 1988, com olhares atentos aos posteriores dispositivos que se relacionam com a proteção dos saberes tradicionais. Assim, procuramos legitimar a proteção de tais saberes, bem como compreender a constituição do direito em nossa sociedade e o diálogo com as formas de organização educacional, política e cultural do lócus de pesquisa na perspectiva da valorização dos saberes tradicionais. Logo, a pesquisa aponta que a comunidade coloca-se como detentora de uma gama de conhecimentos tradicionais, expressões culturais próprias num repertório considerável de mitos, ritos e conhecimentos herdados de ancestrais ligados às atividades produtivas que, para além dos procedimentos técnicos e agrônômicos envolvidos, garantem a produção, o consumo e uma maneira específica de se relacionar com a natureza e com o mundo; assumindo, paralelamente, a necessidade de rever as formas de implementação dos dispositivos jurídicos junto às comunidades tradicionais, pois quando posto em análise identificamos um caráter, em certa medida, classificatório e conceitual por não compreenderem a complexidade e o significado das comunidades tradicionais em sua totalidade, logo, assumem fragilidades em efetivar estratégias que possibilitem a proteção desses saberes. Assim, os sujeitos de pesquisa atribuem, dentre outros fatores, ao avanço da lógica capitalista e a influência midiática de universalização de uma cultura hegemônica, a visível descontinuidade de traços culturais próprios da comunidade, enquanto isso, interpretamos tais falas e analisamos junto às vivências de campo sinalizando as contradições e resistências incorporadas pelas práticas culturais no cotidiano do local.

Palavras-Chave: memória, saberes tradicionais, dispositivos legais, identidade quilombola

LISTA DE ABREVIATURAS

Abreviatura	Nome por extenso
ADI	Ação Direta de Inconstitucionalidade
ADQ	Associação dos Discentes Quilombolas
AMIA	Associação dos Moradores das Ilhas de Abaetetuba
ANVISA	Agência Nacional de Vigilância Sanitária
ARQUIA	Associação dos Remanescentes de Quilombos das Ilhas de Abaetetuba
ART	Artigo
CDB	Convenção de Diversidade Biológica
CF	Constituição Federal
CDB	Convenção sobre Diversidade Biológica
CNPCT	Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
FUNAI	Fundação Nacional do índio
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MORIVA	Movimento dos Ribeirinhos e Ribeirinhas das Ilhas e Várzeas de Abaetetuba
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
PNPCT	Política Nacional de Desenvolvimento dos Povos e Comunidades Tradicionais
PL	Projeto de Lei
SECADI	Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão
STTR	Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais
UFPA	Universidade Federal do Pará
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

Sumário

INTRODUÇÃO	8
Capítulo 1- Os Caminhos da Pesquisa	12
1.1 Lócus de Pesquisa: A comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá.	29
Capítulo 2. Categorias: Apresentando os Conceitos da Pesquisa.....	37
2.1 Saberes Tradicionais e Conhecimento Científico: Breve análise conceitual	37
2.2 O Conhecimento Científico: Uma abordagem conceitual.....	37
2.3 Os Saberes Tradicionais.	40
2.4 As comunidades tradicionais no Brasil	47
2.5 Comunidade Tradicional Quilombola.....	51
2.6 A Relação identidade e território: Uma análise na perspectiva das comunidades tradicionais.	60
Capítulo 3: Os Dispositivos Jurídicos e os Saberes Tradicionais.....	72
3.1 Caminhos Legais para a valorização das comunidades tradicionais no Brasil: Um olhar sob a Constituição Federal do Brasil de 1988.	77
Capítulo 4: Memórias, Resistências, Caminhos e Travessias dos Saberes tradicionais na Comunidade Remanescente de Quilombo do Itacuruçá.....	94
4.1 A comunidade e suas Formas de Organização.	95
4.2 Saberes tradicionais, Memórias, Registros e Identidades: O entrelaçar das dimensões numa gramática própria de viver.....	106
4.3 Os Saberes Tradicionais: Fragilidades e Resistências.....	123
4.4 Comunidade Remanescente de Quilombo do Itacuruçá e os Dispositivos jurídicos em vigor.	132
4.5 Os saberes tradicionais e os Dispositivos Jurídicos: Diálogos e Contradições.	140
Considerações Finais:	147
Referencias Bibliográficas	152

Figura 1: Escola Manoel Pedro Ferreira - Médio Itacuruçá.....	27
Figura 2: Comunidade quilombola Abaetetuba/Baixo Itacuruçá	29
Figura 3: Freteiro (Barco coletivo) viagem da Feira de Abaetetuba ao Rio Itacuruçá.....	31
Figura 4: Mapa do Rio Itacuruçá (Abaetetuba/Pará).....	33
Figura 5: Olaria – Comunidade remanescente de quilombo - Baixo Itacuruçá/Abaetetuba	34
Figura 6: Comunidade médio Itacuruçá - Abaetetuba/Pa.	35
Figura 7: Festival do Açaí/Baixo Itacuruçá. (Fonte: Acervo do Pesquisador 2018).....	64
Figura 8- Academia a céu aberto/Baixo Itacuruçá	65
Figura 9: Dinâmica da árvore - Descrição do cotidiano, sonhos e comunidade a partir do olhar do morador.	99
Figura 10 - Maquete da igreja Assembleia de Deus, exposta na “Feira de trabalhos artesanais e científicos escolares quilombola”.....	101
Figura 11- Casa símbolo do culto à Santa Maria	102
Figura 12- Altar Santa Maria - disponível para visitas	103
Figura 13: Capela do Senhor Procópio - Santos: Antônio, São Sebastião e Miguel - Alto Itacuruçá.	104
Figura 14: Capela do Senhor Procópio - Santos: Antônio, São Sebastião e Miguel - Alto Itacuruçá.	104
Figura 15- Fachada da Escola Santo André	105
Figura 16: Festival do Açaí / Igreja Assembleia de Deus - Baixo Itacuruçá	107
Figura 17: Feira de trabalhos artesanais e científicos escolares quilombola (FEITRACESQ) 2018-.	108
Figura 18: Feira de trabalhos artesanais e científicos escolares quilombola (FEITRACESQ) 2018 ..	109
Figura 19: Entrevista com o Senhor Procópio - Alto Itacuruçá	110
Figura 20: Estaleiro – Lugar destinado para a construção de montaria	111
Figura 21: Montaria as margens do Rio (Alto Itacuruçá)	111
Figura 22: Olaria do Seu Araújo/inativa	113
Figura 23: Retiro de Farinha (Alto Itacuruçá).....	115
Figura 24: Apanhador de Açaí. (Baixo Itacuruçá)	116
Figura 25: Panô, retalhos de pano produzido por escravos - “Feira de trabalhos artesanais e científicos escolares quilombola”.	127
Figura 26- Ilustração: A Lenda da Cobra Grande	130
Figura 27: Altar para fotos - Aniversário Mesaque.....	131
Figura 28-: Maquete Olaria – Aniversário do senhor Mesaque.	132
Figura 29: Roladeira (utensílio de ferro usado para o corte de madeira – Escola Santo André - Abaetetuba/Baixo Itacuruçá	138
Figura 30: Moedas do período escravista. Escola Santo André -Abaetetuba/Baixo Itacuruçá	139
Figura 31: Diretoria da Escola Santo Antônio-Abaetetuba/Baixo Itacuruçá	139

Lista de Quadros

Quadro 1: Comunidade Remanescente de Quilombo Itacuruçá (Alto, médio e baixo) -

Número de Famílias.	32
Quadro 2: Número de Igrejas e designações religiosas na comunidade.....	100
Quadro 3- Fonte: Pesquisa de campo, 2015-2016. (Pojo, 2017, p. 111).....	115
Quadro 4: Cargos e Funções da extração do açaí.....	117
Quadro 5- Plantas Medicinais e Indicações. (Sousa, Torres e Pinheiro, 2013, p. 14/17)	121
Quadro 6: Compostos das Plantas Medicinais. (Sousa, Torres e Pinheiro, 2013, p. 17/18). .	122

INTRODUÇÃO

A presente dissertação coloca-se com o intuito de analisar as formas de valorização e proteção dos saberes tradicionais da comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá (Abaetetuba/Pará) a partir da análise sobre a efetivação do ordenamento jurídico brasileiro, que embasa o processo de proteção dos povos tradicionais, na medida em que se compreende a sua relação com as formas organização e de transmissão desses saberes de geração em geração por meio de lembranças coletivas e das histórias orais dos guardiões da memória da comunidade. Assim, os saberes tradicionais apresentam-se como objeto de estudo da pesquisa.

Desta forma, ao entendermos que viver na Amazônia paraense além de ocupar territórios, significa conviver com a terra; águas e florestas por meio de uma cultura própria, ou de diversas culturas refletidas no cotidiano dos habitantes. Nesse sentido, a comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá compreende um lugar que residem famílias identificadas como negras num território demarcado como “remanescente de quilombo” e que convivem diariamente com as interferências advindas de uma dinâmica própria da sociedade moderna.

É importante pontuar que a pesquisa não detém seus esforços em compreender unicamente a valorização dos saberes tradicionais sob o viés da análise específica de uma Instituição presente na comunidade, pois procuramos ainda identificar esses saberes por meio do diálogo com os guardiões da memória da comunidade e entender como os moradores adquirem os saberes a partir de seus envolvimento e participações em situação do fazer cotidiano que os colocam também como transmissores ‘naturais’ dos saberes que vão dos afazeres de casa até aos processos que permeiam a sala aula; participação em sindicatos; atividades econômicas dentre outros.

Assim, para a realização deste trabalho, utilizamos uma abordagem qualitativa visando destacar o cotidiano dos indivíduos entrevistados, e como metodologia de pesquisa a história oral, com o objetivo de manter a autenticidade das falas dos sujeitos, realizando, assim, a transposição da forma oral para a escrita, pois falar próximo às pessoas as coloca num campo de significados comuns, a partir do contato com as experiências e registros das memórias de eventos que estão em constante transformação. (BOSI, 2003)

O relato de experiência das memórias dos guardiões e guardiãs da lembrança coletiva da comunidade constitui-se fator importante para nossa pesquisa, pois, como diria Bosi (2003; p. 233), são histórias construídas ao longo da vida, a partir de um cotidiano muitas vezes corriqueiro, mas sempre relevante. E optamos pelo trabalho de campo, pois “se apresenta como uma possibilidade de conseguirmos não só uma aproximação com aquilo que desejamos conhecer e estudar, mas, também, de criar um conhecimento, partindo da realidade presente no local” (MINAYO, 2001; p. 51).

Para Alentejano e Rocha-Leão (2006, p. 57), “fazer trabalho de campo representa, portanto, um momento de processo de produção do conhecimento que não pode prescindir da teoria, sob pena de tornar-se vazio de conteúdo...”. Ainda, que é preciso “compreender o trabalho de campo como uma ferramenta, desde que articulada com a teoria, capaz de possibilitar a conexão da empiria com a teoria” (p.58). Assim, entende-se a memória como uma representação social, onde há evocação das lembranças, recordações, que, uma vez silenciadas, são trazidas à tona, invocadas pela história oral (HALBWACHS, 2006). Deste modo, espera-se contribuir, numa esfera reflexiva, com os povos do campo, em especial, as populações tradicionais, comunidades quilombolas, num exercício permanente de registro da memória coletiva desses grupos sociais na Amazônia.

Visto que ao observarmos os contatos iniciais com a comunidade, identificamos que as estratégias de transmissão de seus saberes tiveram origem através da oralidade pelos quilombolas mais velhos por meio de suas memórias; histórias e narrativas de lutas e de resistências como sinalizadores de uma ancestralidade quilombola.

Desta forma, destacamos a relevância social desta investigação, pois, do ponto de vista da valorização ambiental, pode-se considerar como “populações tradicionais” aquelas comunidades que moram em áreas de florestas ou às margens de rios e/ou igarapés, utilizando recursos da natureza para viver e, ao mesmo tempo, contribuindo para conservar o meio ambiente, culturas, tradições e valores que são transmitidos de geração a geração por via oral, garantindo, assim, historicamente, a memória dos modos de vida das populações tradicionais; num reconhecimento, enfim, de que a valorização e a utilização sustentável da diversidade biológica têm como papel fundamental os saberes das populações tradicionais. E é nesta continuidade que a valorização e proteção jurídica do saber local podem oferecer condições para a ampliação de uma busca equilibrada da relação sociedade-natureza com prerrogativas do desenvolvimento local, que articula a melhoria da qualidade de vida e o uso dos recursos

naturais. Portanto, coloca-se a necessidade desvelarmos a questão de como os dispositivos jurídicos, em vigor, garantem a proteção dos conhecimentos tradicionais, a preservação da memória coletiva, com vistas a contribuir efetivamente para a organização política, educacional e cultural dos povos tradicionais que vivem no território remanescente de quilombo do Itacuruçá (Abaetetuba/Pará)?

Além de buscarmos entender o cotidiano da vida ribeirinha e quilombola que permeia o seu tempo reservado ao contar e ao narrar suas histórias e crendices, bem como a dinâmica de vida desses sujeitos em suas dimensões educacional, política e social a qual refletem momentos e saberes acumulados por uma ancestralidade, assim, a pesquisa propõe construir o diálogo entre a valorização do saber tradicional e suas compreensões Institucionais a partir dos dispositivos jurídicos do ponto de vista teórico e prático.

Neste contexto, o trabalho está estruturado em quatro capítulos, que se articulam de forma sistemática para compreender o objeto de pesquisa e seus desdobramentos. No primeiro capítulo, desenhamos os esclarecimentos acerca dos elementos que norteiam a pesquisa, a motivação em consonância com a justificativa, objetivos e referenciais teóricos metodológicos, com o intuito de estabelecer para o leitor os parâmetros de investigação. Posteriormente, apresentamos o lócus de pesquisa e suas características mais peculiares que se relacionam ao objeto de estudo.

No segundo capítulo, apresentamos os conceitos que estabelecem as categorias de análise para a pesquisa, destacando-se os conhecimentos científicos e os saberes tradicionais, relacionando-os de forma contextual. Expomos, também, os conceitos de identidade e território de acordo com sua complexidade cultural, discorrendo sobre os caminhos para a formação das comunidades tradicionais, sinalizando a respeito de sua identidade sociocultural quilombola. Abordamos, ainda neste capítulo, as diferenças entre os conhecimentos científicos e os tradicionais, a partir da apresentação de um breve histórico, definições e legislações sobre o sistema de proteção à propriedade intelectual, bem como a construção histórica de um processo de subalternização dos povos e comunidades tradicionais, incorporada na intersubjetividade desses grupos sociais.

O terceiro capítulo compreende a análise dos caminhos jurídicos que encerram a valorização dos povos tradicionais no Brasil, destacando como referência a Constituição Federal do Brasil de 1988 e seus reflexos na elaboração e implementação de outros dispositivos legais, sejam decretos, resoluções, portarias, instruções normativas que

regulamentam os direitos de povos e comunidades tradicionais, pressupondo a proteção de seus saberes e formas de viver e analisando o direito como um artefato social, na perspectiva de um campo de lutas, que perpassa por relações de poder e saber, que normaliza situações sociais e desenvolve estratégias, ora inclusivas ora excludentes, de pessoas e objetos, a depender dos interesses sociais dominantes.

Desta forma, neste capítulo procuramos mobilizar uma reflexão acerca do entendimento histórico sobre a relação do direito na perspectiva dos direitos constitucionais, sinalizados a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, sob a ótica das comunidades tradicionais; entendendo os caminhos da configuração do direito para além do caráter institucional e compreendê-lo a partir de sua relação direta com o seu tempo de implementação, identificando a relação dos dispositivos legais e a valorização dos saberes na comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá.

O quarto capítulo busca registrar nossas vivências pelos caminhos da comunidade a partir das descrições das formas de organização do lugar com olhares atentos às dimensões político, educacional e cultural, bem como os saberes tradicionais que permeiam as transmissões orais dos guardiões da memória da comunidade.

Assim, o desenvolver deste capítulo nos dará base para a compreensão dos processos que dialogam o intercâmbio cultural existente na comunidade, contradições e resistência em frente a dinâmica de valorização e proteção dos saberes tradicionais. Pontuamos essas informações como necessárias para o amadurecimento da pesquisa e a propriedade em dialogar juntos aos dispositivos jurídicos e suas interferências efetivas na comunidade.

Neste panorama, buscamos estimular o leitor a caminhar conosco pelos caminhos da pesquisa, onde possamos entender a proposta do trabalho, desvelar os segredos e importância dos saberes construídos por esta comunidade, tráfegar pela constituição da base jurídica que pontua a legitimidade, promoção e valorização destes saberes, bem como compreender suas contribuições e contradições por meio de nossas vivências no território. E assim, buscamos aguçar nossa sensibilidade crítica e solidária capaz de vislumbrar novos horizontes e alternativas de organizações sociais e humanas.

Capítulo 1- Os Caminhos da Pesquisa

O interesse pelo tema acerca da Preservação dos saberes tradicionais surgiu a partir da formação inicial do pesquisador – graduado em Licenciatura em Educação do Campo, ex-bolsista do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID) Diversidade UFPA, membro do Grupo de Estudos e Pesquisa, Memória, Formação e Tecnologia (GEPEMe), da Universidade Federal do Pará, Campus de Abaetetuba, e atividades e formações que possibilitaram, dentre outras reflexões, a compreensão sobre a importância da valorização dos povos e comunidades tradicionais do Brasil.

A partir das ações desenvolvidas pelo Grupo de Estudos e Pesquisa, Memória, Formação e Tecnologia (GEPEMe) e Programa Institucional com Bolsa de iniciação à Docência (PIBID) Diversidade, direcionadas à formação sobre educação para as relações étnico raciais, ciclo de debates para elaboração e implementação de um Projeto Político Pedagógico (PPP) que contemple as especificidades dos povos do campo e povos tradicionais, houve um amadurecimento para um debate teórico e prático, o que propiciou um potencial para dialogar sobre a temática, uma vez que o conhecimento histórico dessas pessoas sobre o meio ambiente, que é transmitido de geração em geração, mostra-se fundamental para a preservação da memória dos povos tradicionais, em especial na Amazônia.

Assim, os caminhos da graduação foram importantes para delimitar o interesse pela temática, pois cursar Educação do Campo, ainda que em uma Universidade localizada em um município no interior do Estado, configurou-se em um desafio acadêmico e social, se considerada a dicotomia campo e cidade, manifestada no Estado novo e frisada por Arroyo (1999), que influenciam os pensamentos e mobilizam preconceitos, mesmo que dentro da academia, quando se deparam com os comportamentos que subestimam a capacidade intelectual dos alunos oriundos de comunidades tradicionais. Desta forma, a vivência com discentes quilombolas e o caminhar por estes territórios sinalizaram a necessidade de contribuir para a proteção e a continuidade da cultura de um povo que, por vezes, encontra-se invisibilizado em nossa sociedade.

Devemos ressaltar a acolhida generosa dos remanescentes de quilombo da comunidade junto aos pesquisadores, foram atenciosos e participativos em nossas atividades, favorecendo um maior envolvimento entre pesquisador e pesquisado, o que possibilitou aberturas e

diálogos necessários para o desenvolvimento da pesquisa. Identificamos nos momentos de conversa com os moradores sobre raízes familiares o reconhecimento já existente entre a família do pesquisador com os moradores da comunidade, por terem morado em um rio próximo, eles mantinham relações econômicas e sociais por meio da montaria, no transporte e comercialização da madeira e objetos de cerâmica. Esta constatação foi importante para aproximar as relações com harmonia e intimidade nas conversas. Visto que as relações parentais constituem um importante fator de confiança e dialogo na comunidade.

Desta forma, justificamos esta pesquisa a partir da importância da valorização dos saberes tradicionais, em especial, do povo quilombola que, articulada ao campo dos direitos humanos e constitucionais, são fundamentais, por compreender-se que a vida gestada nessas comunidades precisa de proteção e que esses povos historicamente excluídos, precisam da garantia de seus direitos.

Ao se confirmar a garantia do direito a terra, inegavelmente protege-se essas populações e assegura-se a transmissão cultural desses povos às gerações futuras. Assim, a identidade coletiva das populações tradicionais se materializa nos discursos e nas práticas culturais desses sujeitos no cotidiano da luta pela terra e pela produção dos meios de sobrevivência.

Desta maneira, essas populações buscam estratégias de sobrevivência e de inclusão no processo de modernidade proposta pelo desenvolvimento capitalista. Porém, apresentando modelos de resistência às formas de organização produtiva do capitalismo, buscam uma relação diferenciada com o trabalho e com a subsistência familiar, elementos essenciais para a preservação da vida; numa percepção que evidencia a importância de se compreender as formas de organização da comunidade na perspectiva da valorização de seus saberes tradicionais.

A partir dos pressupostos apresentados, consideramos que uma pesquisa neste campo de investigação, tão necessária na Amazônia, expressa a compreensão de uma dinâmica particular dessas populações tradicionais e o entendimento de que a cultura local deve ser valorizada como fortalecimento da identidade e dos modos de vida da população amazônica.

Assim, esta comunidade remanescente de quilombo que tem seu lugar na Amazônia Tocantina, é formada inicialmente no Alto do rio Itacuruçá. Eles se identificam como mulheres e homens pertencentes a ‘comunidades’ que são originárias de outros imaginários e cotidianos que marcam a ancestralidade quilombola.

Na discussão das questões relacionadas à valorização da floresta e da cultura dos povos tradicionais, fez-se necessário problematizar as condições de vida desses povos, e, por conseguinte, considerar o direito de preservar a memória coletiva e os talentos ou saberes tradicionais associados aos conhecimentos locais e às práticas artesanais que os quilombolas utilizam a partir da biodiversidade local.

Nesse sentido, a cada “olhar lançado” na comunidade, enxergamos um espaço social que narra seus significados de ocupação identificados pelos moradores como o pescador; o homem que apanha e a mulher que disbulha¹ o açaí, lavrador² e o produtor da farinha, os oleiros³ das telhas e dos tijolos; o autônomo; estudante; aposentado e o funcionário público; são personagens que dirigem suas vidas e gestam suas relações. Dentro destes contextos passamos a entender as transições e conflitos sociais e a imbricação com a natureza e o trabalho como princípio educativo na comunidade.

Assim, entendemos que os povos tradicionais relacionam-se com a natureza, compreendem a necessidade de um equilíbrio entre esta e o homem e buscam formas de estabelecer essa relação; entretanto, na realidade local, o capitalismo predatório tem colocado em risco essa interação, pois sobrepõe a essas populações um modelo de consumo imediato, que os obriga a realizarem um processo de diáspora, ou seja, um deslocamento para a cidade ou para as capitais, em busca de melhores condições de vida. E os que permanecem lutam, diuturnamente, para manter a sobrevivência no território quilombola, pela garantia de seus direitos e pela permanência na terra.

Diante do contexto no qual está envolta a importância da garantia do direito na perspectiva da proteção dos saberes dos povos tradicionais, salienta-se a seguinte pergunta para esta pesquisa: **Como os dispositivos jurídicos, em vigor, garantem a proteção dos conhecimentos tradicionais, a preservação da memória coletiva, com vistas a contribuir efetivamente para a organização política, educacional e cultural dos povos tradicionais que vivem no território remanescente de quilombo do Itacuruá (Abaetetuba/Pará)?**

A indagação mostra-se a partir de nossas reflexões feitas sobre o discurso jurídico, bem como suas formas de implementação e percepção dos sujeitos de direito oriundos das

¹ Ato de retirar o açaí preso ao cacho.

² Diz respeito aos que realizam atividades na lavoura, refiro-me as roças – plantio, colheita e a *roçada*; dentro da mata – derrubando árvores, carregando lenha e a produção de carvão e, nos retiros – carregando mandioca e fazendo farinha.

³ Oleiro é o nome dado aos donos das olarias

comunidades tradicionais que serão discutidos no corpo do texto. Visto que para além de classificação e conceituação a proteção dos saberes tradicionais deve pressupor a compreensão da complexidade estabelecida pelo nicho vital desses povos.

Isto posto, compreendemos que para analisar a relação dos dispositivos legais e a proteção dos povos tradicionais é necessário percorrer os caminhos para a formação desses povos no Brasil em suas percepções legais. E, dentre outras referências a serem aprofundadas, destaca-se o autor Diegues (2001, p. 31), que caracteriza as populações tradicionais, principalmente no que se refere à utilização dos recursos naturais e ao processo oral de transmissão a partir de suas relações em sociedade, processos estes que incorporam-se às partes constituintes do conhecimento desse povo, composto por saberes próprios, transmitidos oralmente, de geração em geração, transformando a prática oral para além de um elemento da pesquisa; mas uma prática que contribui para a rememoração e afirmação cultural destes povos.

Na ótica da comunidade do Itacuruçá suas identidades são refletidas nas práticas sociais que vivenciam e no aprendizado de que estão vivendo um movimento de conquista de direitos assegurado pela Constituição de 1988, que lhes garante o direito à terra e ao seu patrimônio cultural material e imaterial. Desta forma, essas comunidades passaram a construir uma nova identidade local com base também na valorização do conceito de “quilombo”⁴, entendendo de forma gradativa as novas configurações sociais de viver e de se posicionar diante do ser negro e remanescente de quilombo.

Nesta perspectiva, apresentamos o objetivo geral desta pesquisa, que é **“analisar as formas de valorização dos saberes tradicionais da comunidade quilombola do Itacuruçá e averiguar o papel da memória coletiva da comunidade em diálogo com o ordenamento jurídico brasileiro que dá base para tal valorização”**. Desta forma, temos o intuito de destacar as relações entre os saberes locais e a educação nos processos de constituição do ser remanescente de quilombo, tal como elas acontecem na Comunidade. Assim, buscamos realizar um registro dos saberes compondo uma possível caracterização simbólica do tempo e espaço.

Notamos que para percorrer os caminhos da investigação, de acordo com o objetivo proposto, faz-se necessário, inicialmente, demarcar conceitualmente os elementos que

⁴ Para a pesquisa definimos quilombo como comunidades negras rurais habitadas por descendentes de escravos que mantêm laços de parentesco e vivem, em sua maioria, de culturas de subsistência, em terra doada, comprada ou ocupada secularmente pelo grupo. Glória Moura (2004).

categorizam a pesquisa, mobilizando o arcabouço teórico e estabelecendo um diálogo entre teoria e prática.

Posto isto, observamos que a originalidade do trabalho traz consigo uma reflexão sobre o ordenamento jurídico brasileiro e suas interferências junto à valorização dos saberes tradicionais. Para isso, buscamos realizar um trilhar histórico refletindo debates e mobilizações que corroboram para a construção dos dispositivos jurídicos que dão base para o objeto deste estudo, logo, ao emergir no campo de pesquisa, concatenamos os olhares para as bases legais já identificadas, colocando-as em suspensão para a análise.

Ao vislumbrar o lócus de pesquisa, buscamos **compreender as formas de organização educacional, política e cultural da comunidade na perspectiva da valorização dos saberes tradicionais na comunidade quilombola do Itacuruçá**, desvelando eventuais modelos de resistência às formas de organização produtiva do capital em que os guardiões da memória assumem importante papel de valorização cultural, ao possuírem experiências e vivências nas relações diferenciadas com o trabalho e nas suas formas de relações sociais, econômicas, culturais e políticas.

Visto que a organização da vida cotidiana na comunidade possui suas especificidades, pois se orienta por outra racionalidade temporal, que por sua vez supera o tempo cronológico, ou seja, as pessoas exercitam diariamente o relógio da roça, das marés, das chuvas intensas. Pode-se dizer que o depender do período e época justifica o saber e o cotidiano entrelaçados, assim como o tempo e a produção. Para além do aspecto temporal, a comunidade interage com a presença de outras manifestações culturais que lhes são externas e procuraremos ao adentrar o território, entender os efeitos deste intercâmbio cultural.

Assim, neste empreendimento de investigação, utilizamos a metodologia da história oral, visando destacar o cotidiano dos sujeitos entrevistados por meio de suas memórias. Neste sentido, é consequente, **registrar a memória coletiva da comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá para a compreensão de suas tradições, na medida em que se identifica suas fragilidades e resistências para a valorização e proteção dos saberes tradicionais na comunidade.**

A ocupação do território e a garantia de modos de vida e da valorização do conhecimento tradicional⁵ refletem profundamente na forma de organização das populações quilombolas, que tem na terra sua forma de produzir e reproduzir suas relações sociais e econômicas. Assim, Diegues (2000) caracteriza as comunidades tradicionais de acordo com suas formas de organização, pontuando duas dimensões, as que estão associadas ao modelo de produção pré-capitalista em que a dependência do mercado já existe, mas não é total e as de Culturas tradicionais, que se desenvolvem do modo de produção do pequeno rendimento mercantil. Essas culturas se distinguem daquelas associadas ao modo de produção capitalista, em que não só a força de trabalho como a própria natureza se transformam em objeto de compra e venda (mercadoria). O autor ainda acrescenta, dizendo que cada sistema econômico e social determina uma modalidade específica de uso dos recursos naturais e de uso da força de trabalho humana. Ressalta ainda que:

Um elemento importante na relação entre essas populações e a natureza é sua relação com seu território que pode ser definido como uma porção da natureza e espaço sobre o qual uma sociedade determinada reivindica e garante a todos, ou a uma parte de seus membros, direitos estáveis de acesso, controle ou uso de sobre a totalidade ou parte dos recursos naturais aí existentes que ele deseja ou é capaz de utilizar. (DIEGUES, 2000, p. 19)

Nesse processo, as suas formas de organização carregam histórias, costumes, memórias, aprendizagens e saberes que povoam a construção da vida de ribeirinhos e quilombolas das ilhas de Abaetetuba, na medida em que resistem e dialogam com as várias formas de compreensões que constroem seu cotidiano.

Na sequência, para o aprofundamento da análise de acordo com a pergunta problema, por fim, buscamos **identificar a relação entre os dispositivos legais e a proteção dos saberes na comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá**, uma vez que tais dispositivos servem de subsídio para a pesquisa, incorporando-se como um elemento importante nesta, e fornece suporte legítimo para a proteção dos saberes tradicionais nas suas manifestações materiais e imateriais, compreendendo a defesa dos territórios e suas formas de se relacionar e pensar a vida.

⁵São conhecimentos tradicionais os elementos intangíveis associados à utilização comercial ou industrial das variedades locais e restante material autóctone desenvolvido por populações locais, em coletividade ou individualmente, de maneira não sistemática e que se inserem nas tradições culturais e espirituais dessas populações (...)(artigo 3º do decreto 118/2002).

Assim sendo, apresentamos como dispositivos centrais para o debate, a Constituição Federal do Brasil de 1988, com olhares atentos sobre a Convenção 169, acerca de Povos Indígenas e Tribais, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), órgão da Organização das Nações Unidas (ONU). O Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de quilombo. Posteriormente, o decreto nº 6040, de 7 de fevereiro de 2007, a partir da importância da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNCTC), entre outras, é a definição de povos, comunidades e territórios tradicionais, assim como a de desenvolvimento sustentável. E no âmbito educacional, destacam-se a Lei 9.394/96 – Lei de Diretrizes e Bases da Educação-LDB e que asseguram “o direito à igualdade de condições de vida e de cidadania, assim como garantem igual direito às histórias e culturas que compõem a nação brasileira e a lei 10.639/2003, que obriga a inserção da cultura afro-brasileira no currículo escolar”.

Diante das informações legais, adentramos no lócus de pesquisa, entendendo que a maioria das populações tradicionais está intrinsicamente ligada à luta pela terra, e ainda estão submetidas às exigências e aos critérios de inclusão de dispositivos legais impostos pela esfera do Estado, que, de muitas formas, criam estratégias controladoras das lutas camponesas, com o intuito de esvaziarem os conteúdos próprios de suas práticas culturais tradicionais e de suas trajetórias históricas na região amazônica.

Os caminhos trilhados pela pesquisa partem de uma postura dialética, a partir de um viés antropológico e interpretativo do saber acumulado na memória dos sujeitos investigados. À vista disso, buscamos, por meio do encontro, registrar os elementos importantes da comunidade. Paul Thompson (1992, p. 17) diz que:

(...) a história oral pode dar grande contribuição para a valorização da memória nacional, mostrando-se um método bastante promissor para a realização de pesquisa em diferentes áreas. É preciso preservar a memória física e espacial, como também descobrir e valorizar a memória do homem. A memória de um pode ser a memória de muitos, possibilitando a evidência dos fatos coletivos.

Assim, a história oral tem um papel fundamental na preservação dos costumes e tradições entre as diferentes comunidades, especificamente as rurais e os remanescentes de quilombos. Por meio desta dimensão, almejamos conhecer os sujeitos da pesquisa, os elementos de seu cotidiano, suas relações sociais, práticas de resistência, perspectivas e ideais com relação ao desempenho educacional, ambiental e social. E, neste sentido, compreender sua diversidade a partir do viés das relações étnico-raciais, ao observar a produção e

reprodução das práticas inerentes à sua cultura, na medida em que se identificam com os dispositivos legais, fundamentados na preservação dos saberes tradicionais.

A partir deste exercício, pressupõe-se a compreensão das formas de organização da comunidade que, por sua vez, refletem o posicionamento ideológico de seus sujeitos. Assim, podemos afirmar que a participação das populações tradicionais no processo de preservação e valorização da memória coletiva da comunidade é fundamental para a valorização dos saberes tradicionais e da cultura local, pois na transmissão oral desta memória de geração em geração, os sujeitos se constituem como os guardiões da tradição, entendida como uma construção do passado de modo a orientar o presente e o futuro.

Na articulação das características das populações tradicionais e a produção dos seus conhecimentos, é inevitável a identificação da relação de dependência mútua entre as populações e conhecimentos tradicionais com o meio ambiente. Deste modo, as questões ambientais contemporâneas influenciaram o desenvolvimento da análise dessa relação por meio de uma perspectiva mais abrangente, gerando a possibilidade de associação entre a valorização de alguns recursos da natureza e do meio ambiente e os conhecimentos e práticas dessas populações, visto que, historicamente, os povos e comunidades tradicionais são tidos como grupos culturalmente diversificados, que possuem condições sociais, culturais e econômicas próprias, mantendo relações específicas com o território e com o meio ambiente no qual estão inseridos.

São povos que ocupam ou reivindicam seus territórios tradicionalmente conquistados, seja essa ocupação permanente ou temporária; respeitando, também, o princípio da sustentabilidade, na busca da sobrevivência das gerações presentes sob os aspectos físicos, culturais e econômicos, assegurando, igualmente, as mesmas possibilidades para as próximas gerações. E o seu reconhecimento formal, bem como a promoção dos seus direitos, contribuem para a redução da desigualdade e para a promoção da justiça social.

E, nesse aspecto, para além de uma relevância cultural, étnico racial e de afirmação identitária, a preservação do meio ambiente mostra-se como elemento consequente da valorização dos saberes tradicionais.

Assim, a história oral apresenta-se importante, pois, revela-se como mecanismo elementar de difusão da memória, a qual estabelece uma relação contínua com os conteúdos disseminados: “Oralidade é simultaneamente conteúdo e processo. Ela impõe maior atenção aos movimentos de audição, percepção e memória, coerência de pensamento e criatividade como desenvolvimento do enredo narrado” (REVEL, 2005, p.06). Neste sentido, é possível

afirmar que a transmissão oral dos conhecimentos dessas populações reflete diretamente ao modo como se perpetuam as demais características, uma vez que, de acordo com Lenclude (1994, p. 31). É a partir da oralidade que os conhecimentos, valores, linguagens, representações, visões de mundo e práticas são transmitidos entre os sujeitos, permitindo a continuidade do tempo passado no tempo presente.

O registro das memórias dos sujeitos da pesquisa, os guardiões e guardiãs da memória coletiva da comunidade constitui-se fator elementar, pois compreende-se que ao interpretar a realidade a partir do lugar do próprio sujeito, promove-se, do mesmo modo, a sua emancipação social, através da desconstrução discursiva e construção de novas subjetividades a partir da aproximação com o sujeito autor da história. Segundo Halbwachs (2004, p. 85), “toda memória é coletiva, obtidas mediante a interação dos homens”; portanto, ela é essencial, pois possibilita a constituição de uma identidade a partir do próprio indivíduo e dos outros.

Desta forma, compreendemos que o modo da comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá se relacionar com a natureza e, principalmente, sua ancestralidade a partir das suas memórias reflete-se nas formas de reprodução da vida por meio das trocas de saberes na prática cotidiana. Em 2001, a comunidade do Itacuruçá foi reconhecida como remanescente de quilombo pelo governo do Estado do Pará e pela Fundação Cultural Palmares, porém foi apenas em 2012 que o conceito junto as políticas de ações afirmativas são fortemente discutidas na comunidade por meio a intervenção da Associação dos Remanescentes de Quilombos das Ilhas de Abaetetuba (ARQUIA). Assim, seus modos de vida, suas raízes ancestrais e de coletividade não se sustentam tão somente pelas leis e escritos, mas por processos educativos transmitidos pela memória e reprodução da oralidade, por uma história de resistência e de escravidão contada pelos mais velhos, os guardiões da memória, como uma forma de reprodução da vida.

Logo, legitimar as falas e histórias dos povos tradicionais pressupõe dar visibilidade aos excluídos e marginalizados na história da constituição do Brasil, visto que, isso salienta-se como uma forma de resistência aos discursos oficializados pela memória oficial do país, legitimado em seus acervos bibliográficos e práticas sociais. Segundo Polak (1989), a história oral sinaliza a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à "Memória oficial", no caso a memória nacional.

As narrativas orais visam proporcionar o registro da história da comunidade; então, rememorar o passado é uma forma de mergulhar nas recordações, onde as lembranças

emergem de acordo com a memória dos sujeitos. Vale ressaltar que a história oral apenas pode ser empregada em pesquisas sobre temas contemporâneos, ocorridos em um passado não muito remoto, isto é, que a memória dos seres humanos alcance, para que se possam entrevistar pessoas que dele participaram, como atores ou testemunhas. É claro que, com o passar do tempo, as entrevistas assim produzidas poderão servir de fontes de consulta para pesquisas sobre temas não contemporâneos. (ALBERTI, 1989; p 04).

Em nossa pesquisa buscamos relacionar a história oral diretamente ao testemunho do vivido em que o indivíduo testemunha aquilo que viveu em um tempo passado, a ponto dessas lembranças não se perderem no tempo, uma vez que a memória individual está constituída e permeada pela coletiva, adquirida através do meio que o indivíduo está inserido, seja familiar ou social.

Nesse sentido, a memória representa um dispositivo de rememoração de lembranças que, de alguma forma, sabemos que existem, mas que, entretanto, precisam ser compreendidas, assim como os testemunhos vividos que são recorrentes ao próprio indivíduo que vivenciou os fatos ocorridos. Consequentemente, as entrevistas e os relatos evidenciam-se como elemento facilitador do despertar da memória, ao registrar certas informações que remetem, em primeiro lugar, a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas (LE GOFF, 1992, p. 423), além de permitir a relação do corpo presente com o passado, que por sua vez interfere no processo “atual” das representações. Como afirma Bosi (1994, p. 407):

Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, “desloca” estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva, ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora.

Outrossim, buscamos registrar as formas que a memória é acionada no cotidiano da comunidade do Itacuruçá, uma vez identificada a existência de uma prática de repasse de seus saberes de geração em geração por meio de sistemas de conhecimentos que perpassam aspectos políticos, educativos e culturais. Saberes que são advindos da experiência, e essenciais às ações produtivas sendo socializados pelos agricultores (mestres) aos aprendizes, quase sempre crianças e adolescentes.

Assim sendo, concorda-se com BRANDÃO (2008) quando se refere à memória como tesouro das ‘vidas vividas’ que, partilhado, traz não só a possibilidade de ressignificação,

pessoal e profissional, mas, também, a de mobilização para a reflexão de outros, mostrando modos próprios da construção do saber.

À vista disso, por meio da história oral, pretende-se além de registrar a memória coletiva da comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá, buscamos também compreender como esse povo vem realizando a valorização dos saberes tradicionais; pois acredita-se que por meio dos diálogos, das rodas de conversa, da comunicação oral e do saber empírico dos sujeitos da comunidade, é que se pode compreender como os saberes tradicionais têm sido repassados de geração em geração. Como afirma Chauí (2002, p. 162):

A memória é uma evocação do passado. É a capacidade humana para reter e guardar o tempo que se foi, salvando-o da perda total. A lembrança conserva aquilo que se foi e não retornará jamais.” (p.158). [...] “guardamos na memória aquilo que possui maior significação ou maior impacto em nossas vidas, mesmo que seja um momento fugaz, curtíssimo e que jamais se repetiu ou se repetirá. É por isso também que, muitas vezes, não guardamos na memória um fato inteiro ou uma coisa inteira, mas um pequeno detalhe que, quando lembrado, nos traz de volta o todo acontecido.

No entanto, não podemos pensar em memória apenas como um registro; é necessário levar em conta que as lembranças não se explicam claramente, assim como a seletividade da memória, como bem explana Chauí (2002, p. 164) “Selecionamos e escolhemos o que lembramos e a lembrança, como a percepção, tem aspectos afetivos, sentimentais, valorativos (existem lembranças alegres e tristes, saudade, arrependimento, remorso).” Não se pode explicar o esquecimento, pois se tudo está espontânea e automaticamente registrado e gravado em nosso cérebro, não poderíamos esquecer coisa alguma, nem poderíamos ter dificuldade para lembrar certas coisas e facilidade para recordar outras.

Neste debate, conseguimos identificar na comunidade a existência de roças e retiros de farinha, a memória dos velhos sobre os engenhos, construção de montarias e sobre fatos que associam o quilombo ao refúgio de escravos e da lenta formação dos grupos originais, em contextos rurais, em geral encontramos certa dificuldade de acessá-lo. Supomos que se deve também ao fato da construção histórica de uma representação quase sempre negativa do ser negro em uma sociedade de classes, o processo de identificação por parte dos moradores, na maioria das vezes, atravessa contradições e resistências.

Nesta perspectiva, observa-se que a memória não é apenas individual, guardada apenas por um indivíduo e que se refere às suas próprias vivências e experiências, mas, também, coletiva, composta pelas lembranças vividas pelo indivíduo ou que lhe foram repassadas, e que não pertencem somente a esse sujeito, mas a uma comunidade, um grupo.

Para HALBWACHS (1990, p. 49), “a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestamos já bem alterada”. E sobre a alta função da lembrança, Oliveira (2012, p.19) diz que: O poder de rememorar possui uma tendência catártica à reconciliação com o passado. Entre as memórias recolhidas, há as que se entrecruzam lentamente, em um recorte chamado tecido social, que se encontram e demarcam o lugar dos sujeitos. Aos poucos as memórias individuais vão se transformando em memórias coletivas. Então, misturando-nos entre elas, encontram-se as vozes na voz do outro.

Ainda sobre a questão da análise da função da memória, Pollak (1989) afirma que a memória, na sua operação coletiva com o intuito de registrar os acontecimentos, constitui possibilidades de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. Assim, a referência ao passado feita pelos sujeitos da comunidade serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu respectivo lugar, sua complementariedade, mas, também, as oposições irredutíveis.

Bosi (1994, p. 415) afirma que a memória “é dividida por marcos”, ou seja, “pontos onde a significação da vida se concentra: mudança de casa ou lugar, morte de um parente, formatura, casamentos, empregos, festas”, entre outros que poderíamos acrescentar, como o primeiro beijo; o primeiro dia de aula; a primeira professora; o primeiro amor; coisas; fatos; momentos que, definitivamente, marcaram nossas vidas de alguma forma.

Desta forma, não somente existe um aspecto histórico do ser negro ou remanescente de escravos, mas a situação da comunidade local, devido ela pertencer até 2001 à área territorial intitulada como Terras de Marinha e, posteriormente, situar-se como terra de remanescentes das comunidades dos quilombos, configurou um complexo referencial nas relações sociais e na própria identidade do grupo quilombola, que refletem no cotidiano da comunidade por meio de suas crenças e modos de vida.

“Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer-se, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado”, diz Bosi (1994, p. 55). E ainda, para Le Goff (1992, p. 24) “o passado é uma construção e uma reinterpretação constante e tem um futuro que é parte integrante e significativa da história”. Porém, “a memória não é a

história, mas um dos seus objetos e simultaneamente um móvel elementar de elaboração histórica” (p. 49).

A memória nos faz recordar, porém, como esclarece Bosi (1994, p. 407) “[...], muitas recordações que incorporamos ao nosso passado não são nossas: simplesmente são formas relatadas por nossos parentes e depois lembradas por nós”. Bosi (1994, p.407) ainda confirma que:

É preciso reconhecer que muitas de nossas lembranças, ou mesmo de nossas ideias, não são originais: foram inspiradas nas conversas com os outros. Com o correr do tempo, elas passam a ter uma história dentro da gente, acompanham nossa vida e são enriquecidas por experiências e embates [...]. Elas foram formuladas por outrem, e nós, simplesmente, as incorporamos ao nosso cabedal.

Assim, entendemos que as formas de parceria, de troca e de ajuda mútua entretecem a trama das negociações e, ao mesmo tempo, tornam-se geradoras de sociabilidades, de convivências, e de formas comerciais, mesmo em meio às contradições sociais e comunitárias presentes. O fluir do trabalho de campo revelou que as práticas de trabalho estão mediadas por agricultores, lideranças, acordos entre vizinhos/familiares e pela produção familiar, permeado por uma dinâmica de vida e matemática social que compreendem uma construção histórica que vão sendo repassadas e ressignificadas dentro da comunidade.

Assim, é importante lembrar também, como já fora afirmado anteriormente, que na maioria das memórias existem marcos, ou pontos relativamente invariantes, imutáveis. Pollak (1992, p. 201-203), ao falar sobre os elementos constitutivos da memória individual ou coletiva, destaca quatro: 1. Acontecimentos vividos pessoalmente; 2. Acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer; 3. Pessoas, personagens; 4. Lugares da memória ligados a uma lembrança. Em suma, a memória é seletiva. Nem tudo fica gravado, nem tudo fica registrado.

Graças à memória, somos capazes de lembrar, recordar e esquecer, atribuições que nos compete refletir sobre a realidade e perspectivas futuras. De acordo com Chauí (2000, p.164):

A memória não é um simples lembrar ou recordar, mas revela uma das formas fundamentais de nossa existência, que é a relação com o tempo, e, no tempo, com aquilo que está invisível, ausente e distante, isto é, o passado. A memória é o que confere sentido ao passado como diferente do presente (mas fazendo ou podendo fazer parte dele) e do futuro (mas podendo permitir esperá-lo e compreendê-lo).

Deste modo, empreender uma pesquisa que pressupõe a valorização de um saber, o exercício de retornos memorialísticos coloca-se como estratégia para recordar os

acontecimentos, práticas e estratégias dessa comunidade em diálogo com o presente. Assim, os saberes tradicionais precisam ser ditos novamente pelo ato de rememorar. De acordo com Pollak (1989), este saber, por ventura não lembrado, pode ser conhecido como zonas de sombras.

Logo, as lembranças dos sujeitos que vivem na comunidade como guardiões dessa memória coletiva, que precisa ser dita para desvelar seus saberes tradicionais, é de suma importância, pois é fundamental para a valorização dessa cultura, interpretando a realidade naquilo que lhe é complexo.

Desta forma, na escolha da história oral como metodologia, além de compreender a complexidade que é manusear a memória, têm-se a clareza de que certezas serão postas em dúvida. Nesta abordagem, Thompson (1992) apresenta inúmeras potencialidades, como, por exemplo: a característica de revelar novos campos e temas de pesquisa; apresentar novas hipóteses; recuperar memórias locais, comunitárias, regionais, entre outras, sob diferentes óticas; construir novas evidências através do entrecruzamento de depoimentos; possibilitar a associação entre acontecimentos da vida pública e da vida privada. A memória é um campo aberto para as mais variadas abordagens e incursões.

Geertz (2014), por sua vez, ajuda a entender que a partir da compreensão da cultura e suas influências, quando se trata da história social da imaginação moral, pode-se sofrer interferências através do intercâmbio com outras formas culturais que nos são alheias, transformando-as, depois de retrabalhadas e redirecionadas, em secundariamente nossas. Sendo assim, as culturas que emergem nas comunidades tradicionais são incorporadas e possuem influências nas formas de relação e nos demais processos que permeiam tal população.

Neste seguimento, a história oral tem como pressuposto valorizar a análise do papel do indivíduo, dos contextos, dos aspectos culturais e políticos, com o intuito de qualificar o uso dos relatos pessoais, das histórias de vida e das biografias, bem como compreender suas subjetividades e debater junto às diferentes visões distorcidas que se apresentam acerca destes povos, ao enfatizar o comprometimento e transcrever falas que reflitam suas verdades.

Assim, Hall (2003, p.28) afirma que “não podemos jamais ir para casa, voltar à cena primária enquanto momento esquecido de nossos começos e ‘autenticidade, pois há sempre algo no meio”. Não se pode retornar a uma unidade passada, pois só se consegue conhecer o passado, a memória, o inconsciente através de seus efeitos. E, desta maneira, precisando

trazê-lo para dentro da linguagem e de lá embarcar numa (interminável) viagem. O autor finaliza a reflexão pontuando que:

Diante da "floresta de signos", nos encontramos sempre na encruzilhada, com nossas histórias e memórias ao mesmo tempo em que esquadrimos a constelação cheia de tensão que se estende diante de nós, buscando a linguagem, o estilo, que vai dominar o movimento e dar-lhe forma. (HALL, 2003 p. 28)

Após a elucidação dos princípios metodológicos que norteiam a investigação e a reflexão sobre os conhecimentos obtidos através do alicerce teórico, partimos para a etapa prática, que consiste em um momento de observação do espaço e contato com os sujeitos que serão os informantes-chave.

Usamos como técnica de pesquisa as entrevistas gravadas, através de um roteiro flexível com perguntas abertas, proporcionando liberdade ao sujeito pesquisado para falar livremente no processo de rememoração. Tal técnica foi escolhida por compreendermos que numa entrevista, tanto com questões abertas ou fechadas, temos a possibilidade da utilização de recursos visuais, como cartões, fotografias, bem como estabelecer uma conversa com o entrevistado, o que pode deixá-lo à vontade para lembrar de fatos, o que não seria possível na aplicação de um questionário, por exemplo.

Quanto à comunidade, a escolha se deu não somente por ser um povo tradicional, com sua constituição quilombola, mas por representar, segundo a Associação dos Discentes Quilombolas da UFPA (ADQ), segundo o ex-coordenador da Associação, o Senhor Valdinei Gomes, a comunidade que mais inseriu alunos na Universidade Federal do Pará, através do sistema de cotas étnico raciais (Processo Seletivo dos Quilombolas), nos mais diversos cursos de graduação dentre os quais se encontram: Medicina, Fisioterapia, Psicologia, Direito, Engenharia civil, dentre outros, aproximadamente 150 alunos.

A comunidade é ainda estruturalmente mais desenvolvida quando comparada às demais comunidades do entorno, contando com transporte coletivo, posto de saúde, área de recreação e igrejas. Possui ainda uma realidade educacional, com escolas de níveis infantil, fundamental e médio, em que entendemos ser possível a realização de reflexões acerca dos processos educativos, ao mesmo tempo em que vê-se propiciados experiências e importantes momentos ao acompanhar o cotidiano de tal comunidade, a partir das instituições presentes, dentro de sua dinâmica de interação com o meio social.

Ao se adentrar no lócus de pesquisa, inicialmente, estabelecemos um contato de natureza formativa⁶ com o intuito de construir uma relação de parceria e contribuição mútua com a juventude (alunos) e professores atuantes nas escolas da comunidade (E.E.E.F.M. Santo André e E.M.E.I.F. Manoel Pedro Ferreira), buscando fazer reflexões sobre o currículo escolar que atenda suas especificidades históricas e culturais e auxiliar na inserção dos jovens em instituições de nível superior, a partir do processo seletivo especial dos quilombolas da Universidade Federal do Pará que compreende conhecimentos curriculares (gramática normativa e elaboração de textos) e culturais que tangem os moldes do certame, bem como a auto identificação com a etnia.

Figura 1: Escola Manoel Pedro Ferreira - Médio Itacuruçá



(Fonte: Acervo do Pesquisador/2018)

Posteriormente, retornamos à comunidade na condição de pesquisadores, recorrendo-se às entrevistas para coleta das narrativas dos sujeitos informantes. A construção do diálogo com os entrevistados compreende a sensibilidade e interação entre pesquisador e sujeitos de pesquisa, já anunciada através do contato inicial. Foram selecionados 10 (dez) representantes, com prioridade para os mais velhos da comunidade, que participam ativamente nas instituições que a constituem, bem como moradores que interagem com a dinâmica vital e que busquem significar seu cotidiano.

⁶ Ação é uma atividade promovida pela Cátedra Paulo Freire (UEPA) em parceria com o GEPEME, ADQ, ARQUIA E COORDESUS com o intuito de promover um diálogo entre os saberes científicos e os saberes tradicionais como elemento formativo de professores nas escolas quilombolas de Abaetetuba/Pará, bem como a valorização cultural dessas comunidades.

Neste sentido, em dialogo com os sujeitos de pesquisa, optamos por não revelar os nomes verdadeiros de alguns entrevistados, que criaram nomes fictícios para si mesmos, com o intuito de preservar suas identidades. Como informantes destacamos: “Sol”, moradora da comunidade e funcionária do Centro de Referência de Assistência Social (CRAS); “Girassol”, professora da escola de ensino fundamental e médio; “Esperança”, estudante vestibulando; “Mar”, diretora da escola de educação Infantil; “Estrela”, supervisora Pedagógica da escola de Ensino Fundamental e Médio; O senhor “Colombo”, um ex-morador da comunidade e referência na prática da olaria; “Lua” Morador Pesquisador da Comunidade. A Senhorita Danúbia, estudante Universitária por meio do PSE quilombola e o Senhor Procópio, que é o senhor mais idoso da comunidade, concordaram e solicitaram serem identificados com seus nomes próprios no texto. Apresentamos ainda outros interlocutores que serão destacados no decorrer da pesquisa de acordo com o contexto.

Durante a pesquisa identificaremos dois dos eventos que marcam o calendário anual da comunidade. O “Festival do Açaí” ocorrido no mês de outubro de 2018 e trouxe o tema “Nossa Terra, Nosso Chão”, um evento que é promovido pela Igreja Assembleia de Deus da comunidade e que mobiliza a participação de outras vertentes religiosas e culturais do local e a “Feira de trabalhos artesanais e científicos escolares quilombola (FEITRACESQ) 2018” promovida pela Escola Quilombola Santo André e que visa a valorização das raízes culturais da comunidade expondo objetos; maquetes; frutas e outros elementos que marcam a memória do lugar, protagonizado por moradores pertencentes aos mais variados grupos sociais da comunidade. Nossa participação nos eventos se deu pela indicação e solicitação dos moradores, bem como a possibilidade de interagir de forma natural e colaborativa junto a dinâmica do lugar compreendendo e desvelando o seu cotidiano.

Por meio das entrevistas buscamos analisar nas falas dos entrevistados como se constroem suas formas de organização, práticas culturais e técnicas de resistência, a partir do uso da memória e de suas percepções acerca da autoafirmação com sua etnia. Ressaltamos a noção étnica que a pesquisa mobiliza no trabalho. Diegues (2001) contribui com a discussão, quando afirma que:

No Brasil há um certo consenso sobre o uso do termo “população indígena” ou “quilombola” significando “etnia”, ou seja, povos que guardam uma continuidade histórica e cultural desde antes da conquista europeia da América. (...) Desse modo, há uma distinção mais clara entre as populações indígenas e as não indígenas sociocultural, histórica e identitária das sociedades e culturas indígenas, claramente distintas da sociedade envolvente. (DIEGUES, 2001, p. 16).

Baseado neste conceito de etnia é que se compreende a importância de suas memórias para afirmar seu lugar na história a partir do entendimento, registro e valorização de seus saberes e dispositivos legais que os amparam. E, ao desvelar suas formas de organização, usamos como parâmetros de análise as dimensões cultural; política e educacional, com um olhar atento sobre as influências da dinâmica constituída a partir dos moldes da sociedade moderna.

Portanto, procuramos registrar não um simples conhecimento, mas algo que, de fato, ultrapasse o senso comum; proporcionando à pesquisa a possibilidade de um saber que vai além do óbvio, desvendando e explicando os fatos por meio de argumentações, tendo como base um referencial que favoreça uma compreensão do homem, da natureza, das relações humanas, da sociedade, que serão apontados no aprofundar do texto.

1.1 Lócus de Pesquisa: A comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá.

Figura 2: Comunidade quilombola Abaetetuba/Baixo Itacuruçá



(Fonte: Acervo do pesquisador / 2018)

Nesta seção, apresentamos a comunidade remanescente de quilombo⁷ do Itacuruçá, bem como algumas de suas formas de manifestação dos saberes tradicionais e, nas

⁷ Levando em conta a conquista dos direitos obtidos pela Constituição Brasileira de 1988, onde as comunidades remanescentes de quilombo, conforme determina a Constituição “que estejam ocupando suas terras tem reconhecida a sua propriedade definitiva e determina as demais providências cabíveis ao Estado”, optou-se por utilizar esta definição ao longo do trabalho.

peculiaridades diárias, a maneira como se estabelecem as relações sociais entre as pessoas e o lugar.

O município de Abaetetuba, que sedia a comunidade, segundo dados da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e MORIVA (2015), é constituído por aproximadamente setenta e duas (72) ilhas, entrelaçadas por rios, furos⁸ e igarapés, interligados uns aos outros. O “rural” é assentado numa geografia de ilhas, de estradas e de ramais e dentro dele estão oito comunidades remanescentes de quilombos, são elas: Acaraqui, Tauerá-Açu, Arapapu, Arapapuzinho, Genipaúba, Alto, Médio e Baixo Itacuruçá.

A Comunidade do Itacuruçá é reconhecida como “Terra de Quilombos” por meio de um movimento feito pela Igreja Católica e CPT (Comissão Pastoral da Terra) e que resultou na fundação da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos das Ilhas de Abaetetuba-ARQUIA em 2001. Após ser confirmado que o Itacuruçá foi lugar de refúgio dos negros que vieram fugindo da escravidão, pois encontraram a produção da cana-de-açúcar e formação engenhos que existiam na época. Assim, com a decadência dos engenhos, essa estrutura se transformou em olarias que insistem em resistir até os dias atuais.

A comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá é atravessada por um rio comprido; permeado por paisagens e com áreas de terra firme; de várzea; de matas e, também, com faixas de areia. Ao sair do município de Abaetetuba (sede) levamos em torno de 30 a 60 minutos para chegar até a comunidade, em um percurso entre águas de acordo com a estrutura e velocidade do transporte. Também, é possível chegar à comunidade e dela sair pela rodovia PA 151, na altura do Km 16, antes de se chegar ao município de Igarapé Miri, percorrendo o ramal Itacuruçá ou Santa Rosa.

À medida que intensificamos nossas idas à comunidade, procuramos intercalar o trajeto por meio das estradas; ramais; rios e igarapés. Acompanhamos os barcos de linha transportando os moradores na madrugada, os ônibus locomovendo os trabalhadores; mercadorias e animais. A cada ramal adentrado e rio ou igarapé navegado, histórias surgiam, causos eram contados então, fez-se sentido o significado tempo-espaço ao conhecer a organização temporal em dialogo com a dinâmica de vida dos moradores da comunidade com os condicionantes naturais.

⁸ Furo é um termo amazônico e caracteriza-se por ser um canal estreito de um rio. São córregos que unem rios maiores entre si, normalmente em matas de várzeas, servindo de atalho às distâncias entre as comunidades de ilhas e a cidade.

Figura 3: Freteiro (Barco coletivo) viagem da Feira de Abaetetuba ao Rio Itacuruçá



(Fonte: Acervo do pesquisador/2018)

Em nossas vivências, conversas e observações feitas na comunidade, identificamos um território de remanescentes de quilombos vinculado ao contexto histórico da presença negra africana na formação do território nacional e regional. A chegada dos escravos refugiados à nascente desse rio, por efeito de obstáculos territoriais, como o rio estreito, a mata fechada e as pedras em seu leito, constituíram os fatores que dificultavam o acesso e motivaram a permanência dos quilombolas no lugar como uma estratégia de defesa.

A constituição do quilombo ocorreu com a chegada de um grupo de escravos refugiados de um engenho e da fazenda chamada Cafezal, situada perto da Província do Grão Pará, atualmente o município de Barcarena, onde desenvolviam atividades nas lavouras de cana-de-açúcar, como afirma o Senhor Procópio, o senhor mais velho da comunidade:

Na época quando meus parentes escravos fugiram do cafezal ficaram aqui porque era mais difícil de acharem, muita pedra e mata virgem. O rio estreito, muita caça para se alimentar. Logo depois a gente começa a fabricar montaria para descer no rio, tinha que sobreviver. Né?. (Senhor Procópio, 14 de outubro de 2018).

Assim, a comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá constitui-se também como uma comunidade ribeirinha por seu território estar também situado às margens dos rios.

À vista disso, é importante entender que os conceitos quilombola e ribeirinho diferem em seus significados, porém atravessam-se no cotidiano e territórios. Os ribeirinhos e quilombolas constroem uma forma própria de lidar com o tempo-espço entre as águas, seus trabalhos, meio de transporte, obtenção de alimentos e até mesmo constituição de suas próprias identidades. A senhora “Mar”, entrevistada e funcionária da escola pública municipal Santo André, que atende ensino fundamental e médio, relata:

Eu sou ribeirinha e atuo há 13 (treze) anos na escola que está situada em uma comunidade quilombola. Essa relação ribeirinha e quilombola se dá também por identificação. Por exemplo eu me considero negra e quilombola morando em uma área ribeirinha. (Mar, em 15 de março de 2018).

Para se entender a relação entre caboclos ribeirinhos da Amazônia e quilombolas, partiu-se das reflexões de Diegues (2001, p. 48-57), que descreve as duas dimensões com os seguintes conceitos: “Os caboclos/ribeirinhos vivem, principalmente, à beira de igarapés, igapós, lagos e várzeas. Quando as chuvas enchem os rios e riachos, estes inundam lagos e pântanos, marcando o período das cheias, que por sua vez regula a vida dos caboclos”. Assim, quanto aos quilombolas, além de sua identificação étnica, o autor refere-se como “quilombos da Amazônia, muitas vezes situados ao longo dos rios e igarapés, garantem sua subsistência com a pequena pesca, o extrativismo e a pequena agricultura. Em outras regiões, as atividades são quase exclusivamente agrícolas”. No entanto, não existe uma linha muito definida que separe os territórios dessas populações, ocorrendo mesmo nichos de algumas delas espalhados em áreas fora de suas regiões originais.

Assim, a comunidade quilombola do Itacuruçá está localizada entre os rios Arapapu e Piquiarana. E, segundo informações das agentes de saúde participantes da ação social desenvolvida pela Universidade Federal do Pará, no ano de 2017, a distribuição do número de famílias é feita da seguinte forma:

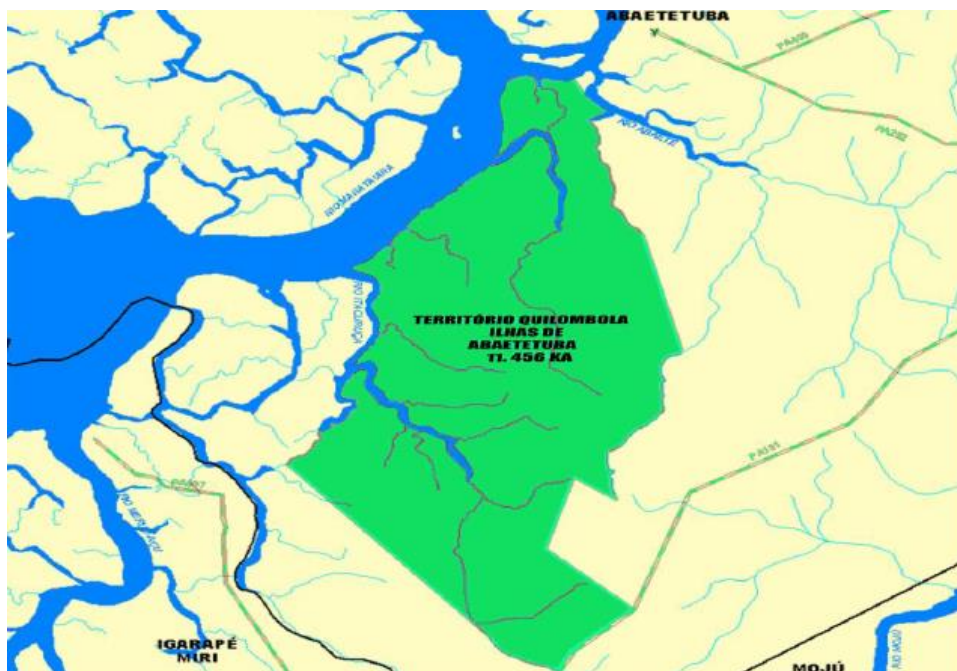
Quadro 1: Comunidade Remanescente de Quilombo Itacuruçá (Alto, médio e baixo) - Número de Famílias.

Nº	Local	Nº de famílias
01	Baixo Itacuruçá	70 famílias
02	Médio Itacuruçá	98 famílias
03	Alto Itacuruçá	167 famílias
TOTAL		335 FAMÍLIAS

(Fonte: Valdinei Gomes (Representante da ADQ/2017).

O Rio Arapapu constitui outro território quilombola, porém existe uma demarcação que está registrada como parte do Baixo Itacuruçá. Logo, temos um total de 335 famílias, ocupando relevante papel nas relações econômicas e sociais do município.

Figura 4: Mapa do Rio Itacuruçá (Abaetetuba/Pará)



(Fonte: ITERPA/2009).

As atividades que movimentam a economia da comunidade é o comércio, o qual tem como ponto referencial a feira localizada na frente da cidade, também conhecida culturalmente como “beira”, sendo o seu maior canal social e econômico, importante espaço de produção da vida, do trabalho e da cultura local. Além da extração do açaí, a cidade é uma das produtoras do pescado na região, junto com as atividades de construção naval e das olarias, como explica “Girassol”, entrevistada e moradora da comunidade:

Antigamente a principal atividade econômica da comunidade era a Olaria, hoje tem, mas não como antes, temos também a extração do açaí, que tá crescendo. Tem a roça, captação de farinha, carvão, pequenos comércios de conveniência, a produção da montaria lá para o Alto Itacuruçá,, a gente comercializa aqui e também leva para a beira da cidade (...) (Girassol, em 15 de março de 2018).

Figura 5: Olaria – Comunidade remanescente de quilombo - Baixo Itacuruçá/Abaetetuba



(Fonte: Acervo do pesquisador/2018)

O cultivo do açaí é predominantemente realizado entre os moradores que residem à beira dos rios (área de várzea) pelo fato de a terra ser mais fértil para esse tipo de plantio. Já em terra firme, persiste o cultivo da roça com a plantação de maniva, milho, quiabo, jerimum, maxixe, arroz, produtos cultivados para a venda e para o consumo das famílias. Girassol acrescenta que:

Além da produção de telhas, tijolos, extração do açaí, agricultura, ainda temos atividades como a pesca de peixe e de camarão. Transporte como rabeteiros, a construção de barcos no estaleiro. São atividades que ocorrem na comunidade e que podem ser desenvolvidas por todos os quais compõem a família. (Girassol, em 15 de março de 2018).

Essas modalidades de trabalho ocorrem de forma diferenciada e concomitante, ou seja, muitas vezes a mesma família trabalha na olaria, tem cultivo na roça e atua com a pesca. Logo, tais atividades constituem, em seu conjunto, a parte essencial do sustento das famílias. Esta forma de organização do trabalho pode ser entendida a partir dos esclarecimentos de Diegues (2004), quando disserta sobre a cultura e povos tradicionais, caracterizando-as da seguinte forma:

Possuem dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir dos quais se constrói um *modo de vida*; conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se refletem na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido de geração em geração por via oral; noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente; moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter-se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados;

importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado; importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais; importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e às atividades extrativistas; a tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre meio ambiente. Há reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final; fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos; auto-identificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras. (DIEGUES, 2004, p. 87/88)

O quilombo do Itacuruçá é reconhecido como uma comunidade acolhedora com pessoas humildes e hospitaleiras e com uma singular diversidade cultural. Relativamente extensa em espaço e estrutura quando comparado às demais comunidades do entorno, a região divide-se em três setores que são Baixo; Médio e Alto Itacuruçá. Como salienta a entrevistada “Girassol”:

A comunidade tem uma diversidade muito própria nossa. Temos poetas, cantores, dançarinos. Com várias manifestações religiosas, católica, evangélicas e ainda o candomblé. Temos posto de saúde, transporte coletivo, escolas, igrejas. Gostamos de receber visitantes, nos sentimos bem. (Girassol, em 15 de março de 2018).

Figura 6: Comunidade médio Itacuruçá - Abaetetuba/Pa.



Fonte: Acervo do pesquisador/2018.

A comunidade sempre foi marcada por sua visível força cultural. Suas rezas, “quizomba”⁹, rituais de cura, respeito pelo sagrado, danças, valorização da natureza em sua

⁹ Ajuntamento dos moradores para celebrarem a vida, acompanhado de alimentos e bebidas. (Girassol, 15 de março de 2018)

virgindade. Segundo “Girassol”, muitas dessas práticas culturais se tornam gradativamente ausentes no cotidiano da comunidade e precisam ser olhadas com atenção pelo poder público e pelas associações presentes na própria comunidade para preservar o espaço em que vivem. Diegues (2004, p. 75), compreende essa relação afirmando que “Quando se fala na importância das populações tradicionais na conservação da natureza, está implícito o papel preponderante da cultura e das relações homem/natureza”.

Destarte, a comunidade é reconhecida como um lugar ocupado por sujeitos sociais, políticos, econômicos e culturais. Logo, percebemos, por meio da pesquisa, a possibilidade de dar visibilidade à diversidade existente em um lugar cheio de peculiaridades, cores, sabores e subjetividades.

Neste sentido, a comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá, nas suas práticas históricas, sociais e culturais se firma com sujeitos dotados de saberes próprios num processo de aprendizagem que inclui formação; conscientização política e cultural e resistência ao modelo social hegemônico que interferem nas formas de organização da comunidade. Assim, podemos constatar que ainda há a afirmação de suas identidades culturais, mesmo que ao longo da história de formação da sociedade brasileira ocorrida de forma desigual e aliada aos desdobramentos dessa desigualdade, constituíram-se as relações de poder e de dominação que se sobrepõe aos saberes diferenciados de tais comunidades.

As reflexões que problematizamos nesta pesquisa são direcionadas pelo nosso caminhar na comunidade. Utilizamos de entrevistas para o registro das trajetórias de vidas, dinâmica das atividades e dos discursos sobre a questão quilombola desenvolvidas no local. O leitor verá que isso se reflete na forma como os dados estarão sendo apresentados ao longo dessa dissertação.

Capítulo 2. Categorias: Apresentando os Conceitos da Pesquisa.

“A cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos: ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – Isto descritos com densidade” Geertz (1987, p. 24).

Neste capítulo, serão abordados os elementos teóricos que ajudam a compreender os conceitos e categorias sociológicas que constituem a formação, desafios e perspectivas das comunidades tradicionais e quilombolas no Brasil, pontuando seus saberes sob o olhar da construção deste grupo social e dos sujeitos investigados.

2.1 Saberes Tradicionais e Conhecimento Científico: Breve análise conceitual

A fim de compreender as relações estabelecidas entre os conhecimentos científicos e os saberes tradicionais e suas interferências no exercício da cidadania e defesa do patrimônio dos povos e comunidades tradicionais, fez-se importante uma análise da sociedade moderna e sua preocupação em encontrar respostas rápidas e eficazes às indagações que vão surgindo a partir da realidade social ou do campo científico. Assim sendo, destacamos as duas formas de abordagem para a produção do conhecimento; que são os saberes tradicionais e os conhecimentos científicos, numa compreensão que interpreta a realidade social de diferentes formas, atendendo a distintas perspectivas que serão analisadas no texto.

2.2 O Conhecimento Científico: Uma abordagem conceitual.

Para compreender os conhecimentos científicos na análise proposta, partiu-se dos debates epistemológicos¹⁰, ocorridos no século XVII¹¹ (d.C), na Europa ocidental, a partir do fortalecimento dos movimentos conhecidos como Iluminismo e Renascimento, em que tem-se

¹⁰ Epistemologia na acepção empregada por Boaventura Souza Santos, ou seja, como toda noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido. (SANTOS, 2009, p. 07).

¹¹ Ocorreram debates sobre a racionalidade cartesiana, que considera a razão como a única via segura pela qual o conhecimento do mundo poderia ser obtido.

como referência a revolução Francesa de 1789¹², elementos que dão base à ciência moderna, também discutida por Galileu Galilei¹³. Esses fatores históricos possibilitaram a consagração da ciência moderna como única forma de conhecimento válido, passando a deter privilégios epistemológicos, dentre eles, o poder de transformar os parâmetros para validar o conhecimento a partir dos critérios de cientificidade, e, que, segundo Santos (2005), poderia definir não só o que seria a ciência, mas, também, o que seria o conhecimento válido para a sociedade moderna.

Assim, a ciência moderna promove um processo de superação de inúmeros obstáculos epistemológicos, vencendo diversas resistências para ser aceita como única forma válida de conhecimento do mundo. Neste sentido, entra-se em um período de transição, em que o homem teve que transformar e substituir não somente os seus conceitos, mas, também, o seu pensamento a respeito do mundo que ele acreditava conhecer.

As mudanças, de ordem econômicas, sociais e religiosas, aos poucos foram construindo uma nova cultura: “[...] em economia, capitalista; na arte e na literatura clássica; na atitude perante a Natureza e científica” (JAPIASSU, 1985, p. 51).

Nesta perspectiva, o conhecimento científico é alicerçado em conceituações que resistem à diversidade epistemológica existente no mundo, constituindo um caráter superior de hierarquização em relação a todos os demais conhecimentos, independente do contexto em que são produzidos.

E neste processo de consolidação das práticas e conhecimentos constituídos a partir da ciência moderna, produz-se, simultaneamente, a desqualificação das formas de se pensar o mundo que não se enquadrem nas normas estabelecidas pela racionalidade positivista técnica e científica do pensamento cartesiano, que divide o mundo entre o sujeito que sabe e o objeto a ser investigado. Para compreender esta análise, consideramos a apreciação do autor Boaventura Souza Santos (2005), que entende este processo como um epistemicídio¹⁴, o qual faz com que muitos conhecimentos alternativos e experiências cognitivas humanas sejam desperdiçadas ou destruídas por esta lógica dominante do saber, o que em certa medida

¹² Nos ideários da revolução francesa, observa-se, por outro lado, a imposição forçada de um conjunto específico de valores que negam o diálogo entre a diversidade social, jurídica e cultural existente no universo regulado. (Pascual, 2005, p. 525).

¹³ Para Gleiser (2006), o que Galileu fez de revolucionário foi desenvolver o método que torna a ciência possível, chamado de “validação empírica”: que é a confirmação de hipóteses por meio de experimentos e medidas, sendo conhecido como o pai da ciência moderna.

¹⁴ Epistemicídio é um conceito que designa a morte de um conhecimento local perpetrada por uma ciência alienígena (SANTOS, 2009: 10).

contribuiu para a subalternização dos grupos sociais, cujas práticas não se assentavam em tais conhecimentos. (SANTOS, 2005).

Uma vez que, segundo a ciência moderna, o único conhecimento válido passou a ser aquele descrito pelo discurso científico e/ou que foi produzido nos marcos dessa racionalidade técnica e científica, constituiu-se, então, a hegemonia epistemológica da ciência moderna. O autor (JAPIASSU, 1982) corrobora, afirmando que:

A ciência moderna surgiu no século XVII, (...), de forma imperfeita e incompleta contra os conceitos e formas anteriores de pensamento oficial, construindo lenta e progressivamente seus instrumentos teórico e metodológicos para investigação real do mundo. Foi forjada diante da crença na unidade do pensamento humano, a partir, principalmente, das formas mais elaboradas do pensamento filosófico, religioso e científico. (JAPIASSU, 1982, p.24)

Assim, a ciência moderna nasce acompanhada do capitalismo, uma relação que proporcionou a mudança e a certeza sobre a capacidade do ser humano em conhecer para transformar a realidade. A descoberta humana, por via da qual é possível ver, conhecer (pela razão ou pela sensibilidade) e prever a realidade por métodos sistemáticos abriu uma série de possibilidades, dentre elas a de controlar a natureza. Nesta configuração, a partir do avanço do capital e o modelo econômico informacional, global, que se fundamenta na produção, aplicação e processamento de informações baseadas no conhecimento, as relações se mercantilizaram, ou seja, o conhecimento produzia produtos e bens, mas, também, era o próprio produto com valor comercial, uma ideia que foi se propagando principalmente nos países que eram colônias, como o Brasil.

Desta forma, observamos a dominação da colonização europeia no Brasil com pressupostos da ciência moderna, o que a transformou numa forma legitimada de subjugar e subordinar a concepção de mundo; ciência e conhecimentos oriundos dos países e povos periféricos, ocorrendo, então, a dominação colonial tomando como ferramentas o domínio econômico, político e cultural, produzindo e mantendo a sociedade dominada como subalterna, inferior e incapaz de construir conhecimento. E, embora na modernidade as colônias tenham conquistado suas “independências” das metrópoles, esse processo vem se reproduzindo, reiterando uma relação desigual de saber e poder que reproduz o sentido e a racionalidade colonial, resistindo à legitimidade do saber dos povos e nações, relegando-os a espaços de submissão.

Neste sentido, o conhecimento científico e os modos de sua produção mostram-se desequilibrados em sua distribuição na sociedade, resultando em privilégios, sejam sociais,

políticos e culturais para os quais o detém. Assim, pontua-se a dominação e a colonização do saber, bem como a imposição de barreiras à construção da autonomia e à emancipação de grupos e povos cujos saberes são invisibilizados.

Santos (2005) acrescenta que:

[...] a reorganização global da economia capitalista assenta, entre outras coisas, na produção contínua e persistente de uma diferença epistemológica, que não reconhece a existência, em pé de igualdade, de outros saberes, e que por isso se constitui, de fato, em hierarquia epistemológica, geradora de marginalizações, silenciamentos, exclusões ou liquidações de outros conhecimentos. (SANTOS, 2005, p. 54).

Na comunidade remanescente de quilombos do Itacuruçá, assim como ocorre em outros lugares da Amazônia e do Brasil, atualmente os agricultores convivem com diversos fatores de mudanças nas relações do trabalho agrícola, que são em certa medida endossadas pela lógica da ciência mediada pelo sistema capitalista de produção e, como consequência eles aprendem também a alterar as suas estratégias de produção e de circulação de bens e de serviços, assim como as dos aprendizados de seus saberes locais.

Desta forma, as mudanças são em grande maioria prejudiciais, como por exemplo, as que passam pela infertilização do solo, pelos constantes roubos nas plantações, pela perda de valor e o ganho monetário das produções agrícolas e extrativas, entre outros aspectos. Porém, ainda assim persiste uma agricultura familiar exercida, sobretudo pelos mais velhos que praticam o seu saber e o seu fazer e, transmitem aos interessados o arcabouço que compreende seus modos de fazer/agir/pensar; “pois é o nosso trabalho”, como dizem muitos deles.

Assim, é válido ressaltar que, mesmo não podendo deslegitimar a relevância social que os saberes científicos promoveram em nossa sociedade, com ressalvas às suas contribuições para os conflitos sociais e a subjugação do meio ambiente frente à hierarquização do saber, a reflexão que se traz é que a sua universalidade e hegemonia não podem se sustentar perante a diversidade epistemológica existente no mundo, necessitando de uma abertura para o diálogo com as demais formas de saber. Visto que, a colonização produziu, quase como consenso, a ideia de que o conhecimento local refere-se à noção de que as pessoas que os detêm conhecem apenas um meio restrito, logo, sua aplicabilidade não existiria fora do seu contexto.

2.3 Os Saberes Tradicionais.

O saber tradicional é inerente ao homem do campo, ao ribeirinho, numa transmissão empírica, de geração em geração, de forma oral, por meio das experiências vividas; já o saber científico é transmitido de maneira formal, através de treinamentos conduzidos por meio de procedimentos científicos, estudados em uma academia e/ou testados em um laboratório.

Para Lakatos & Marconi (2009; p. 16), o conhecimento tradicional (às vezes denominado senso comum) não se distingue do conhecimento científico nem pela veracidade nem pela natureza do objeto conhecido; mas, sim, pela forma, modo ou método e instrumentos do “conhecer”. E, para ratificar o que dizem:

Saber que determinada planta necessita de uma quantidade ‘X’ de água e que, se não a receber de forma ‘natural’, deve ser irrigada, pode ser um conhecimento verdadeiro e comprovável, mas, nem por isso, científico. Para que isso ocorra, é necessário ir mais além: conhecer a natureza dos vegetais, sua composição, seu ciclo de desenvolvimento e as particularidades que distinguem uma espécie de outra. Dessa forma, patenteiam-se dois aspectos: a) a ciência não é o único caminho de acesso ao conhecimento e à verdade; b) um mesmo objeto ou fenômeno – uma planta, um mineral, uma comunidade ou as relações entre chefes e subordinados – pode ser matéria de observação tanto para o cientista quanto para o homem comum; o que leva um ao conhecimento e outro ao vulgar ou popular, é a forma de observação. (LAKATOS & MARCONI, 2009; p. 16)

Nesta ótica, acentua-se que “Poderíamos começar notando que, de certa maneira, os conhecimentos tradicionais estão para o conhecimento científico como as religiões locais para as universais”, de acordo com Cunha (2007, p.78). A analogia é feita no sentido de que o conhecimento científico se firma, por definição, como verdade absoluta até que outro paradigma o supere; é dinâmico, portanto, reside tanto ou mais nos seus processos de investigação quanto nos acervos transmitidos pelas gerações anteriores. Por outro lado, é necessário destacar a pluralidade de formas e conteúdo quando se analisa os conhecimentos tradicionais, fazendo jus à diversidade de povos e culturas existentes em nosso país.

Assim, para efeito deste trabalho, o conhecimento tradicional define-se como o conjunto de saberes e saber-fazer a respeito do mundo natural, sobrenatural, transmitido oralmente de geração em geração. Para muitas dessas sociedades, sobretudo as indígenas, existe uma interligação orgânica entre o mundo natural, o sobrenatural e a organização social. Neste sentido, não existe, para essas comunidades, uma classificação dualista, uma linha divisória rígida entre o “natural” e o “social”, mas sim um continuum entre ambos. (Diegues, 2001).

Destacamos que a comunidade na qual realizamos a pesquisa é constituída por remanescentes de quilombos e que ali ocupam e significam o território, trabalham e reproduzem seus fazeres e saberes de geração em geração, na medida em que descrevem

como transmitem e ensinam os fazeres e saberes do trabalho na terra, na olaria, na pesca, na extração do açaí e até no artesanato local.

Neste sentido, os saberes tradicionais também compreendem o saber ecológico, que por sua vez refere-se ao conhecimento que as populações locais têm de cada detalhe do seu entorno, do ciclo anual, das espécies animais e vegetais, dos solos, etc. As populações tradicionais têm assumido, na atualidade, a representação de um complemento que contribuem para a legitimidade do saber científico. Assim, Cunha (2007, p. 81) diz que “o saber tradicional não pode ser visto como a simples validação de resultados tradicionais pela ciência contemporânea, mas do reconhecimento de que os paradigmas e práticas dos saberes tradicionais são fontes potenciais de inovação da nossa ciência”.

Entretanto, é importante pontuar, nesse debate, alguns elementos que marcam a diferenciação entre o conhecimento científico moderno e os saberes tradicionais, como por exemplo, no modo de sua difusão, sendo o primeiro comunicado por meio da escrita, e, o segundo, sobretudo pela oralidade. Assim, não se pode interpretar os saberes tradicionais dissociados do contexto cultural em que são gerados, pois representam o elo que liga as comunidades tradicionais ao mundo natural que constituem sua sociabilidade.

As relações ainda se diferenciam através de uma perspectiva econômica e de conceituação da biodiversidade, caracterizada pela ciência moderna como uma variabilidade de recursos de materiais genéticos para a biotecnologia, bem como os conhecimentos sobre essa diversidade; vislumbrada, porém, pelos saberes tradicionais como um “conjunto de seres vivos que tem um valor de uso e um valor simbólico, integrado numa complexa cosmologia” (DIEGUES, 2001).

Neste contexto, apontamos a desconstrução do conceito do saber tradicional como um saber arcaico, estático e homogêneo, por vezes propagado pelo discurso dominante. Como afirma Santos (2005), o saber tradicional reflete sabedoria holística, interdisciplinar, práticas e experiências de grupos étnicos e comunidades locais, que se renova a partir da dinâmica social, baseados nas experiências passadas e na observação, transmitidas ao longo das gerações, através da tradição oral; possuem natureza dinâmica, pois evoluem na medida em que as necessidades das pessoas se alteram. Para Alonso (2005):

Saberes tradicionais são conjuntos complexos que se apoiam na tradição, na observação e na utilização dos processos e recursos biológicos. Correspondem a concepções integrais da relação sociedade/natureza e exprimem-se e sistematizam-se através de mitos, rituais, narrações de caráter oral e práticas relacionadas com sistemas de ordem ambiental e de saúde, com instituições regulamentadas estabelecidas para lhe acender e para os aplicar, aprender e transmitir. A natureza é valorizada de forma diversa segundo as condições e situações que com ela interagem

e através de formas de perceber, representar, usar e inter-relacionar-se com as entidades não humanas. (ALONSO, 2005, p. 296).

Assim, o saber tradicional tem como premissa a percepção; elementos como cheiros, cores e sabores, que mobilizam sua dinâmica vital, referenciam suas histórias, afloram seus sentimentos mais profundos e o moldam como sujeito vivente. Logo, geralmente é ligado ao homem do campo, ao ribeirinho, repassado de maneira empírica, de geração em geração, transmitido de forma oral, por meio das experiências vividas (CUNHA, 2007).

Logo, observamos alguns aspectos nas práticas estabelecidas na comunidade do Itacuruçá que organizam suas dimensões sociais de trabalho num contexto campesino peculiar; derivando daí a divisão técnica; social; etária e de gênero, assim como as habilidades, os modelos técnicos tradicionais, reproduzindo no seu conjunto uma diversidade de saberes que, em geral, são socializados por transmissão oral. E este ciclo interativo de aprender-e-ensinar, no cotidiano, mostra-se sutil necessitando um olhar mais apurado para tal identificação.

Assim sendo, nossas comunidades tradicionais constituem seu patrimônio cultural através de suas expressões “típicas” ou de suas tradições, fundamentado no tripé tradicionalidade, sustentabilidade e biodiversidade, caracterizando o que foi anunciado como comunidades tradicionais, que, por sua vez, representam uma forma ativa e presente de resistência à quebra de uma lógica social, de relações ainda centradas mais em pessoas e redes de reciprocidade entre os sujeitos através de produto do trabalho, do que em coisas e trocas de mercadorias tomadas pelo ser e objeto. Como afirma Brandão (2009):

Em alguns anos, e sem que o essencial do que os ameaça cotidianamente em regiões de fronteira e de cobiça das frentes do capital tenha se reduzido, tais comunidades, em termos de militância de resistência, de presença política e jurídica e de imagens na mídia, passaram de "entrave ao progresso", a coletividades abrangidas pelos direitos humanos [...] Unem-se para proclamar seus direitos e cobrar do poder público e de ONGs promessas e parcerias, inclusive as que se referem a salvaguardas que vão desde territórios patrimoniais até "patrimônios culturais imateriais". (Brandão, 2009, p. 354).

Nesta perspectiva empírica, acrescenta-se outro elemento como ferramenta aliada às formas de valorização desses saberes, que é a operação discursiva (enunciados mobilizados estrategicamente em favor de um interesse determinado) dos povos originários, que, atualmente, nessa configuração, são vistos, pelos movimentos sociais e ONGs nacionais e internacionais, como um instrumento de fortalecimento de suas bandeiras políticas; e, também, pela Universidade, na medida em que toma essas comunidades como objeto/sujeito de estudos, dos quais muitas vezes derivam-se enunciados e estratégias discursivas, devidamente autorizadas pelo cânone científico, que vão se constituir em ferramentas de luta

a serem apropriadas no processo de disputa de interesses divergentes entre os movimentos sociais e os detentores dos meios de produção que, por sua vez, influenciam na legitimação dos saberes científicos que são produzidos nessas Instituições.

É válido ressaltar o autor Lévi-Strauss (1989), em *O Pensamento selvagem*, quando destaca a importância social do saber tradicional ao afirmar que nele há elaboração de técnicas muitas vezes complexas. Segundo o autor, existe nesses grupos humanos uma atitude científica, uma curiosidade assídua e alerta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer, conquistada a partir das observações e experiências no meio em que vivem.

Assim, esses discursos se orientam em duas proposições; a primeira que contempla os diferentes movimentos de resistência que tiveram lugar no século XX, somando-se a esses movimentos, inclusive, os movimentos nacionalistas da África, Ásia e América Latina, quando, então, se reacendeu os debates em torno do caráter e função da ciência e sobre o direito de diferentes formas de conhecimentos existirem sem serem marginalizadas ou subalternizadas pela ciência oficial, o qual, segundo Santos (2005), perdeu força com o discurso desenvolvimentista e a independência das colônias. E, a segunda, que ganhou importância a partir do discurso desenvolvimentista e da produção da ciência como mercadoria, o que potencializou a transformação da natureza em recurso e da biodiversidade em fonte de matéria-prima.

Neste contexto, os povos tradicionais passaram a ser valorizados na medida em que poderiam fornecer possibilidades de acesso mais direto e eficiente aos recursos dessa biodiversidade, via seus conhecimentos e práticas locais a eles associados. Nesta concepção, é que os “conhecimentos nativos” ganharam legitimidade política e sua racionalidade econômica passou a não ser tão questionada, com o mesmo vigor que antes” (ALMEIDA, 2008, p. 90). Assim, podemos dizer que esses conhecimentos puderam, agora, ser relativamente valorizados de acordo com os parâmetros econômicos estabelecidos.

Assim sendo, os saberes tradicionais delineiam sua relevância social a partir das discussões acerca da necessidade de se buscar práticas que, ao mesmo tempo, possibilitassem o desenvolvimento econômico e minimizassem a degradação ambiental decorrente. Logo, suas práticas ganharam destaque nesse cenário, tanto por seu baixo impacto ambiental quanto por seu possível valor econômico e contribuição para o desenvolvimento tecnocientífico. Por exemplo, as plantas medicinais e rituais de cura passam a ser objeto de interesse da indústria de fármacos, medicina botânica, cosméticos, pesticidas e serviços médicos, o que não garante o mesmo reconhecimento às populações produtoras desse conhecimento.

Os povos tradicionais, por meio de seus saberes, também compreendem a natureza como recurso primário na prevenção e tratamento de várias doenças e acumularam um conhecimento amplo sobre a utilização destas plantas. O uso e a eficácia destes fitoterápicos são divulgados e prescritos, e assim ajudam a manter em voga a prática do consumo dessas plantas medicinais durante séculos.

No Brasil, o consumo destas plantas populariza-se devido à cultura influenciada por afrodescendentes e indígenas, na região amazônica temos esta representação através da maior feira livre da América Latina, o mercado do Ver-o-Peso conhecido mundialmente, pela comercialização destas plantas medicinais, dentre outras feiras livres. Por fazer parte de um conhecimento tradicional e popular este deve ser divulgado, protegido e valorizado (CARDOSO, 2011).

A comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá utiliza uma grande variedade destas plantas medicinais, para cura e prevenção de doenças e também como a finalidade de se libertar de problemas espirituais, quebrantos, mal olhado, demonstrando claramente o misticismo e o sincretismo religioso que também envolve as espécies vegetais da região. Tema que será aprofundado no quarto capítulo desta dissertação.

Essas práticas se refletem em certa medida entre as demais populações tradicionais distribuídas pelo território nacional. Desta forma, a partir de uma demanda global a favor da proteção da natureza e qualidade de vida da população juntamente com o crescimento de correntes ambientalistas detentoras de perspectivas diferentes da preservacionista¹⁵, ocorre a inserção de uma ciência doravante os debates acerca da importância dos saberes tradicionais para a preservação do ecossistema, a qual foi nomeada de etnociência¹⁶.

Como afirma Diegues (2001):

É importante afirmar também que a criação de uma etnociência da conservação foi influenciada nas décadas de 70 e 80 pelo surgimento e expansão de vários movimentos sócio-ambientais, nos países tropicais, preocupados com a conservação e a melhoria das condições de vida da população rural. No Brasil, essa nova ciência acompanha o surgimento e fortalecimento do Movimento dos Povos Indígenas, dos Seringueiros, dos Quilombolas com propostas concretas de áreas protegidas como as reservas extrativistas. O mesmo ocorreu na Índia com o surgimento do Movimento

¹⁵ É importante pontuar que a perspectiva preservacionista se difere da conservacionista. Para a primeira, a natureza remete à noção de *wilderness* (vida natural, selvagem), havendo a dissociação entre homem e natureza, de modo que a mesma deve ser protegida para que permaneça intacta, pois a interferência humana é considerada sempre negativa. O conservacionismo também aponta para a necessidade da proteção dos recursos naturais, mas ultrapassa a perspectiva preservacionista ao associar as populações humanas à natureza, pois afirma que manejos sustentáveis possibilitam a interferência humana nos ecossistemas, sem a geração de impactos drásticos (DIEGUES, 2008, p. 25).

¹⁶ Ciência que busca estudar o imaterial destas populações e registrar saberes e práticas de pessoas e comunidades tradicionais, com registro do patrimônio considerados importantes para a conservação do ecossistema. (Diegues, 2004)

Chipko, e, na África, com o movimento de parcerias com as comunidades locais para o manejo de animais selvagens, como é o caso do Campfire, no Zimbábue. (DIEGUES, 2001, p. 11)

Logo, uma ciência que se proponha a estudar e identificar a complexidade das comunidades tradicionais mostra-se relevante socialmente, pois, como dialogaram Diegues (2001) e Santos (2005) e percebemos no cotidiano da comunidade onde o uso do espaço influencia para uma dada interatividade articulada às culturas próprias e assimiladas¹⁷, por meio de um aprender coletivo entre crianças e adultos. Por exemplo, a produção da farinha, é uma atividade permeada de normas e trocas, o tempo do processo não se restringe apenas a uma escolha do produtor, mas envolve outros elementos como o tempo de amolecer a mandioca, o número de pessoas e o tempo de produção, os gastos e os ganhos, a linguagem específica e a técnica necessária que constituem os saberes compartilhados. Também envolve relações interpessoais através da ética e da lógica dos laços de amizade e de familiaridade entre os parceiros, pois as formas de produção e distribuição da farinha são elementos de um saber que não aparece no momento da ação, mas que está presente no conhecimento prático realizado e repassado de geração em geração.

Após estas constatações, articuláramos as deliberações a partir de dispositivos legais, que serão tratadas mais profundamente neste trabalho, para promover o reconhecimento e valorização desses saberes, para além da construção de um valor econômico, numa reflexão sobre a riqueza de conhecimentos que são compartilhados por esses sujeitos e manifestados com características notoriamente Amazônicas.

Deste modo, na compreensão do sujeito quilombola na Amazônia, podemos caracterizá-lo como aquele que tem uma especificidade de morar, trabalhar e conviver nas relações internas com os rios, igapós, igarapés, terra, matas e florestas; sujeito envolto à natureza, que sobrevive, principalmente, a partir dos recursos que são extraídos dela. Como afirma o autor Moura (2004, p. 14):

Comunidade negra rural habitada por descendentes de africanos escravizados, com laços de parentesco. A maioria vive da cultura de subsistência, em terra doada, comprada ou secularmente ocupada. Valoriza tradições culturais de antepassados (religiosas ou não) e as recia no presente.

Isto posto, para se discutir as questões relacionadas à constituição dos saberes tradicionais, faz-se necessário considerar as condições de vida material e imaterial desses povos e a memória coletiva associada aos conhecimentos locais e às práticas culturais que os

¹⁷ Incorporação de manifestações culturais e lhes são externas e presentes nos projetos da modernidade e colonialidade. Fanon (2008).

remanescentes de quilombo utilizam a partir do meio em que estão inseridos. Desta forma, a pesquisa se propõe trilhar as categorias de análise sob o viés do cotidiano da comunidade.

2.4 As comunidades tradicionais no Brasil

Observamos, desde as análises já realizadas, que as comunidades tradicionais constituem os povos que, a partir dos seus saberes culturais, possuem formas diferenciadas de se relacionar com a sociedade, uma vez que são anteriores ao surgimento das cidades e se reproduzem de forma autônoma. Como afirma Brandão (2009):

Em um primeiro momento a sociedade tradicional e/ou a comunidade tradicional não surgem para nós como opostas a sociedades modernas, a cidades, ao mundo urbano. Elas emergem como um lugar diferente da sociedade primitiva, indígena, tribal. Ou seja, elas são o que o antropólogo encontra quando sai da floresta e da tribo, da aldeia indígena. (BRANDÃO, 2009, p. 347).

Essas comunidades ocupam territórios, constituem suas relações sociais com a natureza, relacionam-se com outros grupos tribais e se apresentam na vida de todos em prol da coletividade enfim, realizam-se fora ou à margem das cidades. Porém, mesmo que possuam suas formas peculiares de viver não estão imunes à presença e/ou interação com outras manifestações culturais que são externas, sejam elas linguísticas, sociais, educacionais, religiosas e outras. Brandão diz, ainda, que:

Bem sabemos que, sobretudo, nos dias de hoje, quando por diferentes meios e veículos o crescente apelo a um individualismo chega à maior parte das comunidades tradicionais, em boa medida, antigos conflitos atualizados ou novos pontos de desacordo e ruptura tendem a ampliar-se a cada comuna. (BRANDÃO, 2009, p.350)

As formas de organização política, educacional e cultural das populações tradicionais se opõem frontalmente ao modelo predatório de uso desmensurado dos recursos naturais, pois se baseia na relação equilibrada entre homem e natureza, na qual a exploração desta dá-se a partir de uma lógica de sobrevivência e não de exploração de riquezas naturais para ampliação do capital.

Assim, estabelecemos como parâmetro de análise a colonização do Brasil empreendida pelos portugueses a partir do século XVI, que formou entre a população rural não indígena um modelo sociocultural de adaptação ao meio que dilui suas diferenças regionais, podendo ser detectadas ao longo do tempo e apresentando características comuns que marcam, ainda hoje as comunidades humanas em regiões isoladas do país. Diegues (2001, p.26) entende que “Esse modelo sociocultural de ocupação do espaço e de utilização dos recursos naturais deve

a maior parte de suas características às influências das populações indígenas e ao caráter cíclico e irregular do avanço da sociedade nacional sobre o interior do país”.

Deste modo, os portugueses e a população brasileira, a qual se constituiu ao longo do empreendimento colonial, adotaram alguns modos de vida indígenas, incorporando, inclusive, sua base alimentar, o que implicou a integração, em certa medida, de um modelo de plantio indígena (roça consorciada, itinerante, com base na queimada, de artefatos como as peneiras, os pilões, o ralo, o tipiti e outros implementos que fazem parte da cultura rústica brasileira); havendo, naturalmente, uma ampliação na base alimentar, acrescida por espécies vegetais trazidas de fora, como o trigo, o arroz branco, legumes, bananas exóticas e outros, naturalizadas e incorporadas à dieta da população. Vale ressaltar que a influência indígena também se manifestou nas formas de organização para o trabalho e de sociabilidade. Como afirma Diegues (2001):

No modelo de “cultura rústica”, as famílias são as unidades de produção e consumo que, por intermédio de relações de ajuda baseadas na reciprocidade (na instituição do “mutirão”, nas festas religiosas, etc.) se articulam umas com as outras em estruturas frouxas, mas mais abrangentes que constituíram os ‘bairros rurais”. Embora relativamente autônomos, esses “sitiantes tradicionais” sempre mantiveram certa relação de dependência com os pequenos núcleos urbanos, com os grandes proprietários rurais e as autoridades locais, expressa nas categorias de meeiros, parceiros, posseiros, pequenos proprietários e colonos. (DIEGUES, 2001, p. 27)

De forma geral, a colonização portuguesa tornou o Brasil uma colônia de exploração intensa de certos produtos valiosos no mercado internacional, promovendo o adensamento populacional apenas nas regiões em que essa exploração foi mais bem sucedida. Isto posto, a economia da colônia aquece de acordo com a flexibilização do produto a ser negociado e a região de extração, ambos baseados no trabalho escravo e na monocultura ou extrativismo de um único produto. A instabilidade da importância econômica de uma região ocasionava o êxodo dessa população, deixando grandes núcleos marcados por características predominantemente indígenas.

Neste processo, passaram a ocorrer várias manifestações culturais doravante o modelo de povoamento. Darcy Ribeiro (1978) destaca a cultura crioula, desenvolvida na faixa de massapé do Nordeste, sob a égide do engenho açucareiro; cultura caipira, constituída pelo cruzamento do português com o indígena, que produziu o mameluco paulista, caçador de índios e depois “sitiente tradicional” das áreas de mineração e de expansão do café, que se apresenta no litoral sob o nome de cultura caiçara; cultura sertaneja difundida pelo sertão nordestino até o cerrado do Brasil central, pela criação de gado; cultura cabocla das

populações amazônicas, que afeta a indústria extrativista; e cultura gaúcha de pastoreio nas campinas do sul.

Dentro dessas manifestações, a cultura rústica se sobressai por constituir a base da produção do abastecimento para essas empresas e povoados, expandindo-se por todo o Brasil à medida que encontrava terras devolutas para reproduzir seu modo de vida, refugiando-se nos espaços menos povoados, onde a terra e os recursos naturais ainda eram abundantes, dando-lhes a oportunidade de reproduzir seu modelo sociocultural de ocupação do espaço e exploração dos recursos naturais, com inúmeras variantes locais determinadas pela especificidade ambiental e histórica das comunidades que neles persistem. Diegues (2001) ressalta que:

Esse processo é visível ainda hoje nas populações ribeirinhas do rio Amazonas, sobreviventes dos processos de genocídio e etnocídio, exercidos pelos colonizadores nessa região a partir do século XVII e em várias comunidades litorâneas do Nordeste brasileiro. (DIEGUES, 2001, p. 29)

Desta maneira, tornou-se evidente que as populações “tradicionais”, seringueiros, castanheiros, ribeirinhos, quilombolas, mas principalmente as sociedades indígenas, desenvolveram, pela observação e experimentação, um cabedal de conhecimento, a partir dos processos naturais e, até hoje, as únicas práticas de manejo adaptadas às florestas tropicais, mostrando a *cultura rústica*, parente mais pobre, porém, mais valioso, dos modelos indígenas, em decorrência da emergência da questão ambiental. (Diegues, 2001 apud Meggers 1977; Descola 1990, Anderson & Posey 1990).

Assim, os povos tradicionais compreendem a necessidade de haver um equilíbrio entre a natureza e o homem, buscando, para isso, formas de estabelecer essa relação. Nesta ótica, Diegues (2008) afirma que:

Na concepção mítica das sociedades primitivas e tradicionais existe uma simbiose entre o homem e a natureza, tanto no campo das atividades do fazer, das técnicas e da produção, quanto no campo simbólico. Essa unidade é muito mais evidente nas sociedades indígenas brasileiras, por exemplo, onde o tempo para pescar, caçar e plantar é marcado por mitos ancestrais, pelo aparecimento de constelações estelares no céu, por proibições e interdições. Mas ela também aparece em culturas como a caiçara do litoral sul e ribeirinhos amazonenses, de forma menos clara talvez, mas nem por isso menos importante (DIEGUES, 2001, p. 63).

O autor ainda acrescenta que as comunidades tradicionais são grupos humanos diferenciados sob o ponto de vista cultural, que reproduzem historicamente seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base na cooperação social e relações próprias com a natureza: “Tal noção refere-se tanto a povos indígenas quanto a segmentos da população nacional, que desenvolveram modos particulares de existência, adaptados a nichos ecológicos específicos” (DIEGUES; ARRUDA, 2000, p. 22).

Desta forma, o manejo dos recursos naturais relaciona-se com mitos, regras, valores e conhecimentos, que definem a maneira e período como tais recursos serão utilizados, podendo ser considerados elementos culturais, por influenciar os comportamentos dos sujeitos em relação ao meio ambiente.

Lévi-Strauss (1989) analisa alguns sistemas de classificação dos recursos naturais por populações indígenas e sua relação com seus conhecimentos e manifestações sociais:

De fato, descobre-se mais, a cada dia, que, para interpretar corretamente os mitos e os ritos e, ainda, para interpretá-los sob o ponto de vista estrutural (que seria errado confundir com uma simples análise formal), a identificação precisa das plantas e dos animais que se mencionam ou que são utilizados, diretamente sob a forma de fragmentos ou de despojos, é indispensável (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 68).

A partir destes elementos, entendemos que as comunidades tradicionais e o meio natural, ao desenvolver seus sistemas tradicionais de manejo, pressupõem uma relação de respeito, gratidão, receio e cumplicidade com a natureza, o que se apresenta como causa direta da preservação ambiental das localidades nas quais as populações tradicionais habitam. Cunha (1992, p.77) assinala a existência da indissociabilidade entre o homem e a natureza, já que o ambiente significa “o meio essencial de sua sobrevivência social, fonte de sua vida e de sua identidade cultural e, por conseguinte, significa a possibilidade de continuarem vivendo na história”; entretanto, na realidade da sociedade moderna, o capitalismo predatório tem colocado em risco essa relação, pois submete essas populações a um consumismo imediato e os que lutam no e pelo território, exemplo dos quilombolas que se desdobram para manter a própria sobrevivência, a garantia de seus direitos e permanência na terra.

Num país tão diverso em sua composição étnica, racial e cultural é um grande desafio assegurar direitos para a promoção do bem-estar social da população, sobretudo dos povos e comunidades tradicionais. Sabe-se que boa parte dessas comunidades se encontra ainda marginalizada, silenciada por pressões econômicas, fundiárias, processos de discriminação e exclusão social e, à vista disso, implementa-se, como base conceitual e jurídica às populações tradicionais, de acordo com o decreto 6.040/2007, referente ao termo populações tradicionais, o seguinte: I – Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas, gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007).

Tal decreto contribui para as discussões acerca do assunto, ao apresentar a definição de populações tradicionais e povos indígenas, visto que, a legislação que discorre sobre esses

grupos legitimam suas diferenças, porém pontuam-se no texto referências teóricas que deixam claro as aproximações entre eles que atravessam em seu cotidiano..

Almeida e Cunha (1999, p. 4) pontuam as questões territoriais como uma das principais diferenças entre esses dois grupos, para diferença no que relaciona-se a origem étnica, os povos indígenas têm a propriedade das terras habitadas reconhecida por meio da historicidade de sua ocupação; já as populações tradicionais, com algumas exceções, como em sua representação quilombola, ainda estão em processo de busca por esse reconhecimento. É importante ressaltar, também, que os povos indígenas possuem línguas específicas que diferem do idioma oficial do país, enquanto alguns grupos de populações tradicionais difundem dialetos próprios, mas que não são adotados como oficiais.

Assim, compreendemos que o reconhecimento das populações tradicionais, na atualidade, está ameaçado pela racionalidade técnica da sociedade moderna, que ainda exerce com violência sua hegemonia civilizadora. Neste sentido, para os povos e comunidades tradicionais continua se reproduzindo a deslegitimidade da cultura nativa e a imposição dos conhecimentos, a partir dos parâmetros considerados aceitáveis pela ciência moderna que se fortalece com a ameaça da instabilidade territorial e o avanço do capital.

2.5 Comunidade Tradicional Quilombola

Empreender uma pesquisa que visa imergir na sensibilidade étnico-racial para desvelar conceitos, inquietações e subjetividades, revela-se como um desafio para um pesquisador que, apenas a partir de uma formação inicial, obteve uma base teórica e prática acerca da temática, numa aproximação com as comunidades tradicionais, em especial quilombolas, que propiciou-lhe uma ampliação visionária sobre a diversidade de saberes existentes nesses territórios; em um entendimento que se vive numa sociedade diversa, com heranças colonizatórias, que, por sua vez, nega sua diversidade cultural. Então, as especificidades do ser quilombola mostram-no como uma categoria que necessita ser problematizada como forma de reconhecer, valorizar e remediar a dívida histórica de nosso país para com esses povos.

Segundo o professor de História Jorge Machado (2008), pesquisador do município de Abaetetuba, os quilombolas e os ribeirinhos são os mais antigos agricultores, pescadores, oleiros e extrativistas da região das ilhas de Abaetetuba. O professor ressaltava ainda que alguns deles participaram do trabalho dos engenhos e da época de uma agricultura mais forte e promissora em toda a região.

Assim, buscamos ultrapassar os conceitos superficiais do ser remanescente de quilombo para reconhecer a história daqueles que os antecederam e entender as influências que a comunidade carrega consigo. Sabe-se que tais comunidades quilombolas produziram e reproduzem histórias complexas de ocupação agrária, criação de territórios, cultura material e imaterial próprias, baseadas em suas interações sociais e relação com a terra. Por isso, estudar o desenvolvimento das comunidades negras contemporâneas necessita ter o conhecimento de seus processos de identidade e luta por cidadania, a partir da história dos quilombos e seus desdobramentos.

Ao enveredar pelos caminhos de seus significados, destaca-se que, em 1740, reportando-se ao rei de Portugal, o Conselho Ultramarino valeu-se da definição de quilombo¹⁸ com um conceito raso que se fundamenta na fuga-resistência de escravos e no isolamento geográfico, em locais de difícil acesso, mais próximos de uma natureza selvagem que da chamada civilização; representavam o autoconsumo e a capacidade de reprodução, simbolizados na imagem do pilão de arroz.

Neste sentido, historicamente, as produções científicas que se referem ao ser quilombola não contemplavam a riqueza de significados que constitui a sua história. Assim, a interpretação da história quilombola traduzida nos documentos oficiais do país desencadeou um processo romantizado da escravidão e de seus processos de exclusão, deslegitimando, deste modo, seu papel e relevância social.

No Brasil, desde as primeiras décadas da colonização, tais comunidades ficaram conhecidas primeiramente com a denominação mocambos e depois quilombos, termos da África Central, usados para designar acampamentos improvisados, utilizados para guerras ou mesmo apresamentos de escravizados. Os quilombos e mocambos se formavam quase sempre a partir dos escravos fugitivos, surgindo, nos canaviais e engenhos do Nordeste, as primeiras notícias de fugas dos mesmos e sua constituição em comunidades.

O primeiro registro de um mocambo, formado na Bahia, data de 1575; porém, a necessidade de mão de obra ficava ainda mais dramática com o aumento continuado das fugas, uma vez que os colonos não conseguiam impedir as sucessivas escapadas de seus cativos, ficando, segundo os argumentos do rei de Portugal, em fins do século XVI, cada vez mais pobres.

A vivência desses cativos envolveu transgressão à ordem escravista, além de dor, sofrimento, encontros e desencontros, a aliança que precisava ser feita para oportunizar suas

¹⁸ “Toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele”.

dispersões possibilitou a construção de arranjos familiares, castigos, crenças religiosas e cosmologias. Ribeiro (1995) acrescenta que “(...) os quilombolas queriam criar uma nova forma de vida social, oposta àquela de que eles fugiam. Não chegaram a amadurecer como uma alternativa viável ao poder e à regência da sociedade, mas suas lutas chegaram a ameaçá-las”.

Neste segmento, ainda que existisse uma rede de informações que fosse desde as senzalas até muitos comerciantes locais, paralela à formação do aparato de perseguição aos fugitivos, esses colonos tinham grande interesse na manutenção desses grupos porque lucravam com as trocas de produtos agrícolas por produtos que não eram produzidos no interior do quilombo. Porém, este fator não foi determinante para legitimar a organização, pois com o enfrentamento e resistência das organizações quilombolas, o sistema hegemônico imposto na época iniciara um processo de marginalização desses grupos, deturpando seu sentido e desqualificando sua identidade, conquistando, assim, o apoio da sociedade na luta contra esse movimento, agravando-se em 1888, após a abolição da escravidão, como afirma Ribeiro (1995, p. 221):

O negro, sentindo-se aliviado da brutalidade que o mantinha trabalhando no eito, sob a mais dura repressão, inclusive as punições preventivas, que não castigavam culpas ou preguiças, mas só visavam dissuadir o negro de fugir, só queria a liberdade. Em consequência, os ex-escravos abandonam as fazendas em que labutavam, ganham as estradas à procura de terrenos baldios em que pudessem acampar, para viverem livres como se estivessem nos quilombos, plantando milho e mandioca para comer. Caíram, então, em tal condição de miserabilidade que a população negra reduziu-se substancialmente. Menos pela supressão da importação anual de novas massas de escravos para repor o estoque, porque essas já vinham diminuindo há décadas. Muito mais pela terrível miséria a que foram atirados. Não podiam estar em lugar algum, porque cada vez que acampavam, os fazendeiros vizinhos se organizavam e convocavam forças policiais para expulsá-los, uma vez que toda a terra estava possuída e, saindo de uma fazenda, se caía fatalmente em outra. As atuais classes dominantes brasileiras, feitas de filhos e netos dos antigos senhores de escravos, guardam, diante do negro a mesma atitude de desprezo vil. (RIBEIRO, 1995, p. 221)

Dessarte, atualmente, espalhadas por todo o Brasil, veem-se surgir comunidades negras e remanescentes de quilombos, povos que constituem a continuidade de um processo mais longo da história da escravidão e das primeiras décadas da pós-emancipação, período em que inúmeras comunidades de fugitivos da escravidão (e também índios e desertores militares), e depois, também, aquelas com a migração dos libertos, se formaram. Escravos que se revoltaram diante das repressões evidenciadas no período da escravidão e articulavam suas fugas, bem como sua organização em ambientes denominados de quilombos.

As regiões Norte e Nordeste do Brasil compreendem o maior número de comunidades negras cuja resistência cultural se fundamenta nos costumes, nas tradições, nas festividades e

nas manifestações religiosas. Detentores de um patrimônio cultural rico e valoroso, porém, desconhecido de muitos, as comunidades remanescentes de quilombolas são formadas de grupos sociais cuja identidade étnica constitui a base de suas vivências cotidianas, bem como das ações políticas levadas a efeito pelas entidades que lutam pelos seus direitos.

No Pará, segundo Salles (2005) em 1616 após sua fundação, Belém coloca-se geograficamente estratégica para manutenção da autoridade política dos Portugueses, ao instalar o Forte do Presépio, trouxeram colonos para iniciar o trabalho agrícola, a cargo da mão de obra escrava:

Depois pouco a pouco, estendeu-se por uma faixa de terra que ficava a leste, relativamente pequena e entrecortada por numerosos igarapés, alcançando o litoral atlântico e a jusante dos pequenos rios que vinham desaguar nas suas proximidades: Guamá, Capim, Acará. Alcançaram também o baixo Tocantins e a ilha de Joanes, bem como as numerosas pequenas ilhas da redondeza (SALLES, 2005 p: 16).

Nesse contexto, o Rei de Portugal reconheceu a dificuldade em aumentar o número de engenhos devido a quantidade insuficiente de escravos ao mesmo tempo em que procurava facilitar a importação de escravos, a coroa não descuidava de incentivar o combate aos mocambos, pois estava ciente de que: “desde os primeiros momentos da formação do mercado de trabalho escravo no Estado do Grão Pará, a zona Guajarina e o Baixo Tocantins tiveram uma maior incidência de fugas de escravos, de desertores e de índios, que formavam os quilombos” (MARIN e CASTRO, 2004, p.35).

Na Amazônia paraense, a diversidade dos grupos de quilombos incluía um composto que abrigava negros fugitivos, índios, colonos e caboclos ribeirinhos, como coletividades que foram se formando a partir da revolta da Cabanagem (SALLES, 2005).

É importante ressaltar para pesquisa que de acordo com Salles (2005, p.172-173): “Considerado uma coisa, o escravo não tinha personalidade jurídica, não era cidadão, nem mesmo um ser humano, equiparava-se aos semoventes; mas respondia sozinho pelos delitos que eventualmente cometia [...]. Não só os costumes, como também as leis, consideravam a fuga de escravos para os mocambos crime infame. Os acoitadores¹⁹ eram severamente punidos. O crime estava no mesmo nível da sedição, da prática de magia e de outros insultos graves”. Apesar de ter sido “coisificado” no dia a dia, os escravos eram elevados à condição humana pelo Código Penal para permitir sua punição.

Em 1834, um ano antes de eclodir a revolta cabana, o último desembarque no Pará de negros vindos da África (ver SALLES, 2005, p.308). afirma que, entre 1755 e 1820, teriam

¹⁹ Acoitador: Aquele que acoita, encobridor. Ver em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/acoitador>

entrado no Pará 53.072 escravos. Considerando que durante o período da Companhia do Geral do Grão Pará e Maranhão, cerca de um terço dos 14.749 escravos importados foram remetidos para Mato Grosso, chegou à conclusão de que permaneceram no Pará, 48.155 escravos.

Desta forma, a grande preocupação das autoridades imperiais continuava a ser o combate aos quilombos. A legislação paraense foi rica em normas determinando esse combate e para isso foram instituídos os capitães-do-mato, regulamentada pela Lei nº 99, de 3 de julho de 1841 e previa o valor das recompensas conforme o grau de dificuldade da captura e as distâncias a serem vencidas. De acordo com o seu Art. 2º Os Capitães-do-mato são obrigados a priorizar a captura dos escravos fugidos em seus Distritos, requisitando seus Senhores; a aqueles que forem de outros Distritos, deverão ser apreendidos independente de requisição (*sic*).

Toda a logística criada para a criação e proteção do quilombo dentre a escolha estratégica do espaço ocupado, espalhar armadilhas, cavar buracos, mudar constantemente de lugar, eram meios de defesa e sobrevivência supera a ideia de isolamento social, que permeia algumas concepções mais restritivas de quilombo. Como dialoga o autor Gomes (1998, p.44) destacando 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”. Anos depois o mesmo autor escreveu (2005, p.51): “Havia uma extensa rede de comunicação e cooperação entre quilombolas, escravos, libertos, vendeiros, regatões, etc.”.

Neste sentido, conceituar o quilombo como reduto de negros fugidos, não contempla a amplitude da luta, da resistência e das estratégias de sobrevivência física e cultural encontradas pelas comunidades negras remanescentes de quilombo no estado do Pará, para construir e reconstruir uma identidade étnica. Esta afirmação aplica-se a centenas de experiências parecidas em todo o País.

No Pará, o ideal libertário da Revolução Cabana atraiu “inúmeros negros, indígenas e tapuios, uma das experiências de resistência ao sistema escravocrata mais importante do século XIX” (TRECCANI, 2006: 52). As formas de resistência e sobrevivência dos povos que buscavam liberdade eram caracterizadas pela forma de vida comunitária, unindo, dessa forma, as culturas do índio, do escravo e do mestiço. A legislação paraense combateu duramente os quilombos e todas as manifestações culturais dos negros. A luta pela sobrevivência, por melhores condições de vida encontrou nas fugas, especialmente, para os quilombos, estratégias possíveis de resistência.

A maioria dos descendentes de escravos retém com clareza a situação de seus antepassados que corridos da escravidão, vindos de Alenquer, Óbidos e Santarém, romperam com o regime de trabalho escravo. O recurso à fuga e a procura de uma existência livre como uma estratégia dos escravos, encontraram no Rio Trombetas, condições naturais favoráveis à realização dessa existência, o que explica a originalidade do mundo social construído. Representam estes quilombos de Trombetas o maior espaço físico conquistado e controlado por escravos fugitivos, homens livres pobres e por índios destribalizados no Estado do Grão Pará e, posteriormente, da Província. (TRECCANI, 2006: 57).

Desta forma, não há dúvidas de que o processo de escravidão do negro na Amazônia, especialmente no Pará, foi marcado pelas mesmas atrocidades que também se refletiram em todo o país. Porém, o processo no Pará possui especificidades, principalmente, no que diz respeito ao ideal libertário. A construção do processo de libertação dos Negros no Pará conta com uma série de movimentos protagonizados pela categoria. Neste sentido, é importante reconhecer a pujança da mobilização negra para então compreender as questões quilombolas no Estado.

Assim, entendemos que a constituição do quilombo na Amazônia é marcado pela busca de condições de sobrevivência. Eles compreendem um aprendizado de uma história construída a partir de valores; de costumes e de saberes compartilhados, em que a terra é reconhecida por seu papel de identidade e sobrevivência. Todo processo de escravização e resistência que permeia o “ser quilombola” integra um processo de auto identificação dos seus remanescentes como um modo de evidenciar as suas raízes aos ‘visitantes’ e, também, para incentivar a apropriação da causa pelos moradores menos engajados com a comunidade.

Desta forma, conseguimos identificar estas memórias nos sujeitos mais envolvidos com a ancestralidade quilombola, aqueles que narram as histórias de lutas dos primeiros moradores, ainda que com certa resistência, em momentos coletivos da comunidade do Itacuruçá, é possível identificar que no território existe um processo de identificação que também é do grupo. Como afirma o Senhor Procópio:

Meus parentes fugiam e se escondiam nos buracos dos paus grandes e grossos que caíam no mato, eles colocavam teia de aranha da porta do buraco para enganar o capitão do mato. E aqui, o Itacuruçá é um rio cheio de pedra difícil de entrar (...). Mas nosso pai nunca falou dessas histórias para a gente, eu sei pela boca da cumpadre dele. Eles fugiam, assustados, com medo, eram capturados e não queriam que os filhos ficassem sabendo disso, dessas histórias de dor. (Senhor Procópio, em 14 de outubro de 2018).

O território Quilombola do Itacuruçá relaciona-se ao contexto histórico da presença negra africana na formação do território nacional. Assim iniciou-se o processo de ocupação da Comunidade remanescente de Quilombo do Itacuruçá, escravos refugiados chegaram à nascente desse rio, por efeito de obstáculos territoriais, como a extensão do rio, com curvas

sinuosas e muitas pedras no seu leito, o que dificultava o acesso. Como destaca o senhor “Lua” “A constituição do quilombo ocorreu com a chegada de um grupo de escravos refugiados de um engenho e da fazenda chamada Cafezal, situada perto da Província do Grão Pará, hoje o município de Barcarena, onde desenvolviam atividades nas lavouras de cana-de-açúcar”.

De acordo com Salles (2005) “[...] No furo do cafezal, próximo da baía de Carnapijó, ainda estão de pé as monumentais edificações do engenho e fazenda cafezal, hoje transformado em serraria e pertencente aos frades xaverianos [...]” (p.41).

Atualmente, as comunidades que se reconhecem “remanescentes de quilombos” na área das ilhas de Abaetetuba estão sob a coordenação da ARQUIA, e de outras associações as que se localizam nas áreas de estradas e dos ramais. Resultado de um processo de concessão de direito conquistado através do embate político de várias entidades específicas dos quilombolas e demais organizações sociais. Nahum (2011, p.82), afirma que “O território da ARQUIA tem uma área de pouco mais de 12 mil hectares, onde segundo dados da associação, vivem aproximadamente 1.700 famílias e uma população próxima de 7.500 pessoas distribuídas irregularmente pelas comunidades ao longo dos rios, furos e igarapés”.

Assim, munidos das informações necessárias para entender o contexto de formação de nossa comunidade pesquisada, refletimos sobre o conceito de quilombo, observando em seus significados o caráter identitário. De acordo com Almeida (1996), ao utilizar-se dos instrumentos da observação, pode-se reinterpretar, criticamente, o conceito e asseverar que a situação de quilombo existe onde há autonomia, existe onde há uma produção autônoma, que não passa pelo grande proprietário ou pelo senhor de escravos como mediador efetivo, embora, simbolicamente, tal mediação possa ser estrategicamente mantida numa reapropriação do mito do bom senhor.

Para compreender esses conflitos sociais que, historicamente, situam esse grupo étnico em um desnível institucional e não reconhecimento de suas contribuições para a construção e desenvolvimento da nação, DaMatta (2000) contribui no entendimento da herança dos colonizadores e suas influências em nossas percepções étnico raciais quando diz que para muitos, éramos uma sociedade inferior, feita de “raças inferiores” como o índio, o negro, o quilombola entre outros, que não tinha capacidade de gerenciar o seu próprio destino. Assim, fomos domesticados e o nosso maior defeito era ser aquilo que ninguém poderia corrigir por meio de leis encomendadas de fora, éramos uma sociedade híbrida, um sistema misturado e mestiço.

Em meio aos conflitos étnicos, insere-se no contexto a promulgação da constituição (1988) e a regulamentação do Artigo 68 que, através de estudos científicos, conceitua a existência de uma identidade social e étnica, bem como a história acumulada da ocupação das terras e, ainda, suas práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar. Desta forma, em diálogo com o moderno conceito antropológico, a condição de remanescente de quilombo é também definida de forma que 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.

Deste modo, os quilombos, sendo comunidades tradicionais, possuem seus saberes próprios. Assim, estabelece-se a seguinte indagação: Quais mecanismos podem ser usados para legitimar os saberes dos povos tradicionais? E, como hipótese, esboça-se a ideia de que na medida em que as comunidades passam a entender a importância de se organizar socialmente, assimilam seus conhecimentos, num exercício que os possibilita assumir a responsabilidade pelo seu próprio desenvolvimento. Logo, o exercício para o reconhecimento identitário é um aspecto importante para o entendimento da formação dos povos tradicionais e de sua organização social e política, assim como para a construção do sujeito, pois, para Costa Filho (2010, p. 01), “a identidade de um grupo tradicional é a base para sua organização, sua relação com os demais grupos e sua ação política”.

Essa construção social da identidade tem como fundamento a autoconsciência cultural, uma identidade que pode ser compreendida por meio de atividade do grupo com seus membros que se identificam a si mesmo e são identificados pelos outros.

Assim, compreendemos a dinâmica social e as interferências na constituição efetiva do ser quilombola, a partir do modo como a sociedade concebe indivíduos com preceitos moldados a partir de uma lógica colonizatória e coloca em evidência o efeito do preconceito étnico. Ribeiro (1995) entende a constituição destes conceitos ao afirmar:

[...] Outra modalidade principal de conflito é a dos enfrentamentos predominantemente raciais. [...] Esses antagonismos alcançam caráter mais cruento no enfrentamento dos negros, trazidos da África para serem escravos, que se vêem condenados a lutar por sua liberdade e, mesmo depois de alcançada a abolição continuam lutando contra as discriminações humilhantes de que são vítimas, bem como contra as múltiplas formas de preterição. (RIBEIRO, 1995, p.173)

Observamos, então, que a afirmação da identidade quilombola, a valorização da ancestralidade africana na memória viva e as demais formas de manifestação dos saberes

tradicionais são elementos fundamentais que orientam as interrelações culturais e o diálogo da pesquisa com a comunidade quilombola de Itacuruçá. E, conseqüentemente, reflete-se sobre como os quilombolas são representados no nosso imaginário social, podendo, por sua vez influenciar diretamente na construção de sua emancipação social, pois observa-se a existência de uma base ideológica que enuncia opressão étnica, racial, cultural e econômica, resultado do colonialismo eurocêntrico da modernidade.

Porém, apesar de viverem em um país que historicamente reflete uma herança colonizatória e uma dinâmica social que resiste em dialogar com as populações diferenciadas, a população quilombola em grande maioria, compreende sua exclusão e procura estratégias de resistência nos aspectos econômico, político, cultural, dentre outros, que também incluem iniciativas do campo na educação, tais como, proposições educativas para os sistemas de ensino, conteúdos curriculares e de projetos de formação de educadores; no campo da organização civil, que nem as várias agremiações, tais como sindicatos, associações quilombolas e até mesmo a fundação de partidos políticos.

A partir da década de 1980, sobretudo, da de 1990, pesquisas desenvolvidas apontaram centenas de comunidades negras localizadas nas diversas meso-regiões da Amazônia, em especial no estado do Pará. Dentre as principais demanda discutidas por este movimento destaca-se a preocupação com a questão ambiental, como ressalta-se no Encontros Raízes Negras, um evento realizado pelas comunidades remanescentes de quilombo em 1980 no Baixo Amazonas. Como podemos observar na fala do Sr Joaquim

Nós não podemos viver sem terra. Não podemos viver sem peixe. Não podemos viver com ar poluído. Se não nós negros, vamos acabar morrendo, como nossos antepassados morreram. Por isso, nós companheiros, temos que abrir os nossos olhos e como negro tomar consciência e junto com as autoridades que possam nos ajudar, defender o meio ambiente, a nossa Amazônia, a nossa região. (ASSUNÇÃO APUD JOAQUIM, 2003).

Assim, Assunção (2003) ainda acrescenta que nessa dinâmica dos mocambos ou quilombos redefinidos como comunidades remanescentes de quilombo, a partir de suas próprias organizações, percebemos que em suas reivindicações incluem-se organização étnico-racial, cidadania, autoconsciência, território, gestão participativa e a preocupação com o meio ambiente, como forma de sobrevivência, através dos recursos naturais, animais, vegetais e minerais. Desta forma, a preocupação com a poluição do meio ambiente e com a Floresta Amazônica é um dos elementos fundamentais dos comunitários, isso porque há uma forma particular de lidar com as questões da terra e do meio.

Daí, retornamos à importância do ato de rememorar as histórias coletivas da comunidade quilombola e conhecer de forma aprofundada seus relatos, num exercício que não deve interessar apenas aos sujeitos oriundos de tal grupo étnico racial, mas, também aos sujeitos de outras etnias, pois ao receber uma educação contaminada pelos preceitos coloniais, eles também tiveram suas estruturas psíquicas afetadas. Além disso, a memória dos povos quilombolas não pertence somente aos negros. (MUNANGA, 2001) reitera que essa memória social pertence a todos, tendo em vista que a cultura da qual nos alimentamos cotidianamente é fruto de todos os segmentos étnicos que, apesar das condições desiguais nas quais se desenvolveram, contribuíram, cada um a seu modo, na formação da riqueza econômica e social e da identidade nacional.

O que vemos na comunidade do Itacuruçá é a presença, ainda que não tão intensa como na década passada, de roças e os retiros de farinha, a memória dos mais velhos sobre os engenhos e sobre o vestígio histórico que associa quilombo ao refúgio de escravos e da lenta formação dos grupos originais, em contextos rurais, em geral com dificuldade de acesso. Talvez, por meio de uma simbologia em certa medida negativa do ser negro através das histórias de opressão; lutas e resistências, a construção da identificação por parte dos moradores, na maioria das vezes, atravessa receios, limitações e contrastes.

2.6 A Relação identidade e território: Uma análise na perspectiva das comunidades tradicionais.

Uma análise sobre a importância de se discutir o conceito de território²⁰ sugeriu a criação desta seção, que objetiva mobilizar reflexões acerca da relação identidade e território, ao responder a indagação sobre qual o sentido destes dois conceitos para os povos tradicionais e suas atribuições que interpela sentidos para sua valorização.

Assim, compreender o território tanto como o espaço físico no qual se habita quanto aos usos e sentidos que se faz e se confere a ele, faz-se necessário para entendê-lo como um espaço de relações, de territorialidades e disputas, em que determinadas categorias, como cultura, memória e identidade desempenham papel fundamental.

²⁰ Território deriva do vocábulo latino terra e, nessa língua, corresponde a *territorium*. Conforme Di Méo (1998, p. 47 apud HAESBAERT, 2004, p. 43), o *jus terrendi* confundia-se com o direito de aterrorizar. Embora não ocorrendo consenso sobre essa origem etimológica, é importante ressaltar que, direta ou indiretamente, o que se propagou sobre território diz respeito a um duplo sentido: à terra, o território como materialidade, e aos sentimentos que o território inspira, por exemplo, medo (para quem é dele excluído) e satisfação (para quem dele usufrui ou com ele se identifica).

E, olhando para as comunidades remanescentes de quilombos, compreendemos que, se existe território constituindo identidade de uma forma estrutural, apoiando-se em bases de parentesco, identificamos, então, que território também constitui identidade de uma forma bastante fluida, de flexibilidade dos grupos étnicos e, sobretudo, na ideia de que um grupo, confrontado por uma situação histórica peculiar realça determinados traços culturais que julga relevantes em tal ocasião. É o caso da identidade quilombola, construída a partir da necessidade de lutar pela terra ao longo das últimas duas décadas (F.BARTH, 1976).

Neste viés de interpretação, as relações intrínsecas que esses grupos estabelecem com suas terras tradicionalmente ocupadas e seus recursos naturais, transformam esses lugares em territórios para além de espaços preenchidos, ou simples bens econômicos.

Nesta análise, observamos na comunidade estudada por meio da relação educação e trabalho entre crianças e adolescentes a ocorrência de uma dada socialização entre gerações, possibilitando através da experiência ativa, a continuidade de uma tradição ancestral e, conseqüentemente, construindo uma identidade social centrada na autoafirmação através da significação do território.

É válido destacar que se têm diferentes definições de território que perpassam pelas dimensões jurídica, social, cultural e mesmo afetiva, tomando como pressupostos aspectos vinculados a relações que a sociedade estabelece com a natureza, mediadas por mecanismos de apropriação, dominação, ocupação ou posse de uma fração do espaço. Neste sentido, destaca-se a distribuição do território, cuja organização, gestão e manutenção precisam estar diretamente atrelados aos interesses dos sujeitos envolvidos.

Isto posto, partimos da premissa de que o território, como aponta Santos (1994), se configura no cotidiano, nas práticas dos agentes que o habitam, que, neste segmento, configura-se sempre, em alguma medida, como território vivido, usado e significado.

Para melhor compreensão, esclarecemos os conceitos território, territorialidade e territorialização, em que, segundo Souza (1995, p. 87), territórios “são, no fundo, antes relações sociais projetadas no espaço que espaços concretos”, noção que aponta para territorialidades flexíveis, flutuantes e móveis, contrapondo-se a concepções que entendem o território como algo dado e determinista. Para Haesbaert (2004, p. 3), “a territorialidade, por sua vez, além de incorporar uma dimensão estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais”; percebendo-se, logo, que a categoria cultura é essencial para entender as dimensões território e territorialidade. Já a territorialização compreende relações políticas que institucionalizam e instrumentalizam o uso de determinado espaço, operando

como forças reguladoras com as quais todos os agentes precisam lidar e negociar para o exercício de suas territorialidades, ou seja, de suas visões e formas de ocupar e significar aquele espaço, construindo uma relação desigual de poder.

Stuart Hall (2006) em seus estudos Diaspóricos²¹ que se refere à relação sujeito e território, pontua a materialização do conflito entre universos da cultura popular e da cultura hegemônica, analisando em uma perspectiva dialética de contenção e resistência que a constitui. À vista disso, a opressão para a mobilidade espacial implica, muitas vezes, um processo de negociação de suas próprias identidades e culturas a partir do peso das estruturas sociais e as condições impostas; assim, não se pode pensar os sujeitos apenas em suas ações sociais sem sua complexidade. Hall (2006, p.40) faz menção à importância das questões geradas pela diáspora, por serem centrais “não apenas para seus povos, mas para as artes e culturas que produzem, onde certo sujeito imaginado está sempre em jogo”.

Neste sentido, percebemos que na comunidade do Itacuruçá dentro do próprio território vários significados são construídos pelos próprios moradores, como por exemplo, a denominação de “terra firme” tal como empregada pelos mais antigos moradores, assume vários sentidos. A “terra firme” compreende os diversos caminhos que levam aos retiros²²; do centro para a área das roças; e de mata adentro a área da floresta onde se concentram algumas espécies da fauna e da flora; onde ficam os locais distantes da beira do rio, como por exemplo, o campo de futebol, o ramal ou a escola. Além de especificar os espaços do agir cotidiano, também envolve o lugar afastado que exige cuidado redobrado, pois segundo eles existem situações e ‘pessoas estranhas’ vindas de fora que ameaçam a segurança do local. Como afirma o Senhor Procópio:

Aqui já abriram muitos ramais, está tudo “furado”, agora a energia chegou também. Hoje a vida no interior ficou mais fácil, o transporte para se locomover, é mais rápido por água ou por terra (...). Você olha no porto das famílias já tem 3, 4 rabetas. Mas tem um, porém, onde tem a facilidade o perigo está acompanhando, entra bandidagem, drogas (...). Antes a gente dormia com a casa aberta, hoje a gente tem que guardar as nossas coisinhas bem cedo para dentro da casa se não podem levar. (Procópio, 14 de outubro de 2018).

Vislumbramos o território desenhando-se como uma teia de complexas relações que se estabelecem ampliando vieses de interpretação e reconhecimento da existência de diversas sociedades a partir de sua relação com o espaço. Ora, mas esta análise precisa entender a complexidade que a ela compete. E, para isso, retornamos à influência do capitalismo no

²¹Diáspora: Google. 2. P.ext. hist. Dispersão de um povo em consequência de preconceito ou perseguição política, religiosa ou étnica.

²² Local onde se produz a farinha de mandioca ou farinha d’água.

mundo moderno, com os prenúncios da colonização. Hall (2003) afirma que está ocorrendo uma reorganização mútua do local e do global, uma proposição muito diferente. Isso inclui a nova divisão internacional do trabalho, as novas tecnologias da Informação global, um “descentramento” nacional do capitalismo; a ligação oferecida pela corporação transnacional, a transnacionalização da produção, além de:

O Aparecimento do modo capitalista de produção; "pela primeira vez na história do capitalismo", como uma abstração autenticamente global, a fragmentação cultural e o multiculturalismo, a rearticulação das culturas nativas em uma narrativa capitalista (...) o enfraquecimento das fronteiras, a multiplicação em sociedades antes coloniais das desigualdades associadas às diferenças coloniais, a "desorganização de um mundo concebido em termos de três mundos", o fluxo da cultura "ao mesmo tempo homogeneizador e heterogeneizador" (p. 353), uma modernidade que "não é mais euro-americana somente, formas de controle que não podem ser impostas, mas têm que ser negociadas, a reconstituição de subjetividades nas fronteiras nacionais, e daí por diante. (HALL, 2003, p.123)

Assim, a ótica diaspórica da cultura pode ser vista como uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação, bem como outros processos globalizantes, a globalização cultural é desterritorializante em seus efeitos. Suas compreensões espaço-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias, afrouxam os laços entre a cultura e o lugar.

O que observamos na comunidade do Itacuruçá, em certa medida, reflete um processo de ressignificação cultural que aos poucos vem alterando ao ver deles a estrutura da constituição da sociedade e da formação humana, pois passam por um processo inevitável de alterações visíveis e crescentes na comunidade; na sociedade; na estrutura familiar e nos valores culturais.

Atualmente, é forte a influência dos meios eletrônicos; da televisão; dos próprios costumes vindos ‘de fora’, entre tantos outros fatores sociais, econômicos e culturais que são assimilados pela comunidade. Na sequência, registramos um protótipo do modelo de casas que eram usadas na comunidade, sendo exposta em um festival anual promovido pela igreja evangélica Assembleia de Deus, onde as crianças, adolescentes e jovens fotografam a criação artesanal, atualizando suas redes sociais como uma forma de reconhecimento e valorização cultural da comunidade.

Figura 7: Festival do Açaí/Baixo Itacuruçá. (Fonte: Acervo do Pesquisador 2018)



(Fonte: Acervo do Pesquisador 2018)

Pelo domínio de alguns conhecimentos próprios e assimilados, os remanescentes de quilombo evidenciam maneiras de lidar com as transformações frente aos acontecimentos do mundo, não só para suas vidas individuais, como também para a comunidade. Nos seus modos de vida e de reprodução social, os remanescentes tentam preservar as formas tradicionais ancestrais em termos da linguagem; dos costumes; de crenças e ritos. No entanto, eles convivem com novas formas e adaptações, como a internet, a energia elétrica, a antena parabólica, a televisão e o celular.

Assim, muitos autores afirmam que o mundo moderno vive em uma era de globalização alicerçada pelo colonialismo e mediada pelo sistema capitalista de produção; outros compreendem que a característica elementar do nosso tempo é a realidade multifacetada ou fragmentada da cultura. Neste sentido, a globalização compreende duas dimensões para análise, de ordem econômica própria do capitalismo e também de ordem cultural, que podem ser tanto um produto, a exemplo do hibridismo cultural, a partir do aumento do fluxo de imigrantes de diversas origens, quanto uma resistência à própria globalização, pois facilita em certa medida a socialização dos saberes e especificidades de um povo.

Neste sentido, em nossas andanças nas matas da comunidade encontramos um espaço para atividades físicas a céu aberto, toda estruturada com elementos oriundos da própria natureza, com instrumentos que se equiparam a uma academia tradicional, os pesos feitos de

barros e o suporte de madeira, alguns parafusos e um toque de criatividade possibilitada pelo saber local. O jovem responsável pela construção da estrutura nos informou sobre sua intenção e motivação de tal trabalho, ocorre que a juventude a par das novidades do mundo moderno, bem como costumes; formas de comportamento e modelos de beleza tentam reproduzir a partir da modelagem dos corpos. Estes sonham em parecer com os fisiculturistas e atletas de musculação. Porém, as formas dessa reprodução, em certa medida valorizam e ressignificam o saber e o modo de interagir com o meio em que vivem, trata-se de um saber relacional, perceptivo e sensitivo, imbricado em situações de ensinar e aprender, veiculadas e aproveitadas pelas pessoas sem, necessariamente, haver uma ação intencional e dirigida.

Figura 8- Academia a céu aberto/Baixo Itacuruçá



(Fonte: Acervo do Pesquisador/2018)

Deste jeito, o território, as relações sociais e comunitárias e a formação econômica e social imprimem nas comunidades tradicionais características específicas de uma identidade étnica própria que se define a partir das relações de trocas, sejam elas simbólicas, materiais, econômicas, políticas ou de suas redes de interação.

Destarte, a relação identidade e território não se faz de forma passiva e natural, mas, sim, construída e disputada, através da luta para se estabelecer novos princípios de delimitação do espaço e gerir as formas de intervenção no meio para além das representações hegemônicas que lhes são impostas, pois os diversos atributos do capital asseguram aos

sujeitos formas distintas de ocupar e significar os seus territórios. Bourdieu (2007) afirma que:

A estrutura do espaço social se manifesta, assim, nos contextos mais diversos, sob a forma de oposições espaciais, o espaço habitado (ou apropriado) funcionando como uma espécie de simbolização espontânea do espaço social. Não há espaço, em uma sociedade hierarquizada, que não seja hierarquizado e que não exprima as hierarquias e as distâncias sociais, sob uma forma (mais ou menos) deformada e, sobretudo, dissimulada pelo efeito de naturalização que a inscrição durável das realidades sociais no mundo natural acarreta: diferenças produzidas pela lógica histórica podem, assim, parecer surgidas da natureza das coisas (...)” (BOURDIEU, 2007, p. 160).

Neste seguimento, o território delineia sua relevância para a pesquisa, na medida em que, Santos (2014), sinaliza o papel dos movimentos sociais na luta pela conquista de suas áreas para além do espaço ocupado. O autor aponta que, para se construir esse discurso com uma prática que resista ao modelo hegemônico, têm-se que ter a consciência dos dois parâmetros que construíram as ideias dominantes de território na contemporaneidade; a saber, por um lado, o colonialismo; por outro lado, o capitalismo. E estes juntam-se de alguma maneira, porque a pulsão colonialista do início foi depois complementada pela pulsão capitalista na criação de uma agricultura industrial e de grande dimensão, que vai continuar a criar uma grande desigualdade nos países que foram colonizados. O autor ainda afirma que:

A diferença entre a luta pela terra e a luta pelo território é que para os povos tradicionais o território não é apenas a terra agrícola, mas é a raiz mesma da sua identidade cultural. São os seus antepassados, a sua cultura, as suas árvores sagradas, os seus rios sagrados, é, portanto, toda uma memória histórica que foi destruída ou quase destruída pelo colonialismo e capitalismo e que eles querem recuperar. (SANTOS, 2014, p.1171)

Os remanescentes de quilombos do Itacuruçá significam e dão vida a cada espaço por eles ocupado sejam nas cabeceiras das pontes²³; nos trapiches; nos caminhos; nos rios; nos retiros; nas roças e nos quintais, com reflexos ancestrais as pessoas não só compartilham o espaço físico como também interagem mutuamente. Assim, esses espaços são partilhados por grupos familiares, os adultos, os jovens e as crianças por meio das atividades rotineiras ou de algum entretenimento, utilizam seus espaços ou circulam entre eles. As pontes se transformam em ruas e facilitam a locomoção de uma casa para outra; de um local para o outro, vivenciando as trocas, os pedidos, os empréstimos e as informações, vivenciam formas de dar, de receber e de retribuir, de serem solidários uns com os outros.

Então, entendemos que as relações que envolvem o território compreendem diálogo, negociações e disputas, em que a categoria memória mostra-se essencial para a configuração

²³ Término da ponte, local onde embarcam e desembarcam pessoas, objetos... E ainda ponto de encontro dos moradores em fins de tarde para conversas e demais formas de interação.

de projetos de territorialidades, ou seja, nas formas de ocupar e significar o espaço vivido. Em vista disso, o território que confere as relações de espaço-poder que são estabelecidas na esfera administrativa do país se materializam no sentido jurídico-político por meio das relações corporativistas, delimitando e equacionando, assim, o espaço em uma lógica quantitativa.

E, nesta continuidade, como já anunciado nos procedimentos metodológicos da pesquisa, a memória aflora na história oral como uma forma de narrativa de si e dos outros, para si e para os outros; podendo-se pensar, a partir das considerações de Pollak (1992), que existe uma estreita relação, na construção das identidades, entre as dimensões do acontecimento, das pessoas/personagens e do lugar, o que remete diretamente à questão das territorialidades, entendendo-se, então, que a luta pela memória e, portanto, pela configuração das identidades, é uma disputa pela narrativa e pelo discurso, em suma, pela posse da palavra.

O autor ainda diz que locais muito longínquos, fora do espaço-tempo da vida de uma pessoa, podem constituir lugar importante para a memória do grupo e, por conseguinte, do próprio indivíduo, por tabela, ou seja, por pertencimento a esse grupo, como por exemplo, certos europeus com origens coloniais. A memória da África, seja dos Camarões ou do Congo, pode fazer parte da herança da família com tanta força que se transforma em pertencimento.

Nesta sequência, Santos (2012) defende que, objetivamente, os novos protagonismos políticos que surgiram na América Latina, constituído por uma lógica global do capital, com uma ideologia colonialista, interferem na autonomia territorial dos povos; suscitando, logo, a grande reivindicação dessas comunidades, que não imaginam o respeito da sua cultura e dos seus saberes sem o respeito pelos seus territórios, onde estão registrados seus saberes; não havendo, então, qualquer possibilidade da garantia de sua dignidade sem a certificação de uma autonomia territorial, um reconhecimento que, a partir da independência dos povos tradicionais, sinaliza um grande avanço histórico; mas que, porém, encontra-se em perigo na sociedade moderna, sobretudo através da pressão neoliberal por aquisição de recursos naturais para o desenvolvimento das grandes potências mundiais.

Assim, destacamos o papel fundamental do território em uma análise dialética para se entender a base ideológica, cultural e identitária da comunidade lócus de pesquisa, por entender que, se os grupos, tal como as comunidades quilombolas, sobreviveram, adotando seus sistemas sociais e parâmetros alternativos de sociabilidade e territorialidade, deve-se ao fato de terem conseguido evitar que seus espaços vitais se reduzissem à influência dos

comandos do capital, através de sua resistência na defesa de seus territórios, memória coletiva e etnia.

Logo, a noção da identidade mais intrínseca ao remanescente de quilombo do Itacuruçá percorre aspectos como reconhecer-se pela vinculação com a terra, com regras e modos comuns dinamizados através da convivência entre si ao identificar-se na memória histórica de constituição do grupo, contada pelos mais velhos, quase sempre entrelaçada aos rios, com os engenhos e com a lavoura; a ressignificação surgida a partir do reconhecimento como ser remanescente quilombo, demarcado legalmente a partir da lei. Esses aspectos instauraram um processo identitário quilombola que perpassa por aceitações e recusas, na medida em que ocorrem alterações no cotidiano da comunidade.

Deste modo, foi-nos esclarecido que “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções” Hall (2006, p. 13). As identidades emergem de acordo com as configurações do cotidiano, exigindo o posicionamento dos sujeitos, na medida em que são submetidos às interferências sociais. Logo, são sustentadas a partir das representações e processos que os sujeitos criam, construídas e reconstruídas no interior dos sentidos e dos significados que a cultura e a sociedade permitem manifestar. Como afirma a moradora da comunidade a senhora “Coração”:

A partir de janeiro de 2012 que a gente foi reconhecido mesmo quilombola, eu sei porque eu fui tirar minha carteira. Tenho consciência disso, nós tivemos vários cursos para explicar para a gente o que é o quilombola, e a gente vive trazendo esse saber. Nesse lugar, criei meus filhos e tiro meu sustento; nessa terra tudo dá (...) Mas aí tem a diferença de quilombola e ribeirão, né? Se tu ver, a gente se mistura aqui no território, nos modos de viver (...) E também a gente não pode dizer que quilombola só tem uma aparência, hoje é considerado quilombola não só o que tem o “cabelo agarrado”, o que é preto. Não, o negro já passou por várias gerações e foi se misturando, veio se misturando e tem uns aqui na escola que são brancos, brancos até de olhos azuis. (“Coração”, 23 de novembro de 2018)

Assim, os aspectos subjetivos da identidade nos convidam a darmos atenção às condições objetivas por meio das quais ela se reproduz, até porque entender o que é uma comunidade quilombola e o que é ser remanescente de quilombo representa também um exercício mental, posto que a ideia de identidade define-se pelas dimensões do simbólico e cultural, bem como do social e individual. Desta forma, nossa intenção ao compreender a relação território e identidade se dá no sentido de conseguirmos dialogar o processo

identitário com a valorização dos saberes tradicionais da comunidade para além dos discursos Institucionais, entendendo assim os processos simbólicos dentro de seu contexto.

Aqui, destacamos as bases legais que se referem ao direito pelo território, com vistas à valorização das identidades inerentes às comunidades tradicionais. Numa breve análise, sublinha-se que, desde a promulgação da Lei n.º 601, de 18 de setembro de 1850, a Lei de Terras, que estabelece a necessidade de registro cartorial e de documento de compra e venda para configurar dominialidade²⁴, instaurou-se com uma diferença no acesso e manutenção da terra por comunitários no meio rural. Em junho de 2002, evidenciando a força das reivindicações dos movimentos sociais e ressaltando o caráter aplicado do conceito de “terras tradicionalmente ocupadas”, o governo brasileiro ratificou, por meio do Decreto Legislativo n.º 143, assinado pelo presidente do Senado Federal, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que é de junho de 1989, isto é, de 13 anos passados, e reconhece, como critério fundamental, os elementos de autoidentificação e reforça, em certa medida, a lógica de atuação dos movimentos sociais orientados, principalmente, por fatores étnicos e pelo advento de novas identidades coletivas.

Nos termos do Art. 2.º da referida Convenção, tem-se explicitado o procedimento de reconhecimento de “povos” e/ou “comunidades”, sob um significado lato senso para além do sentido estrito de “tribo”, a saber: “a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser tida como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições desta Convenção”. Além disto, o Art. 14 assevera que, em termos de dominialidade e direitos territoriais “dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam”.

A ocupação e o uso das terras e do território é outro aspecto que se relaciona diretamente ao da identidade, de acordo com o item 1 do art. 14 da Convenção “Dever-se-ão ser reconhecidos aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam...”. Essa noção de terra, que compreende o conceito de território, incluiu uma totalidade que diz respeito “às formas de ocupação e uso da terra e dos recursos naturais (item 2 do art. 13); às culturas e valores vinculados a essa terra ou territórios (item 1 do art. 13); ao direito sobre os recursos naturais existentes”, noção que abrange também o direito desses grupos sociais de “...participarem do uso, administração e conservação dos recursos mencionados” (item 1 do art. 15).

²⁴ Dominial: Que se refere à pessoa que possui domínio; dominical, autonomia. Ver em: <https://www.dicio.com.br/dominial/>

Nestes termos, o item 1 do art. 14 resguarda a possibilidade desses povos e grupos sociais utilizarem as terras não ocupadas; mas, contudo, numa manutenção tradicional, num reconhecimento do instituto da servidão, que foi utilizado em situações que se assemelham às atuais, tal como os chamados “castanhais do povo”, no Estado do Pará, em que, por meio de decreto, assegurava aos castanheiros o livre acesso e uso dos castanhais, numa situação em que fica condicionado ao estado adotar medidas para salvaguardar tal direito a esses povos e grupos sociais.

Ainda sobre a Convenção n. 169, dois aspectos ainda são merecedores de notas, pois se encontram diretamente relacionados à autodefinição, a saber, o processo de participação e de consulta envolvendo os povos e comunidades tradicionais, que, segundo o art. 6º, os governos devem estabelecer os meios para que os povos e comunidades tradicionais interessados possam participar das decisões em todos os níveis no âmbito legislativo e administrativo (letra a e b do item 1 do art. 6º), numa perspectiva de que o “princípio da igualdade” passa a ser o pressuposto e não o objetivo a ser alcançado, uma vez que a emancipação decorre do reconhecimento da existência da diversidade e das diferenças de cultura, que envolvem distintos sujeitos.

A Constituição de 1988 estabeleceu, expressamente, disposições sobre o reconhecimento de questões indígenas, disponibilizando um capítulo (Capítulo VIII) para as questões sobre esses povos; além do que, nesse mesmo texto legal, nos Atos e Disposições Transitórias, o referenciamento sobre as comunidades remanescentes de quilombos, garantindo-se a propriedade sobre as terras ocupadas por esses grupos sociais (art. 68, ADCT). E, em 1891, transferiu-se para os estados as ditas terras devolutas, sobre as quais, até então, não havia sido reclamada a propriedade, reconhecendo o “direito de compra preferencial” pelos posseiros. E, mais recentemente, o Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de quilombo.

Evidencia-se que esse processo de elaboração e implementação das leis foi e é marcado por lutas, invasão de posses de comunitários e comunidades, que, sem conhecimentos jurídicos ou outras formas de leitura e sem recursos para pagar honorários de assessoria junto aos cartórios, ficavam em desvantagem junto aos cidadãos letrados, os grandes empresários, fazendeiros e latifundiários, que conheciam e conhecem o sistema instaurado e estabeleciam alianças com os jagunços, advogados, e até agentes do Estado para defender seus interesses,

num contexto que ilustra a desigualdade na correlação de forças entre invasores e povos de comunidades tradicionais.

Compreendendo a complexidade que o tema impõe, tinha-se por um lado as organizações, dentre elas os movimentos sociais negros e quilombolas, que compreendiam que o tema devia ser pensado nos termos da luta pela terra e que caberia ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) o processo de titulação. E, no sentido oposto, estavam os ruralistas que insistiam que esse direito deveria ser pensado a partir do campo da cultura, tirando o foco do âmbito da terra. As práticas coletivas de uso e usufruto das terras foram alvo de intenso debate em encontros, reuniões e conversas informais nas comunidades e demais instâncias organizativas do movimento quilombola.

A partir das reflexões feitas acerca dos referenciais teóricos, acrescenta-se que o processo de constituição territorial é carregado de peculiaridades. Embora a história não elabore uma via de mão única e os interesses do capital não prevaleçam sem percalços, sabe-se que as relações sociais são bastante desiguais e os sujeitos têm possibilidades distintas de intervenção junto ao processo. Assim, observamos, a datar das análises, que as complexidades e ambiguidades em torno dessas disputas envolvendo o território fundem-se com a cultura e identidade dessas comunidades.

Portanto, discutir território e identidade, como categoria de análise para a pesquisa, corresponde à possibilidade de se estabelecer um elo teórico que fundamente a prática por meio de ações coerentes e direcionais, em busca da defesa dos povos tradicionais, a começar da compreensão dos dispositivos jurídicos e de sua constituição territorial e identitária.

Portando, é importante reconhecermos o cotidiano peculiar desse povo, situando-o no contexto social e concreto da comunidade, buscando expressar sentidos e significados dos saberes tradicionais nas diversas relações que se estabelecem no local. Neste trilhar, damos sequencia buscando entender como se Institucionaliza a compreensão da história e importância de se legitimar nossas populações tradicionais a partir do aparato jurídico brasileiro.

Capítulo 3: Os Dispositivos Jurídicos e os Saberes Tradicionais.

Observamos por meio do aprofundamento teórico da pesquisa que, na sociedade moderna, as comunidades tradicionais constituem um dos grupos mais vulneráveis do Brasil, tendo sofrido historicamente ataques étnicos e sociais, sendo, ainda hoje, negligenciados quanto às políticas públicas inclusivas. E, mesmo com avanços consideráveis, as populações remanescentes de quilombos ainda vivenciam inúmeros problemas, desde disputas agrárias em torno de seus territórios, até a falta de infraestrutura e investimentos públicos por parte do Estado.

O próprio sistema jurídico-político dominante influencia as comunidades tradicionais a se submeterem às suas formas de legislar, bem como a formularem suas reivindicações nos termos de linguagem jurídica predominante para que tenham a chance de serem ouvidos. Assim sendo, as comunidades tradicionais encontram-se, em certa medida, desassistidas, pois são obrigadas a se enquadrar num padrão social diferente do seu para construir e efetivar seus instrumentos de luta para defesa de seus direitos.

Para empreender esta discussão, é necessário entender o significado social do direito, pois o mesmo nem sempre produziu pacificação, posto que já ocasionou exclusão e opressão, a exemplo do regime escravocrata brasileiro ou o período da colonização configurada na catequização dos índios, que possuíam suas formas de regulamentar as relações de acordo com os seus parâmetros de interpretação da realidade.

Assim, assinalamos as implicações dos sujeitos articulados na esfera do direito, que, a exemplo das organizações quilombolas que se articulavam como uma forma de resistência ao regime escravocrata da época, que entre greves de fome, insurgências e violência, principalmente as fugas, mais organizadas e coletivizadas, deram origem aos distintos quilombos. Freitas (1982) ainda contempla, ao afirmar que no contexto brasileiro:

O “Quilombo dos Palmares” foi a manifestação mais eloquente do discurso anti-escravista dos negros brasileiros nos quase três séculos da escravidão, representando um marco na resistência negra. A resolução tomada na Serra da Barriga “de morrer antes de aceitar a escravidão”, demonstra a essência da mensagem que os negros de Palmares deixaram. Conclui o autor, retomando a reflexão hegeliana: “O Amo não é Amo senão pelo fato de que possui um Escravo que o reconhece como tal.” (FREITAS, 1982, p. 210).

Nesta sequência, o direito não está distante de nossa realidade ou imune a nossas interferências, ainda que com resistências e mudanças paulatinas, as implicações podem resultar tanto da ação do Estado quanto da mobilização de coletivos sociais, uma vez que

podem ser transmitidos de geração a geração, ou também ser constituídos por provérbios, canções, místicas, dentre outros que têm como principal fonte os costumes e os hábitos impostos por todos do grupo social, podendo ter como sanção o desprezo, o banimento ou até a morte. Este direito que também pode diferir de acordo com o grupo social ou comunidade e ser influenciado diretamente por princípios religiosos, estando ligado intimamente à religião e às normas de conduta.

Salientamos, então, a importância da luta pela garantia de direitos, pois representa conquistas e a ressignificação dos próprios direitos, servindo como elemento de emancipação do sujeito, pois todas as pessoas podem ter acesso ao conhecimento jurídico e, assim, participar da elaboração e efetivação dos seus direitos de forma individual e coletiva.

Neste sentido, a conceituação do direito deve contemplar sua concepção pluralista em um paradigma humanista para além do aparato estatal, considerando que a comunidade produz direito e compreende sua história como, já dizia Wolkmer (2001), um “fenômeno social, produzido dialeticamente pela situação humana através dos tempos e materializado evolutivamente por fontes históricas, documentos jurídicos, agente e Instituições legais reguladoras”. Assim, é passível de críticas, reestruturações e avaliações feitas por quem legisla em diálogo com os quais sofrem suas implementações.

Para colaborar nessa conceituação, em uma perspectiva sociológica e jurídica, acrescenta-se o conceito de Boa Ventura de Sousa Santos (2000, p. 290), que entende o direito como um “Corpo de procedimentos regularizados e de padrões normativos, considerados justificáveis num dado grupo social que contribui para a criação e prevenção de litígios e, para a sua resolução através de um discurso argumentativo, articulado com a ameaça de força”.

Assim sendo, partimos do pressuposto de que os direitos devem ser plenos, então, devem garantir aos povos e comunidades tradicionais a sua continuidade física e social, materializada na sua “prática social”, de acordo com suas formas de reinventar-se, a partir de seu cotidiano e necessidades; endossado pelo direito de viver a vida de acordo com suas especificidades, o que se encontra disposto no inciso II do art. 216 da Constituição Federal de 1988, bem como do que pode ser extraído da Convenção de n.º 169²⁵ da Organização Internacional do Trabalho - OIT.

²⁵ Foi promulgada no Brasil pelo Decreto nº 5.051/2004) para designar grupos cujas condições sociais, econômicas e culturais são distintas de outros setores da coletividade nacional.

Vale ressaltar que essa “prática social” não pode ser confundida com o direito consuetudinário, o qual surge dos costumes de certa sociedade, não passando por um processo formal de criação de leis, já que o costume vem sendo interpretado equivocadamente como regra, o que tem implicado um engessamento dessa noção, pois o que se observa é que o direito, da forma tradicional como vem sendo formulado, acaba por ser um empecilho às pretensões dos povos e comunidades tradicionais, revelando-se como disputas internas no campo jurídico²⁶, em que se coloca em questão a própria forma de dizer o direito.

Outro conceito que se faz necessário se familiarizar com o seu significado é o termo dispositivo. Assim, Foucault (1996) revela que as práticas sociais que permeiam o discurso contribuem para a construção do dispositivo, e, é possível afirmar ainda que o conceito em questão reúne as instâncias do “poder e [do] saber numa grade específica de análise”.

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos... [e entre estes] existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes, [cuja finalidade] é responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante (FOUCAULT, 1996, p.244-245).

Assim, nesta relação com o poder, os dispositivos não precisam ser necessariamente repressivos, pois podem ser utilizados para intencionar a criação de seres acríticos, dóceis politicamente, por meio do aumento de sua capacidade econômica e redução de força política. Foucault (1992) ressalta que esse processo acaba gerando a neutralização do contra poder pela diminuição de sua capacidade de revolta e de resistência contra as ordens dos grupos dominantes.

Neste segmento, no Brasil, uma demanda de Movimentos sociais tem se dedicado a destacar a existência de uma multiplicidade de grupos culturalmente diferenciados, promovendo sua articulação e mobilização social, com o intuito de resultar na legitimidade jurídica dos “povos e comunidades tradicionais”, cujas identidades coletivas se fundamentam em direitos territoriais e numa autoconsciência cultural.

²⁶ O campo jurídico é o lugar de concorrência pelo monopólio do direito de dizer o direito (...). É com esta condição que se podem dar as razões quer da autonomia relativa do direito, quer do efeito propriamente simbólico de desconhecimento, que resulta da ilusão da sua autonomia absoluta em relação às pressões externas. (sem grifo no original) (BOURDIEU, 1989, p. 212)

As mobilizações dos povos e comunidades tradicionais que se situam no campo jurídico, fazem menção direta ao enfrentamento com os “operadores do direito”²⁷, que segundo Bourdieu (1989) são os que pensam, elaboram e implementam as “práticas jurídicas” e a eles são outorgados o direito de dizer sobre o direito. Este processo de enfrentamento sensibiliza as comunidades tradicionais à compreensão de que o campo jurídico deve superar a racionalidade globalizante que generaliza os dispositivos. E, ainda, segundo o autor:

Para romper com a ideologia da independência do direito e do corpo judicial, sem se cair na visão oposta, é preciso levar em linha de conta aquilo que as duas visões antagonistas, internalista e externalista, ignoram uma e outra, quer dizer, a existência de um universo social relativamente independente em relação às pressões externas, no interior do qual se produz e se exerce a autoridade jurídica, forma por excelência da violência simbólica legítima cujo monopólio pertence ao estado, e que se pode combinar com o exercício da força física. as práticas e os discursos jurídicos são, com efeito, produto do funcionamento de um campo cuja lógica específica está duplamente determinada: por um lado, pelas relações de força específicas que lhe conferem a sua estrutura e que orientam as lutas de concorrência ou, mais precisamente, os conflitos de competência que nele têm lugar e, por outro lado, pela lógica interna das obras jurídicas que delimitam em cada momento o espaço dos possíveis e, deste modo, o universo das soluções propriamente jurídicas. (BOURDIEU, 1989, p. 211).

É válido ressaltar que as várias conquistas que esse exercício de pensar criticamente sobre a realidade que esses grupos promovem para a sociedade nacional, abrangendo modos próprios de vida, relações territoriais, valorização da memória, história e patrimônio cultural material e imaterial e os saberes tradicionais no uso de recursos naturais, entre outros, acabam por legitimar e promover a conquista e garantia dos direitos das populações tradicionais e, por conseguinte, passam a contribuir para a redução da desigualdade e para a promoção da justiça social.

Ora, mas como se configura efetivamente o direito em nossa sociedade? Bourdieu (1989) ajuda-nos a entender que o direito sempre se apresentou em caráter “universal”, “abstrato” e, portanto, ahistórico. E, partindo deste pressuposto, pode-se afirmar que a insipiente sensibilidade do campo do direito para as especificidades locais deve-se, também, pela sua configuração universal.

Neste sentido, o discurso de universalidade do direito que legitima a ideia da “neutralidade” dos diferentes instrumentos de análise de uma ciência jurídica e que seriam utilizados na interpretação e aplicação do direito, acaba por entrar em conflito ao se

²⁷ Os operadores do direito são agentes especializados que se situam como mediadores entre os envolvidos em um conflito e suas demandas e produzem uma fala específica na sociedade, marcada pela linguagem jurídica. Esses agentes são os advogados, juízes, promotores e funcionários do poder judiciário. Ver em: Chasin, Ana Carolina. Considerações sobre o direito na sociologia de Pierre Bourdieu. In: RODRIGUES e SILVA. Manual de Sociologia Jurídica. São Paulo: Saraiva, 2013)

considerar a existência de uma disputa que se estabelece no interior do campo jurídico. Assim, tem-se observado nas disputas mais recentes uma reivindicação de “homogeneidade jurídica universal”, comprometida com um “projeto global de sociedade”. Shiraish Neto (2008) enxerga, nesta reivindicação, uma prática de um discurso jurídico próprio, cujos objetivos são a produção, reprodução e difusão de um tipo de conhecimento e de saber que mais tem servido para cristalizar o pensamento jurídico dominante.

Desta forma, ao estabelecer parâmetros de convivência, globalizar as relações e primar pela forma em detrimento do conteúdo, acaba por negligenciar o aparato jurídico mediante as várias formas de relação homem e território, levando os “sujeitos de direito” a uma espécie de “invisibilidade”, destituindo-os de quaisquer elementos que possam qualificá-los, negando suas especificidades como integrante de determinado grupo ou comunidade tradicional.

Nesta ótica, os povos tradicionais, saberes e meio ambiente possuem uma relação íntima e específica de cuidado mútuo, que, por ora encontra-se ameaçada pela oposição manifesta através dos interesses de empreendimentos econômicos. Shiraish Neto (2007), ao organizar a obra “Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais no Brasil: Declarações, Convenções Internacionais e Dispositivos legais definidores de uma Política Nacional”, colabora com a nossa reflexão, afirmando que:

Os saberes tradicionais materializam práticas que expressam antagonismos característicos da noção de “ambientalização”²⁸ desenvolvida por Leite Lopes. Essas novas percepções de fenômenos recentes, próprias da “ambientalização” de conflitos sociais, é que nos permitem apresentar de modo mais acurado como os novos significados de “natureza” têm se tornado expressões indissociáveis do discurso e das práticas dos movimentos sociais em sua relação com os aparatos de Estado. Shiraish Neto (2007, p. 12).

Ainda que com limitações em localizar a efetivação dos dispositivos legais nessa relação, observamos problemas decorrentes da aplicação dos dispositivos ambientais, a partir da criação de unidades de conservação de uso sustentável, que, inicialmente, foram incorporadas como instrumentos de defesa de direitos pelos movimentos sociais que tem gerado em torno de sua implantação, constituindo muitas vezes um empecilho à reprodução física e cultural dos povos e comunidades. Shiraish Neto (2007) afirma que, “atualmente, a

²⁸ “O termo ‘ambientalização’ é um neologismo semelhante a alguns outros usados nas ciências sociais para designar novos fenômenos ou novas percepções dos fenômenos. (...) indicaria um processo histórico de construção de novos fenômenos, associado a um processo de interiorização pelas pessoas e pelos grupos sociais – e, no caso da ‘ambientalização’, dar-se-ia uma interiorização das diferentes facetas da questão pública do ‘meio ambiente’. Essa incorporação e essa naturalização de uma nova questão pública poderiam ser notadas pela transformação na forma e na linguagem de conflitos sociais e na sua institucionalização parcial”. (Leite Lopes et alii, 2004, p. 17).

criação dessas unidades tem sido vista com certa cautela pelos próprios movimentos, principalmente pelos que tem gerado em torno de sua implantação”.

Oliveira (2005) afirma que as áreas de proteção ambiental criadas sobre um território, às vezes um município ou vários municípios, baseiam-se em princípios gerais, tendo um conselho gestor. “O problema é que não envolve a população de forma intensa e sobrepõe-se a outras instâncias de governo locais e regionais. Sua meta é o desenvolvimento sustentável, mas a categoria ainda carece de procedimentos mais claros”. Neste seguimento, a forma de gerir a sociedade e suas relações com o meio não pode ser só política, mas, também, econômica e cultural, assim como a sustentabilidade não pode ser só ambiental, mas, igualmente, social, política e cultural. Este é o desafio da proposta dessas áreas de proteção, assim como outras iniciativas semelhantes; questão que está ligada à definição do que acontece, atualmente, na política ambiental do Brasil.

Assim, destacamos como consequência da deficiente implementação de aparatos jurídicos que contemple a diversidade cultural e étnica dessas comunidades é o fomento do preconceito, conflito indenitário e uma série de distorções acerca da valorização de seus saberes tradicionais.

Deste jeito, entendemos os dispositivos jurídicos como elementos que devem refletir o ambiente no qual se faz uso da norma jurídica e a atenção que o grupo ou as pessoas lhe conferem. Entender, ao invés de interpretar, é sair das suposições e ir em direção à prática que se apresenta, fazendo-a falar; é dar efetividade à liberdade expressiva, de que se falou de início, como elemento central na relação desses grupos e pessoas com o Estado nacional, em seus diversos campos, e criar uma racionalidade jurídica que favoreça a efetivação dos direitos das comunidades tradicionais. Assim, os povos tradicionais devem entender e fazer-se entender nas atuações políticas, jurídicas e administrativas.

3.1 Caminhos Legais para a valorização das comunidades tradicionais no Brasil: Um olhar sob a Constituição Federal do Brasil de 1988.

Esta seção compreende uma reflexão acerca do processo de construção dos marcos legais que se atrelam à proteção das comunidades tradicionais, de modo a entender os contextos e desdobramentos para sua efetivação. Neste sentido, sinalizamos a Constituição Federal do Brasil de 1988 como parâmetro de análise que, por sua vez, propõe a proteção desses povos enquanto grupos sociais, distintos e autônomos, organizados e mobilizados em torno das garantias e reivindicações de seus direitos.

Como já abordado no texto, o direito, inicialmente, assume uma configuração universal que se mostra indiferente à pluralidade cultural como patrimônio imaterial da humanidade. Assim, como forma de resistência a este modelo, as ações de mobilização promovidas pelos movimentos sociais são fortalecidas através das medidas implementadas por dispositivos constitucionais e fomentadas por agências de organismos multilaterais, tais como: Organização das Nações Unidas (ONU), Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) e Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Destarte, os diversos grupos, instituições e organismos internacionais viram a necessidade de assumir a causa em torno da necessidade de proteger suas heranças culturais, ao observarem os “operadores do direito” apossar-se da autoria dos conhecimentos, que até então eram negligenciados e marginalizados, o que resultou na elaboração de legislações sobre o tema no âmbito internacional e nacional.

E neste sentido, acrescentamos como um elemento agravante, o fato que no Brasil a ideia de democracia transmitida pelos gregos para o Ocidente, inevitavelmente, configura-se em uma perspectiva mercadológica, na medida em que o colonialismo tornou-se um sistema mundial, a democracia já não delimita um governo de todos. Santos (2012) nos diz que mesmo quando os países latino-americanos se tornaram “independentes”, o colonialismo não terminou porque a “independência” não foi conquistada ou entregue às populações originárias, mas sim aos descendentes dos colonos que tinham ido para lá. E estes foram por vezes mais racistas que os próprios colonos. Em alguns países o genocídio de indígenas foi superior depois da independência do que antes da independência e criaram-se, portanto, relações internas de colonialismo. Refere-se o autor:

Todas as poderosas tendências interpretadas abatem-se com fúria nas periferias capitalistas, e o Brasil está profundamente imerso nelas. Tendo como lastro de sua atualização uma herança pesadamente anti-democrática, a sociedade brasileira é jogada no novo turbilhão por uma aceleração sem precedentes da acumulação de capital à escala mundial. Mundializando-se agora para tentar crescer economicamente, inviabiliza-se como nação, como economia e como sociedade. (OLIVEIRA, 2005, p. 19).

Assim, demarcamos a difusão dos termos “participação” e “democracia” pode ser considerada uma vitória de um setor da sociedade civil brasileira, que lutou para que houvesse a inclusão de segmentos sociais tradicionalmente marginalizados das decisões sociais e políticas. E como elemento que demarca o direito à participação pontuamos o princípio constitucional em 1988.

Inúmeras experiências participativas foram realizadas em gestões governamentais, não apenas aquelas determinadas pela Constituição Federal e por outras leis de âmbito da União,

como também as realizadas de forma criativa, por meio de iniciativas de governos e/ou da sociedade civil local, consolidando o que ficaria conhecido como “democracia participativa”. Oliveira (2005, p. 86) “Assim como a democracia não pode ser só política, tem que ser econômica também, tem que ser cultural, também a sustentabilidade não pode ser só ambiental, tem que ser social, política, cultural”.

Com isso, é importante destacar a presença de um movimento que fortalece a luta pela garantia dos direitos das classes então marginalizadas, a partir de meados da década de 70, quando começa a ocorrer no Brasil o que se convencionou chamar de surgimento de uma sociedade civil autônoma e democrática. Tal fato esteve relacionado com diferentes fenômenos, como um crescimento exponencial das associações civis, em especial as associações comunitárias; uma reavaliação da ideia de direitos; a defesa da ideia de autonomia organizacional em relação ao Estado.

Nesse contexto de emergência de novos sujeitos sociais, apresenta-se o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial – MNUDCR, conhecido em finais da década de 1980 como MNU, nasce no clamor dos protestos contra a violenta morte de um jovem negro pela polícia paulista. Assim, renasce nesse processo a imprensa negra combativa, articulando bandeiras democráticas e históricas dos movimentos sociais negros. Essa imprensa alternativa, jornais, boletins e cartazes, estampavam palavras de ordem em favor da campanha pela Anistia ampla, geral e irrestrita aos presos políticos; defesa da campanha pelas Diretas Já! de manifestações em apoio a luta de libertação dos países africanos, com destaque para Agostinho Neto, Samora Machel, Amílcar Cabral, Sam Nujoma, dentre outros. (GARCIA, 2006: 11).

Nesse sentido, no Brasil marca-se com pontos referenciais para a mobilização contemporânea das comunidades remanescentes de quilombos envolvendo e articulando algumas Universidades, sindicatos, pastorais e movimentos sociais negros com a luta pelo reconhecimento das comunidades remanescente de quilombo. A instalação de uma base internacional de lançamento de foguetes, em Alcântara - MA, ou ainda, os conflitos gerados com a construção da rodovia BR101 que corta ao meio o quilombo de Campinho da Independência, em Paraty – RJ, tornando suas terras objeto de especulação de grileiros. Assim, a partir dos debates ocorre a inclusão do tema na pauta da Assembleia Nacional Constituinte a partir de 1986.

Logo, nesse processo de luta contra as desigualdades raciais o movimento quilombola é retomado em finais da década de 1970, ganha força e repercussão nacional ao se articular com

as bandeiras de redemocratização do país. Em alguns casos, as dificuldades de diálogo entre as organizações comprometiam algumas ações significativas, é revelador quanto a isto, o pouco prestígio da pauta de combate à discriminação racial em relação às pautas de categorias econômicas e sindicais, que preconizavam a centralidade da luta de classes.

Portanto, dentre as ações promovidas por organizações governamentais e da sociedade civil engajadas na luta das comunidades quilombolas, destacam-se as ações da Fundação Cultural Palmares²⁹ – órgão do Ministério da Cultura, e do Memorial Zumbi – criado em 20 de novembro de 1980, que lutavam pela preservação da Serra da Barriga, em Alagoas. Vale ressaltar que até o ano de 2003, foi o Ministério da Cultura por meio da Fundação Cultural Palmares (FCP) a responsável pela identificação, reconhecimento, demarcação e titulação das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombos.

E durante o Seminário Internacional – As minorias e o direito, Almeida (2002) afirma que, os movimentos sociais negros, quilombolas e os legisladores imbuídos da defesa da demanda quilombola, não tinham clareza para quem legislavam. Possivelmente, ainda nutriam a compreensão de quilombo como algo isolado; desconheciam a quantidade de quilombos existentes e/ou passivos de se auto definirem como tal; ou se estavam dentro de propriedades privadas e produtivas, o que acarretaria procedimentos legais diferenciados dos existentes em áreas devolutas.

Desta forma, esses movimentos refletem suas demandas na Constituição Federal de 1988, sobretudo, com a constituição e/ou consolidação dos conselhos políticos e gestores, ocorre a institucionalização desses espaços de participação. A sociedade brasileira vivenciava um rico processo de interveniência quanto à proposição, negociação e controle das políticas públicas.

Nesta sequência, iniciamos o trajeto a partir da Constituição Federal de 1988, destacando seu artigo 215, que determina que o Estado proteja as manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras e as de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. Já o artigo 216, define que deva ser promovido e protegido pelo Poder Público o patrimônio cultural brasileiro, considerando tanto os bens de natureza material quanto imaterial, o jeito de se expressar, ser e viver dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

²⁹ FCP foi instituída pela Lei Federal n°. 7.668, de 22 de agosto de 1988, tendo o seu Estatuto aprovado pelo Decreto n°. 418, de 10 de janeiro de 1992. Sua missão corporificou os preceitos constitucionais de reforços à cidadania, identidade, ação e memória dos afro-brasileiros como importantes formadores da sociedade brasileira. Somando-se, ainda, o direito de acesso à cultura e à indispensável ação do Estado na preservação das manifestações afro-brasileiras.

Desta forma, entre esses diferentes grupos formadores da sociedade brasileira estão os povos indígenas, as comunidades quilombolas, os extrativistas, os pescadores artesanais, os geraizeiros³⁰, os veredeiros³¹, os vazanteiros³², os apanhadores de flores sempre-vivas, os faiscadores. Abaixo, a descrição dos marcadores da Constituição Federal, citados acima:

Art. 215 – O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional [...]

Art. 216 – Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação. [...]

§ 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. (Constituição Federal do Brasil-1988)

Assim, entendemos que pontuar para a pesquisa a base da Constituição Brasileira de (1988) requer um entendimento sobre a Declaração Universal dos Direitos Humanos adotada pela Organização das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948, que promove influência na Constituição Brasileira e que se fundamen/ta nos pilares da dignidade, inalienabilidade de direitos e liberdades do ser humano, a qual postulou, em seus artigos 22 e 27, o respeito ao exercício dos direitos culturais. Muito embora os termos da Declaração não tenham sido discutidos com as nações que eram colônias na época de sua criação (como países da África e Ásia, que possuíam uma grande diversidade cultural entre seus povos), com exceção da Índia, que participou das discussões enquanto era colônia britânica, este instrumento normativo

³⁰ Homens e mulheres do Cerrado: Nas margens do Rio São Francisco, onde as águas cortam o norte de Minas Gerais, e na área de transição entre o Cerrado e a Caatinga, no oeste da Bahia, habitam os geraizeiros, reconhecidos como agricultores dos planaltos, encostas e vales do Cerrado.

³¹ [Brasil] Nordeste. Pessoa que vive na vereda; habitante de vereda.[Brasil] Piauí. Indivíduo que sobrevive do cultivo da terra; cujo trabalho se relaciona ao cultivo da terra

³² Povos que têm a vida ligada ao rio. Assim são os vazanteiros e barranqueiros que habitam as ilhas e barrancos de rios como São Francisco, Tocantins e Araguaia. Esses povos ribeirinhos observam as cheias que trazem peixes e renovação para a vida. Cultivam o milho, o feijão, o tomate e outros alimentos. Retiram o sustento da pesca, agricultura e criação de animais. Ver em: <http://www.cerratinga.org.br/populacoes/vazanteiros-ou-barranqueiros/>

internacional, foi o precursor de avanços significativos no que concerne ao reconhecimento de direitos aos seres humanos de modo geral. Como afirma Shiraish Neto (2007):

As Constituições Federais e Estaduais deram tratamento específico às questões culturais, compreendidas como direito fundamental (“Declaração Universal de Direitos Humanos” e “Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem”). Para essas Declarações, a cultura é muito mais do que apenas o processo de criação e de produção artística e intelectual. A cultura diz respeito a uma forma própria de viver, relacionada à realização existencial das pessoas enquanto seres sociais. (SHIRAISH NETO, 2007, p. 39).

Porém, é importante esclarecer que a Constituição no campo jurídico, em suas relações internas, possui movimentos hierárquicos em que o discurso de seus membros possui valores diferentes de acordo com suas funções. Esses membros que compõem os “operadores do direito” junto ao seu poder simbólico³³ têm peso determinante nas decisões que não são desprovidas de intencionalidade, pois são políticas. Bourdieu (1968) compreende que essas decisões são orientadas segundo a relação com outras forças sociais, sobretudo pelo fato de que o Direito é um importante instrumento para o processo de manutenção de determinada ordem social e econômica, isto é, há uma pluralidade de forças sociais que, em razão de seu poder econômico e político, estão aptas a impor suas decisões, na medida em que as Instituições que legitimam esse discurso são instâncias específicas de difusão cultural e, sobretudo, de seleção e consagração de seus atores. Pois, como afirma Fernandes (2017, p.151) “A constituição de 1988 só vale para um setor limitado, que tem o poder de fazer o que quer e a usa apenas como referência e como fundamento “legal” – entre aspas – de suas operações financeiras nos planos interno e externo”.

Após a Constituição Federal do Brasil, sinalizamos como reflexo para a continuidade do processo de inserção dos conhecimentos tradicionais no campo do direito, a criação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que é de junho de 1989 e reconhece como critério fundamental os elementos de auto identificação e reforça, em certa medida, a lógica de atuação e autonomia dos movimentos sociais orientados, principalmente, por fatores étnicos e pelo advento de novas identidades coletivas.

Nesse cenário, as elaborações jurídicas foram permeadas de lutas e resistências da categoria de acordo com as lacunas que iam surgindo nos textos em que abriam margens para uma interpretação meramente classificatória e conceitual. Destacamos a realização do I Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais Quilombolas, em Brasília, que teve como

³³ O Poder Simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnosiológica, ou seja, o sentido do mundo supõe um conformismo lógico, uma concepção homogênea que torna possível a concordância entre as inteligências. (Bourdieu, 1986)

tema “Terra, Produção e Cidadania para Quilombola” (1995). Foi um momento marcante de amadurecimento político que gerou um documento contendo as principais reivindicações das associações quilombolas, entregue ao Ministro da Cultura e ao Ministro do Desenvolvimento Agrário, além de ser distribuído entre as organizações da sociedade civil. Ainda, a Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo, pela Cidadania e pela Vida, que reuniu cerca de 30 mil pessoas, na Praça dos Três Poderes, em Brasília, (1995). A Marcha entregou um documento ao governo Federal que reforçava as demandas quilombolas, propostas de ações afirmativas de acesso a cursos profissionalizantes e Universidades, além da representação proporcional dos grupos raciais nas campanhas de comunicação do governo e entidades a ele vinculadas.

Temos ainda em maio de 1996, em Bom Jesus da Lapa/Bahia, onde se constitui a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), uma organização de âmbito nacional que representa os quilombolas do Brasil, durante o I Encontro Nacional de Quilombos (1996). Com a presença de representação de 18 Estados e de entidades dos Movimentos Sociais Negros e entidades ligadas à questão rural, que apoiam a luta dos quilombos, a CONAQ nasce numa conjuntura de efervescência política das bandeiras do movimento negro brasileiro do campo e da cidade. Esta Coordenação lidera uma rede de organizações que procura consolidar sua existência através do diálogo com as instituições, forçando estas a reconhecê-los. Operando a partir de outras estratégias que se somam a mobilização e pressão social, dentre elas, o uso da linguagem jurídica como forma de se legitimar, as linhas de ação do movimento quilombola tem buscado sua legitimidade através das novas adesões, ampliando sempre sua abrangência.

Dando sequencia, destacamos também a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), assinada em 1992, e que só passou a valer no Brasil a partir de 1998 por meio do Decreto n.º 2.519, de 16 de março de 1998. Seus objetivos são a conservação da diversidade biológica, a utilização sustentável de seus componentes e a repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da utilização dos recursos genéticos, que funcionam, também, como pilares da Convenção, considerada como o mais importante acordo internacional sobre diversidade biológica. Ainda que tenha sido produzida, fundamentalmente, como um compromisso por meio do qual os países permitem o acesso regulamentado a seus recursos genéticos em troca de transferência de tecnologia e a repartição de benefícios (CUNHA, 2009), de um modo geral, a Convenção possibilitou a reivindicação da participação das

comunidades tradicionais nas discussões sobre o acesso aos seus conhecimentos e à repartição dos benefícios oriundos desses bens materiais e imateriais.

Desta forma, no Brasil, frente às articulações internacionais sobre a temática, a questão foi disciplinada inicialmente pela Medida Provisória nº 2.186-16 e referendada posteriormente pela recente Lei nº 13.123/2015, denominada de Marco Legal da Biodiversidade, que visa o estabelecimento de regulamentos quanto ao uso comercial dos produtos oriundos dos conhecimentos tradicionais associados e a suposta repartição justa e equitativa dos benefícios derivados da sua exploração econômica.

Porém, o sistema jurídico brasileiro referente à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais sempre sofreu inúmeras críticas, tanto por parte da comunidade acadêmica e empresarial, em razão do rigor imposto pelo acesso aos conhecimentos e ao patrimônio genético, quanto por parte de Organizações Não Governamentais (ONGs), comunidades e povos tradicionais, que acreditam existir um favorecimento acentuado dos interesses dos grandes grupos econômicos e uma tentativa de manter a dominação colonialista representada pela manutenção das relações de poder por meio de práticas exploratórias exercidas desde um Brasil colônia.

Assim, explicitar a força da forma jurídica, situando as Declarações e Convenções Internacionais no interior do sistema jurídico brasileiro, trata-se de entender que as Declarações servem como “princípios jurídicos” que orientam instrumentos e ações, enquanto as Convenções, por serem Tratados, geram obrigações, vinculando os países na ordem internacional e impondo sanções em caso de descumprimento das normas acordadas.

Diante dos parâmetros legais instituídos pelos organismos multilaterais, objetivados nas convenções, diversos países com orientação de “democracia liberal” mostram-se apáticos quanto aos grupos diferenciados. Porém, vê-se comportamentos divergentes em países da América Latina. O Brasil, inclusive, tem orientado sua política, em acordo com os diversos dispositivos legais internacionais que objetivam reconhecer e promover as diferenças culturais existentes nos países.

A inserção dos Tratados Internacionais ao sistema jurídico do Brasil não configura uma implicação efetiva nos efeitos jurídicos nacionais, pois podem variar de Estado para Estado. Em geral, o processo de formação dos Tratados tem início com os atos de negociação, visto que, uma simples assinatura de um Tratado, não reflete efeitos jurídicos imediatos para o país. Almeida (2007) afirma que:

No Brasil, a aplicação dos Tratados está sujeita a uma série de procedimentos no âmbito do Poder Legislativo e Executivo. Após a negociação e assinatura que é de competência do Poder Executivo (inc. VIII, art. 84 da CF), o Tratado é encaminhado ao Poder Legislativo para ratificação por meio de Decreto Legislativo (inc. I, art. 49 da CF). Na sequência desse processo há o ato de promulgação, que é realizado pelo Poder Executivo por meio de um Decreto. O Tratado passa a ter valor e produzir efeitos jurídicos somente após a sua promulgação. (ALMEIDA, 2007, p. 36).

Todavia, a partir do cumprimento das duas convenções supracitadas, a noção de “comunidades locais” supera o seu sentido geográfico que tenha como pressuposto um “isolamento cultural”, vislumbrando, então, o sentido “tradicional”, por meio das articulações dos movimentos sociais que vem forjando suas participações e interferências em frente ao poder do Estado e enquanto direito manifesto através de uma diversidade de formas de autodefinição coletiva. Como diz Almeida (2007):

A mobilização dos “povos e comunidades tradicionais”, sob este prisma, aparece hoje envolvida num processo de construção do próprio “tradicional”, notadamente a partir de situações críticas de tensão social e conflitos. Assiste-se, em decorrência, a uma redefinição dos significados de categorias antes referidas às “comunidades locais”, tais como “primitivo” e “natureza”. O termo “primitivo” e suas inúmeras derivações, que designavam principalmente sujeitos biologizados, tem sido deslocado pelo advento de sujeitos coletivos, organizados em movimentos sociais. O termo “natureza” tornou-se parte tanto do discurso, quanto dos atos desses sujeitos sociais, designados concretamente como quilombolas, seringueiros, ribeirinhos, pescadores artesanais, quebradeiras de coco babaçu, castanheiros, faxinalenses, geraizeiros e piaçabeiros dentre outros. (ALMEIDA, 2007, p. 11).

Diante disso, a concepção de “natureza” passou a ser reinventada, compreendendo diversas práticas de preservação dos recursos naturais, mediada por uma consciência ambiental com o suporte dos movimentos sociais que, de certa forma, desviavam-se dos olhos de empreendimentos econômicos predatórios subsidiados pelo Estado. Tais práticas expressam antagonismos característicos da noção de “ambientalização” desenvolvida por Leite Lopes (2004).

Introduz-se, então, numa nova representação das relações que envolvem o homem e a natureza. No discurso, expressões como “desenvolvimento local sustentável” e “participação comunitária” figuram como parte dos órgãos governamentais e Instituições afins, na medida em que os “conflitos socioambientais” adentram os noticiários que discutem a temática, e que gradativamente vão incorporando o vocabulário dos sujeitos envolvidos.

Com olhares atentos à Constituição Federal de 1988, que reafirmou-se com maior expressividade jurídica, apresentando-os de forma mais sofisticada, especificamente por meio de seu artigo 231, no que se refere à terra, compreende-se como direitos originários aqueles exercícios feitos pelos indígenas a respeito das propriedades que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcar, proteger e fazer respeitar os seus bens.

Porém, o texto final do artigo 68 do ADCT na Constituição de 1988, ainda que construído coletivamente com a representação de movimentos sociais negros, traz algumas imprecisões que estimulam ambiguidades. Por exemplo, a noção de remanescentes como algo que não existe ou que está em processo de desaparecimento, deixa no ar o entendimento de cultura como algo estático, são algumas das questões que abriram espaços de contestação por parte das elites econômicas e políticas contrárias ao reconhecimento dos direitos das comunidades quilombolas.

Assim, após vários debates e discussões, o direito quilombola no Artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988 ficou com a seguinte redação: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe os títulos respectivos”.

Contudo, como afirma Arruti (2009), a primeira formulação apresentada pelo Deputado Caó foi desmembrada de forma a permitir que a parte relativa ao tombamento dos documentos relativos à história dos quilombos pudesse ser incorporada ao texto permanente da Constituição Federal, no capítulo relativo a cultura, enquanto a parte relativa a questão fundiária fosse exilada do corpo dos Dispositivos Transitórios. O que evidencia o limite que o tema estava circunscrito à época, ao campo da cultura.

Neste período em que o Artigo 68 do ADCT ficou sem regulamentação, ativistas dos movimentos sociais negros, lideranças quilombolas, entidades sindicais, algumas estruturas governamentais e outras organizações da sociedade, estiveram todo o tempo em debate, vivenciando os conflitos que a própria existência do referido Artigo possibilitava no campo da cultura.

Assim, diante deste contexto as comunidades tradicionais, em especial a vertente quilombola, foram construindo espaços de luta, resistência, liberdade para a conquista de seus territórios não compactuando com relações de subordinação. Neste sentido, acrescenta-se no debate o decreto 4887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos; de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias³⁴, em seu art. 2º, que estabelece:

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

³⁴ Art. 68 do ADCT: “Aos Remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

E até a última atualização através da portaria nº 84, de 8 de junho de 2015, de um total de 2.607 comunidades que se autorreconhecem como descendentes de escravos, 2.195 possuem certidões expedidas como remanescentes de quilombo em todo o Brasil. Dentre elas, 319 situam-se no norte do país.

Ainda, em 13 de julho de 2006, foi instituída, por decreto, a Comissão de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, com vistas a implementar uma política nacional especialmente dirigida para tais comunidades. Tal Comissão é constituída por representantes de 30 povos e comunidades tradicionais, sendo 15 titulares e 15 suplentes, dentre eles, indígenas, quilombolas, seringueiros, pescadores artesanais, comunidades de fundo de pasto, quebradeiras de coco babaçu e afro-religiosos entre outros, e, ainda, 15 representantes de órgãos e entidades da administração pública federal, cabendo ao Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome a presidência da Comissão, e, ao Ministério do Meio Ambiente, a Secretaria Executiva.

Com a intensificação das discussões, mobilizando associações, entidades e movimentos, os órgãos governamentais acataram as reivindicações e logo após foi instituída, através do Decreto n.º 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. A PNPECT tem por objetivo específico promover o citado “desenvolvimento sustentável” com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais. Preconiza também o respeito e valorização da identidade de povos e comunidades tradicionais, bem como de suas formas de organização e de suas diferentes instituições. (ALMEIDA, 2007, p. 12).

Ainda em 2007, foi assinada pelo Brasil, com a determinação de seu cumprimento, a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (Decreto n.º 6.177, de 1º de agosto de 2007), que destaca, em diversos momentos, a importância dos conhecimentos tradicionais e sua contribuição positiva para o desenvolvimento sustentável, devendo ser assegurada sua proteção e promoção.

Assim, na última década, diversos estados reformularam suas Constituições, reconhecendo que se tratam de espaços com uma diversidade cultural; reflexo inquestionável da Constituição Federal de 1988, ao outorgar uma Carta identificando a diversidade social e cultural do país, o que se estendeu às constituições estaduais, cujo entendimento é de que a cultura se relaciona a uma forma de “criar”, de “fazer” e de “viver” dos povos e grupos sociais (inciso II do art. 216). Abaixo, como consta do Preâmbulo da referida Constituição:

Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida ,

na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte Constituição da República Federativa do Brasil. (G.N.). (Preâmbulo da Constituição Federal de 1988).

Desta forma, quanto ao aparato jurídico que dá base para a valorização dos conhecimentos produzidos culturalmente pelas comunidades tradicionais, sob a luz da herança afro-brasileira e das relações étnico raciais, apontamos na sequência os dispositivos legais que se utilizam da educação na perspectiva da escolarização para assegurar a valorização da Cultura Afro-brasileira no currículo escolar.

Deste modo, o contexto que dá base para discussão pressupõe interferências no sistema educacional do Brasil, pois, superá-lo, mostra-se como um desafio que requer um envolvimento de agentes políticos sensíveis às causas da população negra. Assim, observamos as práticas educativas locais e sua interface com a educação no quilombo, a partir de uma perspectiva educacional antirracista, contemplada na Lei nº 10.639/03³⁵, e do conhecimento da organização, cultura e percepções destes sujeitos sobre os processos educativos formal e não formal. Gomes (2012, p. 105) versa, neste diálogo, afirmando que “a mudança estrutural proposta por essa legislação abre caminhos para a construção de uma educação antirracista que acarreta uma ruptura epistemológica e curricular, na medida em que torna público e legítimo o “falar” sobre a questão afro-brasileira e africana. Mas não é qualquer tipo de fala”, pois devemos considerar, neste diálogo, a existência de um “outro”, enquanto sujeito ativo e concreto, com quem se fala e de quem se fala.

Desta maneira, de modo geral, debruçamos e concentramos nossos esforços de análise, sob a Constituição Federal do Brasil de 1988, com olhares atentos à Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), órgão da Organização das Nações Unidas (ONU) e o Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de quilombo e, posteriormente, sob o decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, a partir da importância da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNCTC), entre outras, em explicitar o reconhecimento estatal e a proteção de outros grupos culturalmente diferenciados, participantes do processo civilizatório nacional, para além de indígenas e quilombolas; a definição de povos e comunidades tradicionais e territórios tradicionais, assim

³⁵ O Conselho Nacional de Educação aprova o Parecer CNE/CP 3/2004, instituindo Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais, assim como o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileiras e Africanas, que passariam a ser executadas nos estabelecimentos de ensino nos diferentes níveis e modalidades, cabe aos sistemas de ensino, dentro de sua jurisdição, orientar e promover formação de professores, supervisionando o cumprimento deste dispositivo.

como a de desenvolvimento sustentável. E, no âmbito educacional, destaca-se a lei 10.639/2003, que obriga a inserção da cultura afro-brasileira no currículo escolar, como suporte jurídico para análise da organização escolar da comunidade quilombola do Itacuruçá.

Assim, com o término do caminho jurídico proposto pela seção, compreendemos a necessidade de fazer uma breve e pontual reflexão histórica acerca da configuração do direito em nosso país, de acordo com os regimes em vigor e seus reflexos no exercício da cidadania dos povos tradicionais, com intuito de sinalizar as faces do direito junto a essas comunidades no território brasileiro.

Para realizar tal reflexão, sinalizamos os recortes temporais, o período pós-1930 e em especial durante o Estado Novo (1937-1945), conhecido como o regime político instaurado por Getúlio Vargas, em que se percebe a ideia da manutenção das relações sociais tradicionais no campo como condição para implementar os direitos sociais nas cidades e o projeto intervencionista promotor da industrialização, um governo que “praticamente ignora” os povos tradicionais (FAUSTO, 2004). Registramos, também, as décadas de 1950 e 1960 que, como afirma Fausto:

As décadas de 1950 e 1960 sinalizam o governo Jango, era claro o avanço dos movimentos sociais e o surgimento de novos atores. Os setores esquecidos do campo – verdadeiros órfãos da política populista – começam a se mobilizar. O pano de fundo dessas mobilizações encontra-se nas grandes mudanças estruturais ocorridas no Brasil entre 1950 e 1964, caracterizadas pelo crescimento urbano e uma rápida industrialização. (FAUSTO, 2006, p. 56).

Em 1964, com o golpe civil militar, os avanços democráticos e a qualificação da cidadania sofrem forte abalo. O direito de opinião foi duramente restringido e, em respostas, as greves e as manifestações populares contra a falta de direitos civis que se potencializou através dos Atos institucionais³⁶.

Em 1988 temos a Constituição Federal enquanto lei maior e marco no processo de redemocratização política do país, pressupondo a solidificação dos direitos individuais e coletivos e plena cidadania, que, na perspectiva de Carvalho (2002), é desdobrada em direitos civis, políticos e sociais, em que o cidadão pleno é aquele que obtém os três direitos; podendo ser considerada, mesmo, a mais liberal e democrática que o país já teve, recebendo, por isso, a denominação de Constituição Cidadã, que resultou, dentre outras, em 1989, na primeira eleição direta para presidente, desde 1960, numa aquisição ampla dos direitos políticos nunca antes atingida. E, segundo Carvalho (2002):

³⁶ Ver: CUNHA, Luiz Antônio; GÓES, Moacyr de, 1996. O golpe na educação. (9a ed.). Rio de Janeiro: Zahar

A democracia política não resolveu os problemas econômicos mais sérios, como a desigualdade e o desemprego. Continuam os problemas da área social, sobretudo na educação, nos serviços de saúde e saneamento, e houve agravamento da situação dos direitos civis no que se refere à segurança individual" (CARVALHO, 2002, p. 199).

Desta forma, o autor reitera que nos caminhos para a construção do cidadão brasileiro houve progressos, porém nunca registrou-se o exercício pleno do direito em suas dimensões político, sociais e civis. Para o autor (2002, p. 123) a configuração do direito que perpassou pela era Vargas veio arrastando-se por décadas, em que o “grande vazio na legislação indica com clareza o peso que ainda possuíam os proprietários rurais. O governo não ousava interferir em seus domínios levando até eles a legislação protetora dos direitos dos trabalhadores”, e os entraves burocráticos e legais à sindicalização rural reforçariam o distanciamento entre trabalhadores do campo e da cidade; ao mesmo tempo em que, atribuídos a uma política deliberada do Estado, apontariam para a intencionalidade da manutenção das relações tradicionais de dominação.

Assim, de acordo com o trajeto jurídico e a breve análise do regime governamental nos recortes temporais destacados, as percepções do direito junto às comunidades tradicionais no contorno temporal após 2003 registram avanços nos encaminhamentos sobre a legalização do conceito de povos tradicionais, podendo ser observado principalmente a partir dos acréscimos jurídicos que configuram importantes conquistas para esses povos. Ressalta-se a Lei n.º 10.678, de 23 de maio de 2003, que cria a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), com a tarefa institucional de coordenar e articular a formulação, coordenação e avaliação das políticas públicas de promoção da igualdade racial e de combate à discriminação racial ou étnica.

Em 2004 foi criado o Programa Brasil Quilombola com o intuito de oficializar o compromisso do Estado brasileiro para com os remanescentes de quilombos. Conforme definido por Rodrigues (2010), trata-se de um conjunto de medidas descentralizadas coordenadas pela SEPPIR e cuja execução envolve a participação de instituições tanto dos âmbitos federais, estaduais e municipais, bem como de organizações sociais. A definição de quatro eixos de ação por parte dos gestores públicos permitiu melhor visualização da amplitude acerca das atividades que o programa vislumbra desenvolver em prol do resgate dessas comunidades que por muitos anos viveram isoladas da sociedade.

Em 2005 ocorre o I Encontro dos Povos tradicionais, em que foi constituída a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – CNPCT, criada pelo Decreto de 13 de julho de 2006, que coordenou a implementação da Política Nacional para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, a qual

é composta por 15 representantes da sociedade civil e 15 representantes do governo Federal; colaborando, também, para a implementação do decreto 6.040/2007. E, em 2009, foi criada a Frente Parlamentar de povos e comunidades tradicionais, compostas por 187 deputados.

A Lei n.º 12.288, de 20 de Julho de 2010, institui o Estatuto da Igualdade Racial que caracterizou a discriminação racial ou étnico-racial, assegurando para a população negra condições de igualdade de oportunidades na vida econômica, social, política e cultural do País.

O favorecimento e apoio do governo a seus aliados para a criação desses grupos diretivos de deliberações legais, bem como os dispositivos implementados, configura-se, nesta análise, a tentativa, ainda que com limitações, para a efetivação de um discurso plural e inclusivo que se desdobra na valorização e proteção dos povos tradicionais no Brasil.

Neste cenário, destacamos um conflito desta sequência de gestão e proposta de governo, após o impeachment (2016) da ex-presidente Dilma Rousseff - Partido dos Trabalhadores (PT) e a posse de seu vice, Michel Temer - Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB). Neste sentido, apresentou-se, por exemplo, os dispositivos que demarcam o território quilombola, que vêm sofrendo ataques com o fortalecimento da Ação direta de inconstitucionalidade (ADI) 3239/2004³⁷, endossado pela bancada ruralista do Congresso Nacional, em parte sob o argumento que o critério de auto-atribuição não obedece a uma base científica segura, que pode redundar numa insegurança jurídica e que terá influência na propriedade privada, garantia constitucional (art. 5º, XXII), o que impetra, juridicamente, contra a legislação de defesa dos povos tradicionais, que vem lutando pelo reconhecimento e titulação de seus territórios numa configuração de ameaça à estrutura fundiária brasileira concentrada por meio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e a Fundação Cultural

³⁷ Em 2017 o julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 3239, que questiona o Decreto nº 4.887/2003, não aconteceu em agosto, como previsto. O Ministro Dias Toffoli, que estava com o voto vistas e iria devolver o processo na data do julgamento, alegou estar doente e não compareceu à sessão. Em 18 de outubro, quando a corte deveria retomar o julgamento, houve novo adiamento. Segundo a ministra Cármen Lúcia, o ministro Toffoli teve de fazer uma cirurgia de emergência para tratamento de descolamento de retina. Em junho, a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) lançou a campanha O Brasil é quilombola! Nenhum quilombo a menos!, iniciativa que visa colher assinaturas da sociedade civil para dizer ao Supremo Tribunal Federal que o Brasil é contra a ADI 3239. Até o momento já são mais de 100 mil assinaturas. Em 02 de fevereiro de 2018 Por maioria de votos, o Supremo Tribunal Federal (STF) declarou a validade do Decreto 4.887/2003, garantindo, com isso, a titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas. (Disponível em <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=369187>> Acesso em: 23 jan. 2019.

Palmares³⁸ as quais, atualmente, encontram-se ameaçadas por meio dos sujeitos que estão sendo eleitos para integra-las e assim, direcionar ações que se desviam de sua premissa maior a qual consiste na proteção dos territórios dos povos tradicionais.

O governo junto à bancada parlamentar ruralista, principalmente, os representantes do agronegócio, favorecem a implementação de medidas que fragilizam secretarias e comissões que atuam em prol da diversidade e proteção dos povos tradicionais, como a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215/2000, que delega ao legislativo a exclusividade de demarcar terras indígenas, o que hoje é atribuição da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). A proposição de retirar a pauta quilombola do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e transferir para o Ministério da Educação, e como não foi bem recebido voltou atrás. A PEC 65, que compromete o licenciamento ambiental, o Projeto de Lei (PL) 654, que visa criar um licenciamento ambiental especial para obras de infraestrutura consideradas “estratégicas” pelo governo. Os Projetos de Leis dos agrotóxicos (3200, 1687/2015 e 6299/2002) que acabam com o poder de veto da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) e destravam a aprovação de agrotóxicos mais danosos à saúde da população, aos PL’s das leis de sementes e cultivares (PL827/2015) que pretendem reduzir o direito das agricultoras, agricultores, povos e comunidades tradicionais ao livre uso das sementes e mudas. Fatores que dão sequência a agenda do governo com a eleição para o quadriênio (2019/2022) do então presidente Jair Messias Bolsonaro (Partido Social Liberal) que por sua vez já sinaliza, dentre outras ações, o desmonte da atual Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI)³⁹ o que fragiliza o debate a cerca de temáticas como Direitos humanos; relações étnico raciais; Diversidade e temas afins⁴⁰.

Diante disso, obtivemos um apontamento objetivo do caminho jurídico e sua relação com o sujeito de direito, na medida em que os dispositivos legais garantem que os povos tradicionais se definam a partir de sua própria consciência, o que acaba entrando em conflito

³⁸ Tem por finalidade promover e preservar a Cultura Afrobrasileira. Disponível em <www.cultura.gov.br/cultura-afro> Acesso em: 23 jan. 2019.

³⁹ A atuação da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI/MEC), transversal às demais unidades do Ministério da Educação, promove a articulação e convergência das agendas para garantir o direito de todos à educação, com qualidade e equidade. Para orientar políticas públicas educacionais que articulem a diversidade humana e social aos processos educacionais desenvolvidos nos espaços formais dos sistemas públicos de ensino, devem ser consideradas as questões de raça, cor, etnia, origem, posição econômica e social, gênero, orientação sexual, deficiências, condição geracional e outras que possam ser identificadas como sendo condições existenciais favorecedoras da exclusão social. Disponível em <<http://portal.mec.gov.br/secretaria-de-educacao-continuada-alfabetizacao-diversidade-e-inclusao/apresentacao>>. Acesso em: 26 Fev. 2019.

⁴⁰ Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2019/01/velez-desmonta-secretaria-de-diversidade-e-cria-nova-subpasta-de-alfabetizacao.shtml>> . Acesso em: 26 Fev. 2019.

com uma maneira universal de pensar o direito, alargando a compreensão das “práticas” que se encontram referidas no campo jurídico.

Assim, conseguimos enxergar a construção de uma política jurídica de caráter étnico, com o intuito de atender e garantir a reprodução física e social desses povos e grupos tradicionais subsidiado pelas interferências diretas forjadas pelas das articulações advindas dos movimentos sociais que militam sob a causa; contudo essa política sempre esteve suscetível aos avanços e retrocessos de acordo com o regime governamental aplicado pelo poder legislativo e executivo, em diálogo com os detentores dos meios de produção e subsidiado pelo poder judiciário, representado pelos “operadores do direito” do país.

Na esteira das mudanças e da institucionalidade, a legislação brasileira (Constituição Federal de 1988), no que concerne à questão, afirma que Povos e Comunidades tradicionais são grupos possuidores de culturas diferentes da cultura predominante na sociedade e reconhecem-se como tal. Tais grupos devem se organizar de forma distinta, ocupar e usar territórios e recursos naturais buscando manter a comunidade, tanto nos aspectos da organização social quanto nos da religião, da economia e da ancestralidade. E após esse cúmulo legal nos questionamos: Quais as aproximações entre o discurso jurídico e a prática exercida no cotidiano das comunidades tradicionais?

Assim, nos próximos passos do trabalho buscaremos identificar os saberes tradicionais do lócus de pesquisa por meio de suas formas de organização, para então refletirmos sobre quais as possíveis relações que se estabelecem entre os dispositivos legais em vigor e a proteção dos saberes na comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá.

Capítulo 4:

Memórias, Resistências, Caminhos e Travessias dos Saberes tradicionais na Comunidade Remanescente de Quilombo do Itacuruçá.

Minha Identidade (Lucindo Rodrigues).

*Sou negro sou quilombola,
Carrego sempre a viola
Não me canso de dançar,
Danço samba, danço roda
E nunca saio da moda,
Não fico a desejar.
Cabelo duro pele escura,
Porém nobre criatura
De um amargo passado,
Das cinzas se levantando
Aos poucos engatinhando
Porém ainda discriminado.
Hoje sendo criatura
Desenvolvo a cultura
Que trago na minha alma.
Com o meu tambor me arranjo,
Minha viola, meu banjo
E a turma batendo palma.
É carimbo é simbolada
Até alta madrugada
Tem quadrilha e boi-bumbá.
Não esqueço a feijoada
A maniçoba a coalhada
E o gostoso tacacá.
Querem ver como é gostoso
Cair nessa brincadeira
E passar a noite inteira
Ouvindo coisas bonitas
Desde a viola de fita até o samba quadrado?
Lá ninguém fica parado, vem comigo,
Vamos lá! No Baixo Itacuruçá
No sítio Parque Encantado.*

Acima, registramos a poesia de um dos artistas mais reconhecidos da comunidade do Itacuruçá, o senhor Lucindo Rodriguês. Intitulada “Minha identidade”, a escrita faz alusão aos saberes tradicionais próprios dos remanescentes de quilombo do local, bem como angústias, encantos e reflexões que carrega o ser remanescente de quilombo. Com versos carregados de amor, paixão e autenticidade, o poeta presenteia a comunidade e estimula outros moradores a refletirem tal prática artística.

Assim, neste capítulo, procuramos identificar e registrar como se constituem as formas de organização da comunidade no que tange às dimensões educacional, política e cultural, a partir de um amadurecimento das análises feitas em meio às travessias, caminhos, conversas e olhares à comunidade.

Desta forma, por meio deste processo, intui-se reconhecer os saberes tradicionais interpostos no cotidiano da localidade e imbricados em suas práticas culturais por intermédio da memória coletiva, bem como sua construção e percepção pelo olhar dos sujeitos de pesquisa. Logo, para o objetivo desta análise, serão enfatizados os dados na perspectiva do habitar que constitui o lugar, como um ato social, que entrelaça relações entre humanos e natureza, e que comporta cenários, formas, usos, sons e até cheiros, como parte integrante do local, destacando, assim, os interlocutores da pesquisa, os aspectos social, político e cultural integrados ao território significado.

Nesse sentido, ao enveredar pelos significados dos saberes tradicionais da comunidade, busca-se promover o diálogo, com a implementação dos dispositivos jurídicos que compreendem tais saberes na medida em que se identificam suas contribuições e contradições entre discurso e prática.

4.1 A comunidade e suas Formas de Organização.

No que se refere à análise das formas de organização da comunidade, a partir da valorização e propagação do saber tradicional, de acordo com a proposta da pesquisa, propõe-se compreender as dimensões educacionais, políticas e culturais, na medida em que refletem seus aspectos pedagógicos, interpessoais, familiares e comunitários, sem uma estrita organização formal. No entanto, constata-se que dentro de suas lógicas e estratégias de sobrevivência desenvolve-se um processo de educar, aprender e ensinar, por meio de um constante movimento na dinâmica de socialização que envolve o cotidiano da comunidade.

À vista disso, nesta sessão, procuramos entender como se constrói o cotidiano da comunidade de remanescentes de quilombo do Itacuruçá em situações formais e não formais de educação. Assim, destaca-se as atividades econômicas e culturais; eventos comunitários; implementação de projetos de agricultura; a atuação dos movimentos sociais, e outras ações comunitárias, nas quais circulam conjuntos de situações e manifestações do cotidiano quilombola que dialogam com a gramática da vida e a matemática própria do viver comunal

da localidade, constituindo, portanto, lideranças, homens e mulheres conscientes de suas funções e causas de defesa.

Identifica-se que, comumente, as lideranças da comunidade compreendem pessoas que nasceram e se constituíram a partir do trabalho da lavoura; e, no serviço com a terra, elas e eles se utilizam de estratégias de pensar e de agir. Ações que colocam em evidência as relações sociais, econômicas e políticas locais; mobilizando e instigando a criação de outros produtores culturais, registrando novas legitimidades e demandas na história quilombola do lugar. Dessa maneira, Diegues (2000; p. 65) concebe que esses povos possuem uma representação simbólica do espaço, com valor de um pertencimento, o que “lhes fornece os meios de subsistência, os meios de trabalho e produção e os meios de produzir os aspectos materiais das relações sociais, isto é, os que compõem a estrutura de uma sociedade”.

No que concerne à organização comunitária, os remanescentes de quilombo do Itacuruçá identificam-se com a representação legal do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Abaetetuba (STTR), a ARQUIA e a Comissão Pastoral da Terra (CPT) – região Guajarina. Existe, ainda, a organização comunitária da Paróquia das ilhas (igreja católica), bem como a Associação de moradores do Santa Rosa. Essas associações estabelecem uma relação direta com a comunidade, por meio de suas representações e de algumas poucas ações, todas elas vinculadas à execução de programas e de projetos institucionais. No que se refere à associação quilombola, além dessas ações, atuam encaminhando os moradores para a aposentadoria, casas populares, auxílio maternidade e alguns cursos que fomentem a agricultura. É importante ressaltar que a construção e atuação da associação quilombola é uma exigência para o processo de reconhecimento legal de um território e, na comunidade, a ARQUIA é a associação local, cumprindo o papel de articuladora no processo de organização das demandas e lutas coletivas.

Com um território compreendendo terra firme e várzea, a comunidade significa o espaço de onde se retira o sustento das famílias por meio da agricultura familiar, seguindo um saber tradicional de interação com o meio. Por conseguinte, as associações desenvolvem e estimulam através de cursos técnicos, novas técnicas de plantio, sem desgastar tanto o solo; aferição da área de plantação do açaí para organizar a produção, criação de animais, feita no terreiro demarcado. Consequentemente, os homens e as mulheres quilombolas trabalham como oleiros, apanhadores de açaí, lavradores, braçais, marreteiros⁴¹, barqueiros⁴². Outra

⁴¹ Negociante que se desloca bem cedo às feiras; muitas vezes, o atravessador já trabalha para o marreteiro.

demanda considerável de adultos atua nos pequenos comércios, em suas próprias casas, entre tabernas, mercearias ou baiucas, dedicando-se à venda de produtos alimentícios e combustível. Poucos são os assalariados; muitos são aposentados e outras tantas famílias possuem vínculo com o Programa Bolsa Família.

Além dessas atividades, as associações atuam em defesa do território pertencente à comunidade, ações que visam coibir as vendas das terras. Porém, existem indícios de que representantes do agronegócio mostraram interesse em comprar as áreas do território demarcado e áreas adjacentes, ignorando a legalidade da área protegida pelo critério de identificação étnica. Por isso, a ARQUIA e a ADQ são associações que atuam desenvolvendo atividades dentro da comunidade, como assembleias e formações que debatem e mediam assuntos de interesse coletivo, como a agricultura, o vestibular específico e a valorização cultural, ressaltando a necessidade de haver um maior engajamento coletivo para que os eventos e seus objetivos sejam alcançados.

Nesta análise, as regras de organização dos espaços se efetivam na medida em que cada membro conhece a respeito do fazer prático e da ética das relações estabelecidas. Em termos de práticas do fazer, relacionam-se aos exercícios de atividades como o fazer roça, plantar e extrair açaí ou a produção das olarias. Nos procedimentos do gerenciamento entre vínculos familiares, os espaços do trabalho individual ou coletivo funcionam como círculos de convívio social, pois constituem múltiplas formas de negociação que visam a produtividade necessária. Como afirma o senhor “Colombo”:

Aqui é tudo parente, se não é parente, é muito próximo (...). Tem os Pinheiros, Ferreiras, Couto, Araújo. A gente convive muito, não é igual na cidade que tu mora do lado, mas não conhece a pessoa, só dá o bom dia. No interior é totalmente diferente, aqui a gente tem sossego, somos irmãos, divide as coisas, se preocupa com o outro. Eu fui para a cidade porque aqui estava difícil, olaria não estava dando, mas, se fosse hoje, eu não iria para a cidade. (“Colombo”, em 15 de dezembro de 2018).

Assim, compreendemos que as formas de organização da comunidade estabelecem compreensões sociais e culturais, em um tempo histórico e dentro de um modo de produção, por meio do qual o trabalho recebe um valor também ético, que superam critérios meramente econômicos. O formato de reprodução do saber e das transformações vividas pelos produtores culturais, reforça, ao mesmo tempo, uma sociabilidade específica na comunidade, pois o que

⁴² Donos de embarcações.

se aprende não é apenas algo que tenha a ver com as práticas do fazer, mas também com as éticas do agir. Porém, dentro dessa identificação com o lugar e de produção da vida, pontuam-se as dificuldades que a comunidade enfrenta para preservar suas formas próprias de viver, situações sociais críticas decorrentes do acesso de diferentes agentes externos, como, também, instalação de Instituições ideológicas que reinventam um saber ao ressignificar suas raízes; debate que será aprofundado na sessão sobre fragilidades e resistências.

Há 50 (cinquenta) anos, a comunidade organizava, entre suas principais atividades de lazer, perpassando pelas festas animadas por bandinhas, chamadas de pau e corda, os barracões de referência, onde eram as grandes festas do senhor José Gomes, José Diquinho e Dona Martinha Teles. O esporte também animava a comunidade, que reúne nos finais de semana para jogar futebol no campo, chamado de “pelada”, até hoje, em que surge o Santa Rosa Futebol Clube, animando e fortalecendo o local, com seus torcedores vibrando com as vitórias. Como afirma dona “Jô”, expositora na feira cultural:

Aqui, nos nossos tempos livre a gente tem as festas nos barracões, hoje já abriram muitos bares, né? Mas a gente também joga futebol, a gente tem a copa Santo André e a copa Quilombola, inclusive, jogadores daqui são escalados para jogar em Abaetetuba, e a gente sempre sai campeão (risos). Crianças, jovens adultos, todos jogam e vai passando de geração para geração, homens e mulheres, é mais entre os homens, mas as mulheres estão com tudo, estão abrindo o espaço delas. Por conta de um senhor que foi assassinado e fazia parte do time, o campo do bacuri foi fechado, mas já estamos voltando. (Dona “Jô”, em 26 de novembro de 2018)

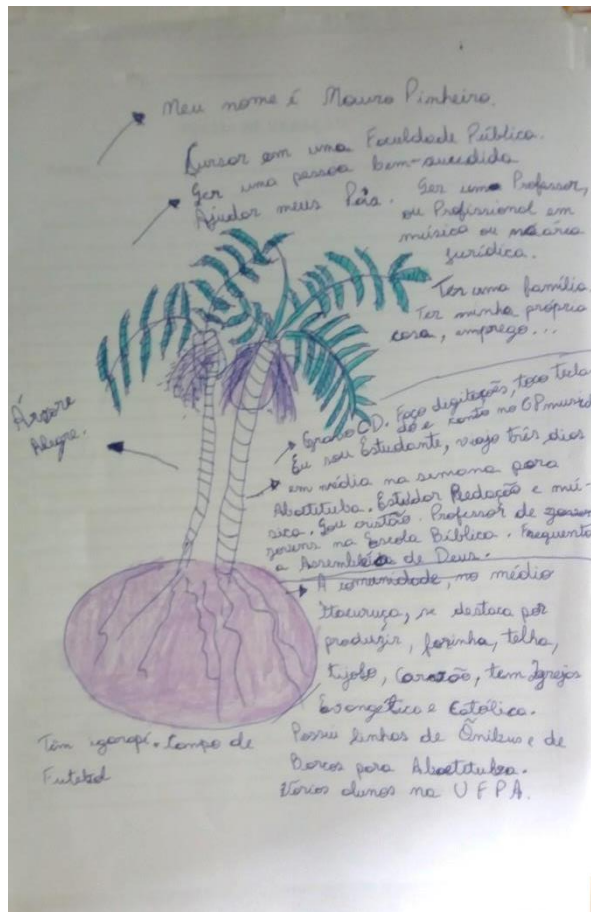
As crianças conversam sentadas nas pontes que unem as casas. Durante o banho no rio, elas conversam, riem e brincam. Em certa medida, pode-se afirmar que “o tempo do rio, o tempo do brincar, o desafio do contato do corpo com a água é que determina o momento de iniciar ou de terminar a brincadeira, o jogo” (POJO & LOUREIRO, 2011; p.23).

Existe certa reprodução das experiências dos mais velhos pelas crianças, talvez reflexo da criação cultural própria, porém mediada pela inserção da televisão e internet. Elas acompanham os pais na pesca; no açailal; na beira do rio durante a lavagem de roupas; na coleta dos frutos nos quintais; no transporte de pessoas pelos barcos “freteiros”; na venda das rasas de açaí nos trapiches das casas; e, ainda, divertem-se nos finais das tardes ouvindo música; assistindo a vídeos; e, acessando a redes sociais nas “cabeceiras” das pontes.

O trabalho, a partir do incentivo familiar, constitui uma atividade obrigatória no cotidiano da família, como uma forma de ajuda mútua e motivacional. Contudo, ainda existe o lazer nos quintais, nos caminhos da escola ou na igreja e, por meio de ações brincantes, entre grupos da mesma idade e de idades diferentes praticadas em determinados espaços. Essa

realidade foi observada nas dinâmicas de apresentação em nossas formações iniciais com a juventude da comunidade. A dinâmica da árvore que descrevia o cotidiano dos sujeitos:

Figura 9: Dinâmica da árvore - Descrição do cotidiano, sonhos e comunidade a partir do olhar do morador.



(Fonte: acervo do Pesquisador 2018.)

As formas de organização da comunidade são mediadas pela interferência do tempo do rio, ou seja, nessas comunidades não há como falar de quilombolas sem se defrontar com a condição ribeirinha, pois suas práticas culturais dialogam e se completam. Atualmente, tais comunidades tradicionais envolvem protagonistas que se reconhecem como quilombolas, empreendendo modos de vida peculiares, colocando o tempo da maré (enchendo e vazando) como elemento condicionante do desenvolvimento de suas atividades, eventos, vendas e visitas.

A comunidade possui ainda um vínculo consolidado com a religião, com um histórico diversificado. Essa dimensão social ocupa variáveis designações durante o tempo, na medida

em que influencia diretamente nas determinações de valores e comportamento do lugar. De modo sintético, na década de 1960, o Padre Valeriano iniciou o catolicismo na comunidade fundando a catequese. Não existindo um espaço adequado, os encontros eram realizados nas residências das pessoas, que tinha como coordenadora a professora Sulamita. Logo depois, a dona Maroca deu continuidade; nesse período, foi buscar apoio com o senhor Geovázio, que era coordenador da comunidade de Nossa Senhora de Nazaré, da Costa Maratauíra, trazendo juntos os senhores Álvaro, Benedito, Manuel Gomes, Damaico e João Gomes. Segundo dona “Jô”, “assim a comunidade cresceu e o povo passou a ter consciência que foi na igreja que recebeu o dom de ser cristão. Todos os domingos havia missa com grande participação da comunidade”.

A imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro chegou à comunidade em 16/04/1968, doada pelo senhor Alcino campos, que na época era candidato a deputado estadual. Para trazer a imagem, a comunidade organizou 07 (sete) embarcações com pessoas e fogos de artifício. A comunidade aderiu, então, à santa, como padroeira daquele povo, vinculando-se à paróquia da Santa em Abaetetuba. Somente em 1977 construiu-se uma igreja de alvenaria.

Atualmente, ocorre um crescimento potencial das igrejas protestantes que, inicialmente, foram trazidas pelo pastor João Nepumocena. Os pastores vinham da Assembleia de Deus do município de Abaetetuba para fazer culto na comunidade. Após 1970, a igreja passou a ser Campus, onde os pastores instalavam-se na comunidade para celebrar os cultos; domingo de manhã há a escola dominical, também ocorrem os cultos semanais de segunda e quarta; existem cultos nas residências quando há pedido e casamentos coletivos. Com um total de 12 (doze) igrejas protestantes e uma demanda considerável de participantes, a instituição se coloca como uma importante mediadora de relações, modos e formas de viver na comunidade. Abaixo, descreve-se um quadro com a discriminação da quantidade de igreja, de acordo com a designação religiosa na comunidade.

Quadro 2: Número de Igrejas e designações religiosas na comunidade

Nº	Local	Evangélica (Protestante)	Católica	Umbanda
01	Alto Itacuruçá	04	01	0
02	Médio Itacuruçá	04	01	0
03	Baixo Itacuruçá	03	01	0

. (Fonte: Centro de Referência de Assistência Social - CRAS/2018)

Há um intenso processo de evangelização envolvendo lideranças da comunidade, fortalecido pelas redes de congregações vinculadas à área urbana do município. As igrejas católicas ainda demarcam os espaços e o pertencimento identitário dos moradores, na medida em que se identificam com a religião. Quanto aos templos de umbanda, há 03 (três) anos não atuam na localidade, mesmo com a raiz cultural aliada à etnia que deu origem à comunidade. Como afirma “Sol”, moradora da comunidade e funcionária do Centro de Referência de Assistência Social (CRAS):

Aqui, as igrejas evangélicas, principalmente a Assembleia de Deus, têm crescido muito e conquistado muitas almas, mas ainda temos, em cada local (alto, médio e baixo), uma igreja católica com um santo; tem festejos, nós conseguimos conviver muito bem com crenças e valores, a umbanda que acabou. Tinham dois templos no alto e um no médio; esse no médio, a senhora faleceu faz uns dois anos; e, do alto, o senhor foi embora para Belém e faz um bom tempo que ele não volta, se ainda tiver, nós não temos conhecimento. (“Sol”, em 15 de março de 2018).

Figura 10 - Maquete da igreja Assembleia de Deus, exposta na “Feira de trabalhos artesanais e científicos escolares quilombola”.



(Fonte: Acervo do Pesquisador 2018).

Vale ressaltar que identificamos, durante as andanças pela comunidade no Médio e Alto Itacuruçá tentativas de manter uma tradição baseada no culto Afro, a partir da reverência à Santos Guerreiros, fazendo alusão à luta, proteção e resistência dos quilombolas. Ainda no médio Itacuruçá, ocorre, de forma sutil, o culto à Santa Maria, de forma extemporânea, alguns moradores adeptos da religião se reúnem para cultuar a Santa que tem uma simbologia de proteção para a comunidade, como afirma o senhor Procópio”:

A gente ainda cultua a Santa Maria. Na época, quando os escravos fugiram para cá, logo depois veio a embaixada com capitão do Mato, então eles tiveram que deixar o lugar que já estava capinado, com cabana. E, ao altar da Santa Maria, o capitão disse que se até no outro dia não aparecesse ninguém, eles iriam queimar nosso altar de

Santa Maria e tudo o que eles tinham feito, aí chegou um mensageiro dizendo pra eles voltarem imediatamente para fazenda, e eles se esqueceram de queimar. Por esse milagre, a gente tem amor e consideração por ela. (Senhor Procópio, em 13 de outubro de 2018).

Assim, a religião media tanto aspectos materiais como da essência do ser quilombola, que não fazem desaparecer as lutas e resistências, mas trazem um suporte que transcende o material. O autor Diegues (2001; p. 91) contribui nesta análise, ao dizer que “As festas, as lendas, e a simbologia mítica, além da religião, afirmam a coesão social, mas de forma nenhuma fazem desaparecer os conflitos, como parecem fazer crer os que consideram essas sociedades totalmente igualitárias”. Dessa forma, crença religiosa e ritual confrontam-se e confirmam-se mutuamente.

Figura 11- Casa símbolo do culto à Santa Maria



(Fonte: Acervo do Pesquisador 2018).

Após encontrarmos a casa, que é símbolo do culto à Santa Maria, descobrimos um pouco mais sobre sua história, como a sua lógica de habitação, suas restrições de acesso ao santuário original, visto que não se localizou os donos da casa, apenas a filha da anfitriã. Como afirma o senhor “Lua”:

Aqui tinha uma cultura de morar uma família inteira na casa, pai, filhos, família dos filhos. E o pai administrava tudo, alimento, trabalho (...). Lá no altar de Santa Maria, quando o pai era vivo, ele fazia assim, o ano todo eles trabalhavam e na semana da festividade de Santa Maria ninguém iria trabalhar, era só para cuidar da casa, fazer comida, receber a comunidade e se alimentar. (“Lua”, em 13 de outubro de 2018).

A senhorita “Céu”, filha da anfitriã, pessoa que recepcionou o grupo, concorda com as falas do senhor “Lua”, e quando consultada sobre a possibilidade de subir-se para visitar o

altar principal, ela pede desculpas por não atender ao pedido, reiterando a não autorização de sua mãe:

Olha, eu não posso dizer que podem subir para ver o altar, porque isso é uma coisa da mamãe e a gente não tem permissão, nem eu nem o papai e ela está para Belém (...) Foi aqui que os escravos deixaram a Santa Maria, quando eles estavam fugindo. Aqui em casa, antigamente, moravam todas as famílias dos filhos do vovô Cambirinha, nosso patriarca, e ele que administrava tudo, nunca teve briga, mantinha ordem e respeito. A gente vivia tudo junto, todos trabalhavam e quando era a festividade de Santa Maria, na semana ninguém trabalhava só arrumava a casa e recebia as pessoas para o festejo, mas o vovô tinha tudo sobre controle, alimento e tudo, ele matava um boi para a gente. Depois que o vovô morreu, foi acabando, os filhos foram para outras casas. A madeira acabou, procuraram outro trabalho, plantio de açaí. Nos festejos de Santa Maria, o vovô recebia as pessoas com muito cuidado. Aí quando inauguraram a igreja aqui e deram o nome de igreja de Nazaré, a gente achou estranho porque deveria ser Santa Maria. (“Céu”, em 13 de outubro de 2018).

Na fala de “Céu”, observamos o receio de nossa presença, em certa medida um olhar temeroso, talvez efeito de comportamentos hostis dos moradores da comunidade em frente à prática religiosa exercida por sua mãe. Ainda na fala conseguimos analisar como o autor Diegues (2000; p. 22), reforça esta análise ao concordar com a “importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal, e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais”. Assim, o senhor Cambirinha, tido como o “esteio”⁴³ da família, reforçava esses preceitos que, após seu falecimento, foi se perdendo.

Figura 12- Altar Santa Maria - disponível para visitas



(Fonte: Acervo do Pesquisador/ 2018).

⁴³ Pessoa que sustenta a família, dá suporte e direciona.

O senhor Procópio se declara um apaixonado por essa tradição, prova que construiu uma capela anexa à sua casa para adoração aos seus Santos Guerreiros. O senhor “Lua” afirma que “até hoje o seu ‘Memória’ festeja os Santos, São Miguel, que é em setembro; e, Santo Antônio e São Sebastião, que é em janeiro. Nos dias de festejo, ele recebe a comunidade na casa e dá comida para todo mundo”. Abaixo, O Senhor Procópio descreve esse ritual de celebração aos santos:

No mês de janeiro, que é de São Sebastião, são 12 (doze) noites; e cada noite se nomeia uma família, que chamamos de mordomo; a família toma frente dos rituais, e essas famílias têm regalias aqui em casa, só pode sair daqui quando o outro do dia seguinte chegar. Hoje, continua esse ritual. Vamos às casas convidar as famílias a mando do Santo. (Senhor Procópio, em 13 de outubro de 2018).

Figura 13: Capela do Senhor Procópio - Santos: Antônio, São Sebastião e Miguel - Alto Itacuruçá.



(Fonte: Acervo do Pesquisador).

Figura 14: Capela do Senhor Procópio - Santos: Antônio, São Sebastião e Miguel - Alto Itacuruçá.



(Fonte: Acervo do Pesquisador/2018).

No âmbito da educação, referente à escolarização, registrou-se a escola como uma importante instituição presente na comunidade, pois se coloca como um lugar de propagação do saber formal, com algumas iniciativas que inclinam para a valorização do saber tradicional, porém carregada de zonas de debate e disputa, lutas e informações envolvendo grande parte das demandas sociais que chegam de fora.

Em cada setor da localidade (Baixo, Médio e Alto) existe uma escola que atende ao ensino fundamental menor. Entretanto, destaca-se a Escola Santo André, localizada no Médio Itacuruçá, que compreende os ensinos fundamental menor, maior e Ensino médio. Por ser considerada de grande porte, atende estudantes de outras comunidades, nos níveis da educação básica. Possui a especificidade de comportar, em uma única estrutura física, dois sistemas de ensino: o municipal e o estadual. O primeiro atende à Educação Infantil (pré-escola) e aos anos iniciais do Ensino Fundamental (1º ao 5º ano); e, o segundo atende a estudantes dos anos finais do Ensino Fundamental (6º ao 9º ano) e do Ensino Médio regular.

Figura 15- Fachada da Escola Santo André



(Fonte: Acervo do pesquisador/2018)

É a primeira escola quilombola do município de Abaetetuba. Ganhou este título por conta da mobilização dos movimentos sociais com o apoio da comunidade local, confirmando o direito à educação dos povos tradicionais, na perspectiva de valorização da diversidade cultural e humana, cujo rastro encontra-se, ainda, nas leis da educação brasileira. A luta esteve nas mãos de organizações que se voltam às questões do mundo rural. Contudo, na memória de alguns moradores, a escola existe desde 1963, na versão de salas de aulas improvisadas na casa do senhor Quinca, em que a professora Lulu reunia pessoas para ensinar. Anos depois, o Estado construiu um prédio escolar numa área de várzea, e, em 1997, foi transferida, pelo poder público municipal, para o local onde funciona hoje. Em 2005, a

ARQUIA solicitou ao Governo Federal a expansão e revitalização do prédio por conta do aumento de estudantes. E, no dia 6 de novembro de 2008 foi inaugurada no prédio em que se encontra até os dias atuais.

Assim, demarcada as principais formas de organização da comunidade na perspectiva de suas instituições, finalizamos esta sessão com prenúncios de aprofundamento do debate, que será resgatado no término deste capítulo, amadurecendo a análise acerca das influências destas organizações e instituições, frente à valorização do saber tradicional da Comunidade de Renascentes de Quilombolas do Itacuruçá.

4.2 Saberes tradicionais, Memórias, Registros e Identidades: O entrelaçar das dimensões numa gramática própria de viver.

Esta sessão foi pensada com o intuito de registrar, de forma contextualizada, diálogos com suas mais variadas dimensões sociais. Para isso, utilizou-se, como objeto de análise, a construção e realização de dois eventos tradicionais na comunidade, que atravessam instituições e possibilitam um espaço de interação e intercâmbio entre a diversidade existente na região.

Inicialmente, propõe-se dissertar sobre o evento intitulado “Festival do Açaí”, ocorrido anualmente na igreja Assembleia de Deus da Comunidade (Baixo Itacuruçá). Nas participações no grupo de Pesquisa (GEPEMe), conheceu-se a professora “Alegria”, uma moradora e pesquisadora da comunidade. Ao compreender nossos anseios, conflitos e reflexões do grupo nos caminhos da pesquisa, “Alegria” nos convidou para acompanhá-la na construção e realização de um festival recente, porém já tradicional na comunidade, o “Festival do Açaí”. Precisávamos conhecer a dinâmica das relações dentro da comunidade para além do espaço escolar.

O Festival acontece no templo da Assembleia de Deus do rio Itacuruçá, trazendo, nesta edição de 2018, o tema “Nossa Terra, Nosso Chão”, que surge com o objetivo de valorizar os frutos da terra, atentando para os seus benefícios. Originariamente promovido pela comunidade evangélica da Assembleia de Deus, portanto, também tem o objetivo de angariar fundos para a construção e manutenção da igreja. Dessa forma, busca mobilizar a comunidade em geral para além da demarcação protestante.

Figura 16: Festival do Açaí / Igreja Assembleia de Deus - Baixo Itacuruçá



(Fonte: Acervo do pesquisador/2018)

A partir do convite da professora, propôs-se entender tal evento, desde o fruto tema do festival, até a configuração e repercussão que o mesmo assume na comunidade. Observamos um comportamento, em certa medida, atípico, quando comparado às demais congregações da Assembleia de Deus, em Abaetetuba: a liberdade em desenvolver as atividades com elementos próprios da cultura local com músicas, danças, poesias, gincanas, que não fazem parte do repertório dessa Instituição evangélica, bem como a presença de moradores adeptos da religião, simpatizantes e até mesmo os quais professam outra religião, juntos pela causa do evento. Como afirma o senhor “Lua”:

Eu não sou evangélico, mas eu sempre dou minha contribuição nos cultos, eu sei que muitos fanáticos evangélicos falam de mim, por eu também “conversar” e respeitar outras religiões. Olha, o nosso Festival do Açaí, que acontece na igreja como um evento da igreja, a gente tomou o maior cuidado, porque tinham danças, gincanas, poesias, e esse pastor aceitou essas coisas novas. A gente estava meio assustado de ele barrar, mas ele aceitou. Nesse tipo de evento eu me meto, mas em culto tradicional eu não me meto, só quando me chamam. E acredito que a igreja tem que interagir com a comunidade. Agora a gente tá querendo incluir o evento no calendário anual da igreja, e vamos conseguir. (“Lua”, em 13 de outubro de 2018).

Nesse sentido, observamos as diversas atividades do evento, ao lado de um complexo intercâmbio de relações sociais entre as comunidades próximas. Dessa maneira, registra-se o segundo evento que se coloca como um importante momento de valorização da memória sobre o cotidiano; as lutas e as conquistas alcançadas pela comunidade, a “Feira de trabalhos artesanais e científicos escolares quilombola (FEITRACESQ) 2018”. Durante o ano, nos principais encontros da comunidade, ocorre a divulgação e convite para que os moradores

contribuam com o evento, levando suas histórias, objetos e demais artefatos culturais para exposição na Feira.

Dessa forma, a “Feira de trabalhos artesanais e científicos escolares quilombola (FEITRACESQ)”, que ocorre anualmente no mês de novembro, constitui-se por meio de atividades voltadas à produção e à venda de artesanatos, à “contação de histórias” e a palestras, além dos espaços de visitação com a participação das escolas próximas e da comunidade escolar. No evento, educadores e funcionários da escola colaboram e apresentam diferentes manifestações e criações culturais, em que, entre as variadas formas de atuação dos quilombolas, não só tornam visíveis as ocorrências culturais das comunidades, como também colocam em debate o ser quilombola. Vale ressaltar que, durante as exposições, ocorrem, simultaneamente, atividades festivas e de culminância relacionadas à cultura quilombola.

Figura 17: Feira de trabalhos artesanais e científicos escolares quilombola (FEITRACESQ) 2018-



(Fonte: Acervo do Pesquisador/2018)

Na edição desse ano (2018), além da participação da comunidade em geral nas exposições, a coordenação da Feira abriu espaço para outros apoiadores, dentre eles a Universidade Federal do Pará, por meio do Grupo de Pesquisa (GEPEMe), Faculdade de Educação do Campo (FADECAM) e o Laboratório de Matemática (LEMAT), que promoveram a implementação de oficinas de formação de professores, currículo escolar, ludicidade e orientação para o Processo Seletivo Especial Quilombola; todas as oficinas com diretrizes claras sobre valorização dos saberes tradicionais da comunidade. Um momento de interação, aprendizagem mútua e de diálogo entre o saber formal e informal, por meio do encontro das instituições sociais, como ainda será enfatizado durante este capítulo.

Figura 18: Feira de trabalhos artesanais e científicos escolares quilombola (FEITRACESQ) 2018



(Fonte: Acervo do Pesquisador 2018)

À vista disso, ocorre a tentativa de dialogar as práticas sociais e a dinamicidade das identidades socioculturais, por meio “[...] da dialética do local, absorvendo esse conhecimento, que tem milhares de anos, e, ao mesmo tempo, introduzir a ciência, como capaz de abreviar a tessitura do tempo”. (PINTO, 2014; p.14).

Durante as travessias e participação na construção e realização dos eventos, catalogou-se, nos diálogos com os “guardiões da memória”, algumas tessituras dos saberes tradicionais da comunidade, em um contexto de necessidade e criatividade que se entrelaçam com suas dimensões econômicas, sociais, políticas, educacionais e culturais. Ao constatar e apreender o ambiente físico e social, nas interações e relações com outros, nessa passagem da natureza à cultura, conseguiu-se compreender a realidade como ela é. Trata-se, portanto, de identificar o aprender-ensinar através de saberes diversos, capazes de comportar demandas que, ao mesmo tempo, são práticas, éticas e políticas, como sentidos sociais e individuais em relação à sociedade. (BRANDÃO, 2009).

Isto posto, em uma das entrevistas, um registro feito pelo senhor Procópio chamou a atenção, um saber secular que atravessou dimensões e se tornou uma referência na comunidade: o protagonismo na construção de um dos artefatos mais tracionais da região, a montaria. Há aproximadamente 200 (duzentos) anos atrás, o objeto tem como local de origem o Alto Itacuruçá, primeiro espaço ocupado da comunidade, a necessidade de sobrevivência

possibilitou a criação de um artefato pensado pelos próprios escravos. Como afirma o senhor Procópio:

(...) Mas aí entra uma coisa muito importante que faz eles (escravos) se fixarem no Itacuruçá, a montaria, que serve de suporte para renda e economia. Tinha muita madeira aqui, um dos escravos era carpinteiro, e quando eles vão descendo o rio e desbravando, aí surge a necessidade de eles fazerem a montaria. A primeira montaria que foi feita, como eles tinham poucas ferramentas, eles usaram só um machado, derrubavam o pau e lascavam até ficar na espessura de uma tábuas. A montaria é feita com três tábuas, uma no fundo e duas de cada lado. O formato dela é o formato de uma caravela com uma estabilidade muito boa. Uma montaria média, tu consegues ficar em cima dela com estabilidade. Já o casco que é cavado, da cultura indígena, se ficar em pé, o casco vira. E a nossa montaria com esse modelo é a única, nós criamos, se for procurar no Amazonas, não tem. (Senhor Procópio, em 13 de outubro de 2018)

Figura 19: Entrevista com o Senhor Procópio - Alto Itacuruçá



(Fonte: Acervo do pesquisador/2018).

Consequentemente, a montaria torna-se o principal objeto para garantia da permanência e sobrevivência dos ocupantes desse território, constituindo um importante aliado nas aventuras de reinventar-se continuamente e desbravar um território, até então desconhecido, como afirma o senhor Procópio:

Olha, eu sou nascido e criado aqui, tenho 106 anos, mas eu comemoro 102 anos porque emprestei 4 anos para minha mulher para a gente poder casar, eu lembro que meu pai tinha uma montaria. E eles escolhiam uns 12 (doze) homens de porte físico bom para remar. Uma época deu uma epidemia de cólera, muita gente morreu e chamavam muitos de nós para levar o pessoal à cidade, e quando era defunto, os homens que remavam tinha um jeito diferente, quando um levantava o remo e sentava, todos sentavam junto e batia na beira da montaria duas vezes, todos que estavam na beira do rio já sabiam o que era e vinham olhar, se benzer. A montaria foi tudo para a gente se manter aqui, quando se criou a montaria o que tinha era

mandioca, milho, arroz, tapioca, tucupi, não tinha açaí, peixe, cana. Então a gente usava a montaria, enchendo com nossos produtos e descia no rio para trocar com açaí, peixe, camarão, cana de outro lugar. (Procópio, em 13 de outubro de 2018).

Figura 20: Estaleiro – Lugar destinado para a construção de montaria



(Fonte: Acervo do Pesquisador/2018)

Figura 21: Montaria as margens do Rio (Alto Itacuruçá)



(Fonte: Acervo do Pesquisador 2018)

Assim sendo, a montaria intervia no cotidiano da comunidade. A economia girava; as relações interpessoais eram estreitadas na lógica parental e o compartilhamento de saberes; produtos e vivências aconteciam, como afirma o senhor “Lua”:

Minha família tinha uma relação muito próxima com o seu “Memória”, tanto que o seu “Memória” deu um filho dele para morar com meu avô e o meu avô mandou o filho dele (meu pai) para morar com seu “Memória”. A mamãe dizia, “olha tal dia o seu ‘Memória’ vai voltar”, então a gente apanhava açaí, pescava camarão para trocar, não envolvia nenhum tipo de dinheiro. Mas o que facilitava tudo isso era a montaria, sem ela, isso não acontecia porque era através dela que seu “Memória” e meu pai navegavam grandes distâncias. (Senhor “Lua”, em 13 de outubro de 2018).

Nesse segmento, os quilombolas, para garantir suas sobrevivências e manterem suas famílias, realizavam simultaneamente várias atividades, exercendo uma sociabilidade e uma

economia com características específicas e divisão comunal. Outro demarcador cultural da comunidade é a Olaria, um trabalho que é praticado artesanalmente, configurando uma atividade insalubre, cansativa e exercida com intensas horas de trabalho. São fazeres que demandam muito esforço físico, desde a produção de tijolos e de telhas até a preparação e a separação da argila nas marombas (local onde se faz as telhas e os tijolos), e, mais, a queima da argila e da sua secagem natural.

Normalmente, o trabalho na olaria é um fazer transmitido de pai para filho, evidenciando uma tradição cultural, tanto no aspecto do fazer quanto do empreendimento comercial. Por meio do convívio coletivo e de exposição oral, os mais velhos (donos ou não) vão, paulatinamente, ensinando, trocando, mostrando o saber fazer dessa produção. A posse de uma olaria e um barco com alto potencial de velocidade demarcava poder e autoridade no Itacuruçá; foram elementos que marcaram um período na comunidade, como afirma o senhor “Colombo” “Há uns 50 cinquenta anos atrás, lá no Alto, eles faziam mais montaria e roça; no Médio tinha mais olaria também. Aqui, já teve muita olaria, chegou a ter mais de 200 (duzentas) olaria, agora, se tem 10 (dez) é muito. Isso aqui era barco para todo lado, levando telhas e tijolos toda hora, levava para Belém, Abaetetuba”. A atividade constituía vínculos entre oleiros e empregados, um trabalho de cooperação mútua, como dialoga o senhor “Colombo”:

Quem mandava aqui era o seu Araújo e seu Geraldo Pinheiro, por conta da olaria e barco com motor veloz. É uma consideração que eles têm por mim. Eu trabalhava e morava aqui na olaria do seu Araújo, só iria para casa dos meus pais no sábado de tarde, lá para o Alto Itacuruçá, perto do “Memória”. O pessoal do interior tem aquele vínculo; humildade; consideração, eles não se esquecem de mim, são uns irmãos para mim. Seu Araújo, dono da Olaria, ajustava a minha conta, eu comprava alimento e levava pro meu pai, segunda-feira de manhã eu voltava. Eu fazia de tudo na olaria, passava lenha do “Memória”, prensava telhas. Uma vez a maromba⁴⁴ pegou meu braço, fiquei um tempo sem trabalhar, mas todo dia o seu Mesaque (filho do seu Araújo/ dono da Olaria) mandava deixar meu ordenado (500 cruzados). (“Colombo”, em 15 de dezembro de 2018).

⁴⁴ Equipamento que trata o barro para o molde.

Figura 22: Olaria do Seu Araújo/inativa



(Fonte: Acervo do Pesquisador/2018)

Na continuidade desse trilhar e registrar os saberes tradicionais da comunidade, identificamos outro elemento que se foi aprimorando com o tempo, na medida em que determinou formas de sobrevivência e comportamento na comunidade. Está-se referindo à roça, uma vez mais, há um misto de natureza e de cultura engendrado por elementos presentes no cotidiano.

Segundo Pojo (2017; p. 104), uma pesquisadora da comunidade “A produção local destina-se basicamente ao sustento familiar. Assim sendo, somente o excedente é comercializado, para que, com o saldo da venda de parte da produção, as famílias possam comprar outros produtos de que precisam”. A autora reitera, ainda, que a comunidade possui um quantitativo de aproximadamente 34 roças, e, tanto na comunidade como em outras localidades do entorno, em se tratando do trabalho na roça ou no roçado⁴⁵, o processo divide-se em algumas etapas, que podem ser descritas dessa forma: A preparação da área a ser cultivada, com a derriba das árvores; a queima, que ocorre em novembro, na espera das chuvas; o plantio, numa sequência de cultivares, que os agricultores vão adicionando continuamente, sendo em maior número a maniva; as capinas das plantas que, entre o tempo de cultivo e o da colheita levam, em média, entre seis meses a um ano para amadurecer. O senhor “Colombo” também contribui nesta compreensão, afirmando que:

⁴⁵ Referem-se ao *roçado*, a área que ainda não houve a *derriba* das árvores grandes.

A farinha, primeiro você roça, depois planta, depois capina e depois deixa na água passar 5 (cinco) dias. No alto Itacuruçá, tinham mais retiros por ser terra firme, teve até um incentivo do governo um tempo desses. Hoje, não tem tanto por conta das terras vendidas, e também você vê em Abaeté chegar farinha do Acará, que vem no caminhão, já a nossa farinha natural tem pouquinho. Já fiz muita farinha, minhas cadeiras têm dois nós tanto carregar, porque meu pai não tinha cavalo. A gente vendia na vila e Abaetetuba. Nós comprávamos comida para a semana inteira, vendíamos farinha para comprar comida; na sexta-feira já não tinha mais rancho e nem dinheiro, a mamãe matava uma galinha, no sábado já tinha mandioca amolecendo para fazer farinha, e a gente já estava plantando mandioca, roçando, não parava (risos). (“Colombo”, em 15 de dezembro de 2018).

É relevante identificar-se a divisão do trabalho de acordo com os papéis desenvolvidos por homens e mulheres, para os quais, derrubar a mata e roçar, preparando o terreno para plantar, são de responsabilidade do homem; já do plantio, participa toda a família, inclusive algumas poucas crianças, sem a obrigatoriedade de cumprir demandas da produção. A capina é, na maioria das vezes, praticada pelas mulheres, com pouca interferência dos homens, enquanto que a colheita é realizada por todos.

As atividades envolvem inúmeros saberes acumulados, por décadas, pelos quilombolas, saberes que envolvem períodos certos e viabilidade de plantio, tipos de mandioca e suas potencialidades, dentre outras referências. Pojo (2017) construiu um quadro que reúne depoimentos e informações sobre o saber fazer da roça, bem como apresenta visões sobre as condições desse trabalho. Sobressai a sentença: o trabalho na lavoura tem que se pagar tudo, pois grande parte dos fazeres demandam pagamento em dinheiro, mesmo sendo a maior parte da produção para o usufruto da família.

Quadro 12 – Relatos sobre as roças e alguns preços de serviços Relatos de saber	Valores e Tempos
☐ <i>O tempo para a roça amadurecer é, em média, um ano. Trabalho às vezes, porque não tem outro ramo.</i> ☐ <i>O que a gente faz não tem valor o que se produz, só o do comércio que dão valor.</i> ☐ <i>Tem gente que não trabalha, porque não dá lucro e, ainda, tem o caso de jogar na justiça, pagar se a pessoa adoecer no serviço.</i> ☐ <i>No trabalho da roça, o valor da diária é maior, só que é no sol e serviço pesado. É o dia todo de serviço.</i> ☐ <i>Se a gente tivesse capital, ficava só numa</i>	* Drenar a terra. Valor: R\$100,00 (por 01 hora) * Roçar com terçado. Valor: R\$25,00 = 01 diária (manhã) * Capinar. Valor: R\$40,00 = 01 diária (de 06 as 11h da manhã) * Derrubar com motosserra. Valor: R\$50,00 = a diária ou R\$120,00, por área. * Roçar e desmatar. No dizer deles, a <i>empreitada</i> é acordada para uma <i>tarefa</i> , correspondendo a um dia na atividade de roçar ou derrubar, com duas pessoas trabalhando. Valor: R\$ 60,00 a R\$250,00. * Plantio (1 hectare de terra) – 4 dias – 6 diárias – 6 pessoas. Valor: R\$40,00 = diária (metade do dia).

<i>área, abria mais um pouco e pronto, parava. Ficava só dobrando, só dobrando.</i>	
---	--

Quadro 3- Fonte: Pesquisa de campo, 2015-2016. (Pojo, 2017, p. 111)

No mais, nem todos os produtores de roça e os que fazem farinha possuem um retiro⁴⁶. Geralmente, ocorre o uso dos retiros de diferentes maneiras: emprestam ou trocam com farinha; cedem e não pedem nada em troca por amizade, sensibilidade ou aproximação familiar.

Figura 23: Retiro de Farinha (Alto Itacuruçá)



Fonte: (Acervo do Pesquisador/2018)

Neste processo natural, ocorre assim, uma relação direta entre o cultivo da mandioca, a produção da farinha e o ser dono de retiro, por conta das relações de ajuda, de negociação, de amizade, de vizinhança e de parentesco.

Atualmente, uma atividade que se coloca com um grande potencial na região é a extração, manejo e comercialização do açaí. As palmeiras do açaizeiro (*Euterpe oleracea* Mart.) compõem a paisagem do Itacuruçá, na medida em que aquecem a economia do local, já que nos açaizais, a extração, o manejo e a comercialização do fruto, o açaí (*Euterpe oleracea*), compõem, no seu todo, outra atividade importante, que auxilia no sustento familiar. Dessa maneira, o fruto se destaca como símbolo cultural, como já foi registrado no Festival do Açaí.

Os açaizais são cultivados em toda extensão territorial; porém, segundo a lógica dos quilombolas, há diferenças quanto ao tipo de açaí, dependendo da área. Dizem que, na terra

⁴⁶ Retiro: Local de produção da farinha.

firme, as árvores crescem fracas por conta do solo, produzindo cachos menores e com poucos caroços.

Figura 24: Apanhador de Açaí. (Baixo Itacuruçá)



Fonte: (Acervo do Pesquisador/2018)

A extração do fruto constitui fazer inicial para a preparação do suco, quando acompanhado da farinha de mandioca e de algum tipo de carne, é a base da alimentação das famílias do Itacuruçá e da cidade de Abaetetuba. Dessa maneira, existem vários saberes imbricados nesse manejo e extração, que também foram sendo aprimorados com a memória e vivência da comunidade, como afirma Pojo (2018):

Subir no açaizeiro, fazer peconha, identificar o *açaí paral*, fazer o corte dos cachos, *disbulhar* o fruto, conjunto de fazeres, de saberes e de técnicas que, em conjunto, são exigidos para uma boa produção. Literalmente, a atividade da *apanha*ção do açaí exige certas habilidades dos quilombolas para subir nas árvores. O carregamento das rasas até às canoas fica a cargo dos homens, enquanto o desbulhar é realizado predominantemente por mulheres, as *disbulhadeiras*. Como regra geral, no período da safra a família inteira ajuda na extração. (POJO, 2017; p.123)

A fatura do açaí ocorre no período da safra, que é de junho a dezembro. Pois, no período da entressafra, de janeiro a maio, diminuem os cachos nas árvores e, com isso, o preço aumenta consideravelmente. E, em todo esse processo, ocorre uma divisão de cargos e funções, confirmados por um acordo tácito entre os moradores da comunidade, que, aos poucos, vêm se institucionalizando, como se pode averiguar no quadro abaixo:

Quadro 4: Cargos e Funções da extração do açaí

A	Produtor	Responsável pela extração do açaí, nem sempre transporta e ou/comercializa na cidade de Belém.
B	Atravessador	Que praticamente mora no barco e compra açaí do produtor para entregá-lo ao marreteiro.
C	Marreteiro	Negociante que mora em Belém e desloca-se bem cedo às feiras; muitas vezes, o atravessador já trabalha para o marreteiro.
D	Carregador	Responsável por retirar o produto (açaí) do barco, ou, se portuário, encontra nos portos organizados em pequenas associações ou trabalha para o próprio atravessador, ou mesmo para os marreteiros.
E	Carregador	Responsáveis por transportar o produto chegado no porto por meio de grandes carros de mão, conhecidos como burro sem rabo, até as máquinas de açaí.
F	Maquineiro	Que é o produtor do vinho do açaí, o que vem até os portos negociar o açaí dos produtores e atravessadores.
G	Feirante	Que possui um boxe fixo nos portos e comercializa o açaí.

(Fonte: PNCSA, 2008a.)

Desse jeito, como afirma o senhor “Colombo”, “Os donos das olarias se aposentaram, foi enfraquecendo a construção das montarias por conta da falta do “pau” (madeira); veio o açaí, até porque tem um financiamento do governo para o açaí, as pessoas cuidam, plantam, são incentivadas, Agora, o ramo do pessoal é o açaí. A farinha é muito pouco, é mais para o Alto”. Dessa forma, a extração desse fruto se mostra como uma das principais atividades econômicas e culturais da comunidade.

Seguindo esse caminhar, começa-se a apurar a existência de algumas sementeiras de plantas medicinais em determinadas casas pela comunidade, logo, questiona-se a presença da prática dos tratamentos de doenças com esses elementos da natureza, em que as famílias utilizam os vegetais de diferentes maneiras, que vão desde a ornamentação de casas até a forma alternativa da medicina. O papel feminino é de suma importância na manutenção dessa tradição, assim como também o reconhecimento de que o grau de instrução não se faz necessário para a utilização desse recurso, já que esse conhecimento popular é transmitido às gerações através da tradição do uso. Encontramos dona “Fé”, que mantém, em frente à sua casa, uma plantação com um cultivo de plantas medicinais e com um receituário pronto. É uma senhora muito procurada pelos moradores, em caso de enfermidades habituais. Confirmou-se esse potencial da comunidade ao se participar da “Feira de trabalhos artesanais e científicos escolares quilombola”, onde encontrou-se dona “Cura”, a qual, inclusive, já fez pesquisas sobre o tema, e, quando questionada, argumentou:

O meu TCC foi sobre plantas medicinais. Quando eu cheguei para apresentar, a professora disse “Você não pode apresentar essa pesquisa”, e eu perguntei “Mas, por quê?”, ela disse que isso era automedicar as pessoas, e para isso existia a medicina. Eu disse “Mas, nos tempos passados existiam médicos?” Os remédios eram as plantas; na natureza tem como tratar tudo. Os índios já fizeram uma proposta para nosso governo, dizendo ter a cura para o câncer, a AIDS, mas eles não querem vender como o governo quer. E eu ainda perguntei para ela qual era o remédio da farmácia que era feito com pedra ou com cimento. Ela não me respondeu, então eu fui autorizada a apresentar meu TCC. Hoje, a gente vê o capital e a ciência querendo passar por cima do saber tradicional. (“Cura”, em 26 de novembro de 2018).

Dona “Fé” ressaltou sua luta no processo de reconhecer e valorizar a manutenção dessa tradição quilombola, ao afirmar que “As plantas já me salvaram, tanto eu quanto meus filhos, várias vezes. Quando eu tive baixa resistência, tomei folha da cuieira, pronto, fiquei boa, ainda tomo”; assim como afirma que a “cura vem das matas”, por meio de seu testemunho de vida:

Olha, eu fiz uma cirurgia ano passado e eu tomei muito corticoide, que me delibrou uma alergia que eu perdi toda a minha pele. Quando eu fui fazer o meu TCC sobre plantas medicinais, eu fui encontrar lá o limão, o qual a gente usa para lavar comida, e esse limão me trouxe de volta a minha pele, só amornando um pouco de água, espremi umas gotas de limão e toma, ou se tiver muito forte, amorna, espreme um limão inteiro e toma banho, ela vai, vai até que acaba. (“Cura”, em 26 de novembro de 2018).

Em uma longa conversa, registramos suas falas, ricas em conhecimento e mediada pelo seu esforço institucional de pesquisa, e organizamos um quadro com 63 (sessenta e três) indicações que imprimiu, de forma simples e clara, o potencial dos rituais de cura por meio das plantas medicinais da comunidade, que, entre combinação e experiências, o trabalho cataloga e valoriza os saberes que são essenciais para a humanidade.

Nº	PLANTA MEDICINAL	PARTE UTILIZADA	INDICAÇÃO MEDICINAL	MODO DE UTILIZAÇÃO	TIPO DE USO
01	Alho (<i>Allium sativum</i> L.)	Dente e a Casca	Problemas de pressão arterial, Gripes, Tosses, Mal olhado	Infusão	Interno
02	Alecrim (<i>Rosmarinus officinalis</i> L.)	Semente	Cólicas abdominais e Menstruais	Chá	Interno
03	Alfazema (<i>Lavandula officinalis</i> Chaix e Kitt)	Semente	Gases intestinais, Regular a Menstruação e Insônia	Chá	Interno
04	Amor crescido (<i>Portulaca pilosa</i> L.)	Folhas	Queda de cabelo e Problemas estomacais	Chá e Insumo	Interno e Externo
05	Anador (<i>Plectranthus barbatus</i> Andrews)	Folhas	Dores em geral	Chá	Interno
06	Andiroba (Carapa guianenses Aubl.)	Semente (óleo) e a Casca	Hematomas, Baques e Coceiras	Óleo e Infusão	Interno e Externo
07	Arruda (<i>Ruta graveolens</i> L.)	Folhas	Derrame, Dor de Cabeça e Gastrite	Insumo e Suco	Externo e Interno
08	Babosa (<i>Aloe vera</i> L. <i>Burm.F.</i>)	Folhas (gel)	Erisipela, queimaduras e Hidratação do cabelo	Gel	Externo (tópico)
09	Boldo (<i>Vernonia condensata</i> Baker)	Folhas	Afecções do fígado, Ressaca, Azia e Gases Intestinais	Chá	Interno
10	Borboleta	Raiz	Problemas de albumina	Chá	Interno
11	Bussú da Palheira	Fruto (líquido interno)	Gastrite	<i>In natura</i>	Interno
12	Cabacinha <i>Luffa operculata</i> (L.) Cogn.	Fruto	Anti-inflamatória e Abortiva	Infusão e Chá	Interno e Externo
13	Canafistula (<i>Costus spicatus</i> (Jacq.)Sw)	Folhas	Infecção Urinária	Chá	Interno
14	Canela (<i>Cinnamomum zeylanicum</i> Breyn)	Folhas e Caules	Pressão baixa	Chá	Interno
15	Capim marinho (<i>Cymbopogon citratus</i> Stapf)	Folhas	Calmante, crescimento dos Cabelos	Chá	Interno e Externo
16	Carambola (<i>Averrhoa carambola</i> L.)	Fruto	Diabetes	Insumo	Interno
17	Cachinguba	Casca seca	Parasitoses e verminoses	Chá	Interno
18	Chicória (<i>Eryngium foetidum</i> L.)	Folhas	Diurético, Infecção Urinária, Flores brancas, Tosse	CháChá	Interno
19	Catinga de Mulata (<i>Aeollanthus suaveolens</i> Mart. Ex Spreng)	Folhas	Febre e dor de cabeça	Chá	Interno
20	Cravo de Defunto (<i>Tegetes cf.minuta</i> L.)	Folhas	Derrame	Chá	Interno
21	Coramina (<i>Pedilanthus tithymaloides</i> (L.) Poit.)	Folhas	Problemas de coração	Chá	Interno
22	Copaíba (<i>Copaiferalangsdorffii</i>)	Óleo	Baques ou edemas, antiinflamatório, Infecções Respiratórias	Óleo	Externo
23	Cupuaçu(<i>Theobroma</i>	Casca do Caule	Circulação e Reumatismo	Chá	Interno

	<i>grandiflorum</i>)				
24	Embaúba ou Imbaúba (<i>Cecropia ficifolia</i> Warb. Ex Snethl.)	Folhas jovens	Furúnculos	Macerado (emplasto)	Externo (Uso tópico)
25	Erva- cidreira (<i>Lippia alba</i> (Mill.) N. E. Br)	Folhas	Calmante, Pressão alta	Chá	Interno
26	Erva –doce	Sementes	Gases intestinais	Chá	Interno
27	Eucalipto (<i>Eucalyptus deglupta</i> Blume)	Folhas	Problemas pulmonares e Infecções na garganta	Chá ou Infusão	Interno
28	Gengibre (<i>Zingiber officinale</i> Roscoe)	Raiz	Tosse, Reumatismo, Emagrecer	Chá e <i>In natura</i>	Interno
29	Goiabeira (<i>Psidium guajava</i> L.)	Folhas jovens	Diarréia	Chá	Interno
30	Hortelanzinho (<i>Mentha pulegium</i> L.)	Folhas	Febre, Diarréia	Chá	Interno
31	Japana (Ayapana tripplinervis (Vahl) R.M. king & h. Rob.	Folhas	Dor de cabeça e Inflamações na garganta	Chá	Interno
32	Jucá (<i>Caesalpinia ferrea</i> Mart.)	Fruto, Casca do caule e Folhas	Inflamações uterinas, Cicatrizante, diurético	Chá e Asseio	Interno e Externo
33	Laranjeira	Folhas e Casca do Fruto	Garganta inflamada, albumina, Má digestão e Calmante	Chá e Suco	Interno e Externo
34	Lágrimas de Nossa Senhora	Semente	Infecção Urinária	Chá	Interno
35	Limoeiro (<i>Citrus limonia Benth</i>)	Fruto e Folhas	Prevenção e Combate à gripe tratamento de Constipação	<i>In natura</i> , Chá e Banho	Interno
36	Marcela (<i>Plumchea sagittalis</i> (Lam.) Cabrera)	Folhas	Dores em geral	Chá	Interno
37	Margirona de Angola	Folhas	Dor	Chá	Interno
38	Marupazinho (<i>Eleutherine plicata</i> Herb.)	Raiz	Problemas intestinais	Chá	Interno
39	Mavarisco (<i>Piper marginatum</i> Jacq.)	Folha	Erisipela	Emplasto	Externo
40	Mastruz (<i>Chenopodium ambrosioides</i> L.)	Folha	Infecções pulmonares, Gastrite, Vermínoses	Suco ou Insumo	Interno
41	Mamoeiro (<i>Carica papaya</i> L.)	Raiz e flor	Vermínoses	Chá	Interno
42	Mucuracaá (<i>Petiveria alliacea</i> L.)	Folhas	Dor de cabeça, Defesa	Insumo	Externo
43	Nauerá	Casca	Ameba (Parasitoses)	Chá	Interno
44	Noni	Fruto	Diabetes, Infecções, gastrite, emagrecedor	Suco, Chá, Infusão	Interno
45	Óleo elétrico ou Elixir paregórico	Folhas	Derrame, Problemas Estomacais	Chá	Interno
46	Oriza (<i>Pogostemon heyneanus</i> Benth.)	Folhas	Dor de cabeça e Infecções no ouvido	Insumo ou Infusão	Interno
47	Papagainho ou Periquitinho (<i>Alternanthera ficoidea</i>	Folhas	Febre e diarreia	Chá	Interno

	(L.) P. Beauv.)				
48	Pariri (<i>Arrabidaea chica</i> Humb. & Bonpl.)	Folhas	Anemia	Chá	Interno
49	Pau de Angola (<i>Piper divaricatum</i> G. Mey)	Folhas	Gripe, Garganta Inflamada, Reumatismo, Banho de Limpeza	Chá ou Banho	Interno e Externo
50	Pirarucu (<i>Bryophyllum calycinum</i> Salisb.)	Folhas	Dor de ouvido, catarata, Anti- inflamatório	Chá	Interno e Externo
51	Quebra- pedra (<i>Phyllanthus niruri</i> L.)	Folhas	Cálculos renais	Chá	Interno
52	Sacaca (<i>Croton cajucara</i> Benth.)	Folhas	Emagrecedor, Problemas de Fígado	Chá	Interno
53	Sálvia	Folhas	Diarreia	Chá	Interno
54	Sabugueiro (<i>Sambucus nigra</i> L.)	Folhas e Flores	Febre alta com convulsão, Rubéola, Sarampo, Catapora,	Chá e Banho	Interno e Externo
55	Sete dores	Folhas	Dores em Geral	Chá	Interno
56	Sucurijú (<i>Mikania lindleyana</i> DC.)	Folhas e Ramos	Cicatrizante, Micoses, Mal Olhado	Chá e Banho	Interno e Externo
57	Sucuúba (<i>Himatanthus sucuba</i> Spruce ex Müll.Arg.) Woodson	Casca do caule e a Seiva das folhas	Úlcera, Câncer, Infecções pulmonares e Peito Aberto	Chá e Banho	Interno e Externo
58	Turanjeira ou Limão galego	Folhas e Frutos	Constipação, gripe, resfriado e defesa	Chá e Banho	Interno e Externo
59	Unha de gato (<i>Uncaria tomentosa</i> Will D.C.)	Casca do caule	Gastrite, Inflamação em Geral	Chá	Interno
60	Urumã de Cheiro	Inflorescência	Asma, Infecções Respiratórias	Macerado (Emplasto)	Externo
61	Vassorinha (<i>Scoparia dulcis</i> L.)	Folhas	Urticária, coceiras	Banho	Externo
62	Vendicá ou vindicá (<i>Renealmia guianensis</i> Maas)	Folhas	Inchaço, Dor de cabeça, Calmante, Banho atrativo	Chá e Banho	Interno e Externo
63	Verônica (<i>Dalbergia monetaria</i> L. f.)	Casca do caule	Anemia, Asseio vaginal e Emagrecedor	Chá e Infusão	Interno e Externo

Quadro 5- Plantas Medicinais e Indicações. (Sousa, Torres e Pinheiro, 2013, p. 14/17)

As experiências da comunidade com as plantas aprimoraram sua utilização e eficácia. Assim, de acordo com a concepção local, em alguns casos, a melhor indicação é a utilização de compostos de plantas medicinais para obter um efeito mais rápido na cura de suas enfermidades, com a ideia de que vários fitoterápicos, formando uma só solução, agem de maneira mais intensiva no problema alvo. No quadro abaixo, tem-se exemplos desses compostos:

Nº	COMPOSTOS MEDICINAIS	INDICAÇÃO MEDICINAL	MODO DE UTILIZAÇÃO	MODO DE PREPARO
01	Amor crescido (folhas), Sucuriju (folhas), Água	Flores brancas	Asseio vaginal	Infusão
02	Erva doce (semente), Alfazema (semente), Alecrim (semente), Erva Cidreira (folhas), caldo da Cana de açúcar	Limpeza uterina, Pós parto	Tomar um cálice, durante 40 dias após o parto	Garrafada (Exposta ao sol para cozimento).
03	Verônica (casca); Sucuúba (casca); Nos moscada (semente); Pó xuri (semente), Água Inglesa	Limpeza uterina, Pós parto	Tomar um cálice, durante 40 dias após o parto, antes do banho	Licor
04	Aguardente, Nos moscada (semente), Pó xuri, Sálvia, Alfazema (semente)	Limpeza uterina, Pós parto	Tomar um cálice, durante 40 dias após o parto.	Licor (siritada: fervido em cima da brasa)
05	Andiroba (óleo), Cabacinha	Sinusite, Baques	Esfregaço	Infusão
06	Mamona (Óleo), Gergelim preto (semente), Arruda (folhas, Catinga de mulata (folhas), Pucá (folhas), Urubucaá (folhas), Óleo elétrico (folhas)	Derram	Esfregar e fazer emplasto nas regiões paralisadas do corpo	Macerado
07	Alfazema (semente); Erva doce (semente); Sene	Dentição, Cólicas de recém- nascidos	Tomar o chá	Chá
08	Canafistula (folhas); Lágrima de Nossa Senhora (sementes); Capim Marinho (folhas)	Infecção Urinária	Tomar o chá	Chá
09	Borboleta (raiz); Bananeira (folha seca); Abacateiro (folha seca)	Albumina	Banho	Chá
10	Amor crescido (folhas); Sucurijú (folhas); Boldo (folhas)	Problemas de Fígado, Mal estar intestinais	Tomar o chá	Chá
11	Alho (dentes); Andiroba (óleo)	Hematomas	Esfregaço	Infusão
12	Buiussu (sumo); Japana (folhas); Oriza (folhas); Catinga de Mulata (folhas); Aguardente, Patchoulim (raiz)	Dor de cabeça, Enxaqueca	Esfregaço (Uso Tópico)	Infusão alcoólica
13	Catinga de mulata (folhas); Gergelim preto (semente); Copaiba (óleo); Óleo elétrico (folhas); Pucá (folhas); Cravo de defunto (folhas); Arruda (folhas)	Derrame facial	Esfregaço e Emplasto	Macerado
14	Sucuúba (casca); Caxinguba (casca); Flor do mamão macho; casca da banana roxa	Ameba	Tomar o Chá	Chá
15	Cedro (insumo da casca); Mucuracaá (insumo da folha); Alho roxo; Aguardente	Dor reumática	Esfregaço	Infusão por três dias
16	Alho (dentes); Andiroba (óleo)	Hematomas	Esfregaço	Infusão

Quadro 6: Compostos das Plantas Medicinais. (Sousa, Torres e Pinheiro, 2013, p. 17/18).

As práticas da utilização das plantas medicinais combinam com atividades envolvendo outros rituais na comunidade, como o parto. O Itacuruçá já foi referência em parteiras, mulheres que, com o saber tradicional, praticavam o ato de “parturiar”,⁴⁷ para atender a uma demanda da região. Atualmente, assim como nas práticas do uso das plantas medicinais, ocorre certo “silenciamento” dessas atividades em frente à medicina legal, como afirma a ex-parteira, a senhora “Vida”:

Amigo, eu que comecei a fazer parto aqui, começou por mim. Eu não tenho curso, nada, eu que fiz o meu parto, eu cortei umbigo, tomei siritada para fazer limpeza. Mas agora eu parei. O pessoal vão tudo para a cidade, é muita responsabilidade e eu não sou parteira profissional, para ser, tem que fazer curso, ser cadastrada na SESPA, tirar carteira, eu fazia isso para ajudar a minha comunidade, antes tinha muita parteira aqui, agora acabou. Mas eu nunca perdi nenhuma criança, estão todos vivos, graças a Deus. Teve uma que eu fiz na rabeta, no meio do rio. Mas, com tudo isso, eu prefiro tratar aqui, alguns ainda me procuram, eu não posso dar remédio avantajado porque podem me denunciar. (“Vida”, em 23 de novembro de 2018).

Dessa forma, entende-se que, ainda, outros saberes e formas de organizar a comunidade do Itacuruçá precisam ser identificados por olhares atentos de pesquisadores. No entanto, foi possível ressaltar que essa justaposição humano-natureza é registrada, fundamentalmente, pelo reconhecimento de uma prática social que se apresenta contaminada pelas águas amazônicas e carrega consigo uma memória ancestral, peculiar de viver; ver o outro e se relacionar com o meio, segundo Brandão (2002; p.24):

A cultura configura o mapa da própria possibilidade da vida social. Ela não é a economia e nem o poder em si mesmos, mas o cenário multifacetado e polissêmico em que uma coisa e a outra são possíveis. Ela consiste tanto de valores e imaginários que representam o patrimônio espiritual de um povo, quanto das negociações cotidianas através das quais cada um de nós e todos nós tornamos a vida social possível e significativa.

Compreendemos um agir e um reproduzir, norteados pela ancestralidade em diálogo com o tempo amazônico. Entende-se uma construção sociocultural que se evidencia por meio de habilidades manuais e artesanais, na medida em que se identificam as formas de organização próprias do conhecimento popular, a partir de costumes e rituais que fizeram e fazem parte do cabedal de conhecimentos dos quilombolas, ao lado das mudanças estruturais, no que se refere às condições produtivas do trabalho.

4.3 Os Saberes Tradicionais: Fragilidades e Resistências

⁴⁷ A prática do parto.

Esta sessão poderia estar sobreposta aos debates estabelecidos nas sessões que a antecederam; porém, sua importância de destaque proporcionou motivação para criar uma análise própria, que evidencie as informações suscitadas no decorrer da pesquisa.

Identificamos, como fragilidade para a valorização dos saberes tradicionais, alguns fatores sociais que invadem a comunidade e interagem de modo a resistir à ancestralidade do lugar. Iniciou-se a análise pela prática das olarias, construídas a partir de um saber tradicional, e que, ao interagir com o meio ambiente sugere aprimoramentos e adequações, de acordo com a necessidade socioambiental, pois funciona como instrumento ativo de saberes assentados para além dos rigores da ciência moderna. Contudo, nesse contexto, os quilombolas potencializam os conhecimentos e reinventam seus modos de vida em um cenário que se apresenta em transformação entre os aspectos ambientais, sociais e econômicos.

O senhor “Colombo” (2018) afirma que:

“A prática da olaria está acabando porque fica difícil de tirar o barro, não tem maquinário próprio, a gente chegou a atravessar para pegar barro na vila Maiuatá. A lenha, a gente ia pegar no senhor Procópio, depois a gente ia buscar no Meruu. E as coisas também foram mudando, o trabalhador já colocava os donos das olarias no Ministério Público, não se confiava mais”. Senhor “Colombo”, em 15 de dezembro de 2018.

Logo, os fatores internos somam-se às articulações de comércio externas, o que se sobrepõem às organizações do lugar, retraindo suas práticas e substituindo-as por itens equivalentes, resultado de outras formas de produção. A fragilidade na atuação dos órgãos governamentais e de representação social acabam por não contribuir com a valorização da continuidade e, por conseguinte, das práticas tradicionais, de modo a ressignificá-las, como afirma o senhor “Cultura”, morador e artesão da comunidade:

Aparentemente, a olaria já se foi, mas a gente sabe que todo oleiro não tira lucro no começo, ele faz empréstimo para começar, ele se aventura. Tem várias telhas no mercado substituindo a nossa, tem a brasilit, telha branca, telha ecológica, o tijolo vem do São Miguel do Guamá. A telha, quanto mais tu faz, mais serviço tem, tu faz a telha, leva para o forno, estando seca, tem que queimar, e, estando queimada, tem que vender, não interessa se não tem mercado; se não vender, a despesa aumenta, não pode falhar a queima. O comprador não paga à vista, dá um cheque e, às vezes, não tem fundo; o preço da telha não compensa. Agora, se tu tivesses comprador certo, no Médio, eles vendem porque eles levam no caminhão pra comprador certo. (“Cultura”, em 15 de dezembro de 2018).

Isto posto, o discurso de que as formas de trabalho no campo são ultrapassadas, desgastante e antiquada, vem ganhando força entre os mais jovens, porque, segundo a opinião dos moradores mais velhos, os jovens encontram-se envolvidos em outros interesses e convivências, e não querem mais saber das “coisas antigas”. Eles convivem de uma forma

cada vez mais rápida e impositiva com a incorporação de novos valores, hábitos e conhecimentos que compreendem os preceitos da sociedade moderna, desde a concepção de diversão e de lazer, às formas de vestir e de falar, até às preferências alimentares e musicais e a própria adesão a algumas modalidades de atuação no mercado de trabalho. De acordo com o senhor “Cultura” existe uma alternativa para contornar esse quadro:

O certo é o governo fazer um projeto para equipar as olarias, um fundo perdido. Uma vez eles trouxeram, mas o equipamento não serviu para o nosso barro, aí não adiantou. Mas, além de financiar, eles poderiam comparar o produto, eles não financiam casas populares? Pois é, tendo maquinário, a gente consegue a matéria prima. Mas, como praticamente só tem financiamento para agricultura, açaí, agora o que tá dando é açaizal. Faço 10 (dez), 20 (vinte) latas de açaí no dia, pago mais em conta o apanhador e já estou com meu dinheiro no bolso. (“Cultura”, em 15 de dezembro de 2018).

Na constituição religiosa da comunidade, percebemos sérios riscos de enfraquecimento da ancestralidade da cultura Afro-brasileira. Um elemento importante de ser elencado é que 90% dos jovens que fizeram parte das formações iniciais da pesquisa possuem vínculo direto com a igreja (católica ou protestante), desempenhando funções das mais variadas naturezas. Com um discurso dogmático cristão, atribuem ao Deus (cristão) a possibilidade de conquista de seus ideais. Por outro lado, pode-se notar certa carência de elementos que expressam a cultura quilombola, enquanto identificação do grupo étnico racial a que pertencem. Lander (2005; p. 08), tenta esclarecer possíveis marcos que, hipoteticamente, contribuíram para essa concepção:

Os diferentes recursos históricos (evangelização, civilização, o fardo do homem branco, modernização, desenvolvimento e globalização) têm todos como sustento a concepção de que há um padrão civilizatório que é simultaneamente superior e normal. Afirmando culturas e povos a partir da experiência moderna ocidental, contribuindo, desta maneira, para ocultar, negar, subordinar ou extirpar toda experiência ou expressão cultural que não corresponda a esse dever ser que fundamenta as ciências sociais.

À vista disso, comprova-se uma determinada resistência tácita quanto à continuidade dos cultos afrodescendente na comunidade, constatação esta evidenciada na fala da senhorita “Céu”, ao ser questionada sobre a visita ao templo de Santa Maria:

A mamãe cultua há muito tempo, ela tem isso com ela, mas ela é muito católica, sabe que tem gente que fala mal, tem preconceito com isso. Vocês vieram aqui para mostrar nossa cultura e fazer as pessoas conhecerem e terem respeito? Porque olha só, eu tenho só uma irmã evangélica, mas a gente tem muito respeito com as outras religiões, fazemos tudo com respeito a Deus, ela lê muito a bíblia (...). (“Céu”, em 13 de outubro de 2018).

As formas de preconceito, implícitas nas falas e posturas, também podem ser observadas nos discursos de alguns moradores, como se evidencia na fala da dona “Fé”, ao se reportar à sua conversão à religião protestante:

Antigamente, a gente fazia festividade dos Santos; eu era católica do “papo amarelo” (praticante; ativa e fervorosa). Mas, graças a Deus eu conheci a verdade. Deus diz: “Conhecerás a verdade e a verdade vos libertará”. Depois eu comecei a ler a bíblia, pronto. Agora, nossa comunidade está bem evangelizada. Quando eu vejo esses sacrifícios de tolo, andar daqui de uma cidade para outra por causa de promessa, isso é errado, a bíblia condena. A verdade nos liberta. Hoje está muito diferente, na minha família, só quem não é evangélico são duas irmãs, uma mora em Abaeté e outra em Belém. (“Fé”, em 13 de outubro de 2018).

Nesta mesma esteira de análise, insere-se o tema sobre as plantas medicinais, o enfraquecimento da prática, o que, de acordo com alguns moradores também se deve ao preconceito que surgiu, a partir de uma racionalidade científica, como afirma a senhora “Cura”:

Hoje, a comunidade prefere comprar remédio na farmácia, para você seguir a tradição das plantas medicinais, os remédios caseiros, você tinha que fazer com seus pais e avós, isso, hoje, eu estou reaprendendo, aí eu já estou plantando no meu quintal, tanto é que tem gente que me chama de macumbeira, e ainda tem isso, se você trabalha com remédio natural, você está fazendo o papel de macumbeira, e não é verdade. Até porque, se você for analisar os ingredientes dos remédios que você encontra na farmácia, eles têm um ingrediente natural, e dizer que o natural faz mal, o da farmácia faz 10 (dez) vezes mais, porque você encontra cocaína no meio, você encontra maconha, você encontra um monte de coisas (...). Então, um dos motivos dessa tradição estar se perdendo é o preconceito, coloca a ciência acima de tudo, e outra, quando você vai procurar tratamento no hospital para uma doença, ela já está avançada, aí você recorre às plantas e quer tomar de manhã e se curar à tarde, e não é assim, é lentamente, às vezes, você nem percebe. (“Cura”, em 23 de novembro de 2018).

Quanto ao espaço escolar, podemos constatar que a cultura local ainda não atravessa radicalmente o currículo, de modo que se efetive a consciência política e a compreensão do “ser quilombola”, por parte dos moradores da comunidade. A escola segue as normas gerais de qualquer Instituição do sistema oficial e, ainda, não consegue incorporar ao processo educativo o cotidiano quilombola, embora atue como uma das instâncias de articulação e reivindicações por garantia de direitos na comunidade. Notamos uma ausência do empoderar-se na lógica de outra criação curricular, levando em conta as especificidades do grupo e do lugar, como afirma a senhora “Resistência”:

Eu trabalhei dois anos na escola de Santo André, eles sabem direito esse pertencimento do ser quilombola, sabem o conceito que os outros dizem, mas se você perguntar o porquê, eles não sabem responder. As culturas, danças (...) poucos

querem saber, eles querem mais essas dança, funk, música da mídia. Querem estar no bar que abriu para todo lado. (“Resistência”, em 13 de outubro de 2018).

Porém, identificamos um movimento de resistência às influências externas, que busca promover a valorização cultural do lugar. Educadores e lideranças da localidade, por meio de feiras, oficinas e formações, resistem e constroem coletivamente um movimento contra-hegemônico. Por exemplo, no Alto Itacuruçá, educadores iniciaram um processo de conscientização cultural do lugar e reconhecimento de si, como afirma a educadora “Bela”:

No alto Itacuruçá, todo ano a gente trabalha na escola um projeto que se chama “Consciência Negra e Identidade Quilombola” (...). Eles constroem o pano, que é essa peça feita de retalhos de panos que os escravos faziam por não ter como comprar, e hoje o panô já ressignificou; ele, hoje, significa a diversidade, e como os retalhos são coloridos, aí na escola a gente pede para que cada um construa um panô junto com as crianças, e elas usam nas casas. Aí tem o dia que as mães vão fazer as trancinhas, as mães vão fazer as trancinhas nas crianças, a gente trabalha o texto da Ana Maria Machado “Menina bonita dos laços de fita”, o dia da trancinha e amarramos com panô, e elas dizem que parecem uma princesa das terras da África. É porque aqui as crianças ainda não gostam dos cabelos, têm apelidos, então nós trabalhamos a autoestima. (Professora “Bela”, em 23 de novembro de 2018)

Figura 25: Panô, retalhos de pano produzido por escravos - “Feira de trabalhos artesanais e científicos escolares quilombola”.



(Fonte: Acervo do Pesquisador/2018)

Faz-se significativo pontuar que o processo de autoafirmação, enquanto descendentes de quilombo e a construção da própria emancipação da comunidade, ocorre dentre outros elementos, principalmente por meio da apreensão e prática dos saberes oriundos de sua ancestralidade. Pinto (2012), quando disserta sobre o poder feminino em povoados amazônicos, assenta que:

Tais mulheres empoderaram-se a partir do momento em que detêm alguns saberes tradicionais, como “a arte da benzeção”, algumas práticas de curandeirismo, o ofício de parteira, o dom de consertadeira e experientes, etc. Tais conhecimentos garantem a essas pessoas, não somente um status de relevância social, ou de destaque dentro do grupo, elas auxiliam aos mesmos a possibilidade de emancipação individual, de controle do próprio destino, com responsabilidade e respeito ao outro. (PINTO, 2012; p. 04).

Nesse ponto de vista, como uma proposta de contravenção ao que está colocado no currículo escolar, existem iniciativas que contextualizam o saber sem se perder em sua originalidade, ainda que pontuais; mas os educadores esforçam-se em incorporar essa postura no cotidiano escolar. Observa-se essas iniciativas por meio dos diálogos estabelecidos na “Feira de trabalhos artesanais e científicos escolares quilombola”, reiterada na fala da professora “Bela”:

Nós fazemos um ciclo de oficinas, no início nós trabalhamos as figuras, negros e brancos, eles sempre escolhem as figuras do branco e nunca as do negro, porque para eles é mais bonita. Então, a gente trabalha a beleza delas, as trancinhas, o turbante. A criança pega uma fala que não é dela, o racismo é uma construção social, ela se apropria desse racismo. Semana passada, a aluna chorou na sala porque disseram que o cabelo dela era feio, a menina não queria mais ir para escola. Temos que trabalhar isso com o aluno, não existe cabelo feio, existem cabelos diferentes. Muitas vezes, a escola silencia diante disso e continua reproduzindo o racismo. No Alto, a gente trabalha muito, principalmente no dia da Consciência Negra, formações, rodas de conversa, celebração eucarísticas; à noite, um cultural com desfile da beleza negra. Chamamos a igreja, porque, para combater o racismo, tem que chamar a comunidade, pois a escola sozinha não dá conta, porque no Brasil nós temos um discurso de democracia racial, como se não existisse racismo. Infelizmente, nossas ações são muito pontuais de datas cívicas, precisa ser mais contínua. A gente ainda não conseguiu avançar nesse sentido, mas na sala de aula a gente trabalha, principalmente quando acontecem esses casos. Olha, o 13 de maio, temos que trabalhar como dia de resistência, e não da princesa Isabel como a redentora dos escravos ou dia da abolição. A escola precisa dar visibilidade ao povo negro. Nossos cartazes, de dia das mães são pessoas brancas; dia de natal coloca um Jesus branco, de olhos azuis; isso influencia o pensamento racista das crianças, aí a gente trabalha mais a questão da reflexão, porque não é natural ela ser racista (...). Ainda essa semana, nós levamos as crianças nos locais de trabalho dos pais, roças, retiros, olarias, horta, ladainha antiga, e aí a família vem na escola, a gente faz rodas de conversa, isso ajuda. (“Bela”, em 26 de novembro de 2018).

Assim, verificamos a existência de práticas de resistência no quilombo, ao fomentar a oralidade como ferramenta de transmissão e valorização dos saberes da comunidade, a exemplo da prática do fazer a farinha, confirmando a ancestralidade herdada de seus antepassados, ainda quando nos primeiros ensaios dos quilombos em terras amazônicas. E essa prática, de certa forma, outorga à comunidade um grau de autonomia e um jeito de estar, viver e produzir em um território.

Assim como a olaria, o cultivo da roça, geradora da farinha, passa agora por mudanças. Listou-se alguns fatores naturais e de interferências externas, como, por conta das condições

do solo; seja pelo avanço e impacto do agronegócio, ou, ainda, por meio dos constantes roubos nos retiros e nas roças, e também devido à crescente desvalorização do trabalho da lavoura, ao lado de outros tantos fatores presentes no território quilombola e na região amazônica. São elementos que movimentam contínuas alterações nas formas de reprodução e perpetuação das comunidades tradicionais.

Através de idas e vindas à comunidade, por travessias nas águas ou locomoção terrestre, chamou atenção o movimento recente de exploração da terra, com a abertura de ramais, bem como a utilização das águas para locomoção, escoamento e obtenção de mercadorias. Desse modo, abrem precedentes para a inserção de pessoas e outros elementos mal intencionados, que influenciam na dinâmica da comunidade com novas tecnologias e percepção de mundo mediado pelo capital, industrialização de mercadorias ou ocupações alternativas; na mesma medida em que se visualizou fragilidades na implementação de políticas públicas que aprimorem as técnicas de atuação no meio, tornando-as menos nocivas à integridade física das pessoas, preservando, assim, o meio ambiente.

Então, a Comunidade do Itacuruçá caracteriza-se como um território demarcado por “remanescente de quilombo”, onde pessoas convivem atualmente com novos processos sociais, oriundos da abertura dos ramais, de caminhos e com a intensificação das embarcações nos rios, convivendo, assim, com o crescimento do município de Abaetetuba, que se estende até o rio Itacuruçá.

Logo, identificamos que as lendas colocam-se como forma de resistência e proteção à natureza e educação dos sujeitos, na medida em que colaboram para o entretenimento e enriquecimento do imaginário cultural da comunidade, “causos” contados ou narrados em reuniões, no fim de tarde, nos ajuntamentos nas casas e “cabeceiras das pontes”. Nesse sentido, o senhor “Lua” (2018) acrescenta: “A gente vê as lendas como estratégias criadas pelos ancestrais, como forma de limitar a exploração do meio ambiente, e elas vieram ganhando corpo, situações criadas, até testemunhadas”. Nessa análise, ironicamente atribuem o silenciamento desses seres sobrenaturais, na atualidade, aos avanços da sociedade moderna e sua lógica exploratória, que hostiliza e resiste às formas de organização de comunidades tradicionais. Diegues (2000) auxilia nesta compreensão, afirmando que:

No imaginário dos povos da floresta, rios e lagos brasileiros estão repletos de entes mágicos que castigam os que destroem as florestas (*caipora/curupira*, *Mãe da Mata*, *Boitatá*); os que maltratam, os animais da mata (*Anhangá*); os que matam os animais em época de reprodução (*Tapira*); os que pescam mais que o necessário (*Mãe d'Água*) (Câmara Cascudo, 1972). Assim, os moradores da Várzea de Marituba (Alagoas) têm várias lendas, como a da “*Mãe d'Água*”, que vira a canoa daqueles

pescadores que são muito ambiciosos e retiram desnecessariamente muito peixe da lagoa (...). Dessa forma, as comunidades tradicionais caracterizam-se também pela importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e a atividades extrativistas. (DIEGUES 2000; p. 21)

Figura 26- Ilustração: A Lenda da Cobra Grande



(Fonte: Disponível em <<https://www.picbon.com/tag/paraense>>. Acesso em 25 Fev. 2019)

A comunidade ainda compartilha de um vasto repertório de crendices, que se entrelaçam com o cuidado recíproco entre sujeito e meio ambiente. Como afirma a senhora “Cura”, guardiã da memória e sujeito de pesquisa:

Olha só, antigamente a partir do momento que a mulher estava grávida, ela começava a criar a galinha, por ser alimento natural, hoje não se tem mais isso. Antigamente, as mulheres menstruadas não tomavam banho no porto por causa do boto, não andavam no mato, não atravessavam ponte. Se tem farinha, escama de peixe, elas não passavam na frente, porque senão, dava bicho na barriga. Nessas estradas aqui, o pessoal cansou de ver boto vestido de branco. Então, a pessoa sentia medo, dor de cabeça, mal estar. Tinha uma senhora que dizia que era o boto, que ele subia, se virava em gente, vinha e assombrava. Então, algumas pessoas já passaram por essas situações na comunidade, inclusive, tem um menino aqui mais embaixo, nessas estradas para cá, que ele já se perdeu e a Iara tentou manipular ele, e todas essas visagens vinham para proteger a floresta. (“Cura”, 23 e novembro de 2018).

A entrevistada ainda relata que esses “causos” já não existem com a mesma frequência; alguns atribuem isso ao fato de a mata estar desaparecendo, e, com isso, surgindo muito barulho, e esses seres precisam de silêncio, por isso desapareceram.

É considerável ressaltar o papel dos terreiros ou “quintais” como extensão da casa, pois, além de servir de produção, o espaço é vivido como um local de socialização, do brincar dos filhos e sobrinhos. As crianças remanescentes de quilombo utilizam galhos como lápis para desenhar na terra, folhas, mandioca, casca de frutas para criar suas brincadeiras. Nesses quintais, ainda se criam animais, como porcos, galinhas e patos, com os costumeiros chiqueiros e galinheiros, para auxiliar na alimentação da família em períodos de entressafras.

Portanto, a resistência desses sujeitos se caracteriza, também, por estarem enraizados não somente ao território, à família e ao trabalho, mas pela memória social. E o fortalecimento cultural se constitui além da oralidade, pela implementação dessas atividades, em que o cultivo da terra revela a insistência em permanecer no local, com a produção da farinha; o trabalho na olaria; a pesca; o cultivo do roçado, sem visar grandes lucros e sem o uso de tecnologias modernas que dialoguem com a ressignificação consciente dessas práticas, bem como em projetos e intenções de desenvolver atividade de cunho cultural, como observa-se na fala do senhor “Cultura”:

Eu tenho dois projetos para fazer nessa olaria abandonada do papai; ou uma sede de evento ou um “Museu do Oleiro”, um projeto cultural, uma memória de cada oleiro do Itacuruçá. Pego os modelos de telhas e tijolos que já foram fabricados, com histórico, e exponho, se não ninguém vai se lembrar da história, porque os jovens de hoje não conhecem. (“Cultura”, em 23 de novembro de 2018).

Arrolou-se, ainda, a ornamentação do aniversário do senhor Mesaque (ex-oleiro), que festejou junto às suas bodas de ouro com Dona Virgília, um evento que movimentou o Baixo Itacuruçá, e que contou com telhas, tijolos e maquetes como ornamentação do lugar, representando os símbolos que constituíram o seu cotidiano, por meio de sua contribuição na comunidade. Um acontecimento emocionante, marcado pelos artefatos culturais, identificados por sua família.

Figura 27: Altar para fotos - Aniversário Mesaque.



(Fonte: Acervo do Pesquisador/2018)

Figura 28-: Maquete Olaria – Aniversário do senhor Mesaque.



(Fonte: Acervo do Pesquisador 2018).

Assim, a resistência também se caracteriza na forma do sentimento de pertencimento, compromisso e engajamento com as questões da comunidade, que refletem, em várias ocasiões, para além de eventos pontuais, pois está imbricada no ser remanescente de quilombo, que constituem os “guardiões da memória”.

Dessa forma, em meio às interferências externas e fatos sociais coercitivos, os sujeitos remanescentes de quilombo do Itacuruçá vêm insistindo em sua luta por um viver de modo comunal, na perspectiva de preservar e proteger o território, bem como a valorização de seu patrimônio cultural, apesar de eles conviverem em um contexto comunitário cada vez mais precário e ameaçado, visto que, tanto as roças quanto o açai, bem como o artesanato, as olarias e a pesca envolvem os recursos naturais e saberes culturais, superando a mera produção econômica, contendo aspectos de resistência e de educação, em diálogo com os aspectos sociais do lugar, assim como os critérios de moral, ética e valores pessoais.

4.4 Comunidade Remanescente de Quilombo do Itacuruçá e os Dispositivos jurídicos em vigor.

Assim, após a identificação dos caminhos jurídicos e contato com a comunidade, o trabalho compreende o lócus de pesquisa para desvelar os símbolos e significados já sinalizados no texto, e, assim, demonstrar como se efetivam os dispositivos jurídicos, que compreendem a proteção das comunidades tradicionais, através da visão do próprio sujeito remanescente de quilombo.

Dessarte, como reflexo desses movimentos de lutas quilombolas no país, a comunidade do Itacuruçá constituiu uma organização política que ajuda a promover as suas lutas, em busca de melhorias nos processos produtivos dos agricultores, pela terra, pelo acesso às políticas sociais, entre outras questões. Nesse aspecto, são vários os movimentos sociais, em Abaetetuba, que atuam em favor de melhores condições de vida para a população ribeirinha e quilombola. “Sol”, moradora da comunidade e funcionária do Centro de Referência de Assistência Social Quilombola (CRAS), afirma que:

Entre as organizações, temos a Associação dos Moradores das Ilhas de Abaetetuba (AMIA); o Movimento dos Ribeirinhos e Ribeirinhas das Ilhas e Várzeas de Abaetetuba (MORIVA); o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR); e, a Associação dos Remanescentes de Quilombos das Ilhas de Abaetetuba (ARQUIA). O próprio CRAS constitui resultado das lutas das associações e demais movimentos sociais vinculados, e que, hoje, tem um papel fundamental no acompanhamento das comunidades quilombolas e suas ações para valorizar nossas raízes. (“Sol”, em 15 de março de 2018).

Uma conquista elementar para a comunidade, baseada nos dispositivos legais que protegem os povos tradicionais, através das interferências das organizações, foi a demarcação do território e o reconhecimento da comunidade como remanescentes de quilombo. Esses dois elementos oportunizaram a abertura de uma série de políticas públicas inscritas à luz dos dispositivos legais, já listados, anteriormente, no texto, que visam a valorização das comunidades, e, por sua vez, dos saberes tradicionais; como afirma a moradora “Sol”:

Para falar dos direitos conquistados, não tem como não partir da titulação de nossas terras, garantida pela Constituição Federal de 1988, no art. 5 e o Decreto 4887/2003. Depois da demarcação, conseguimos participar no Processo seletivo especial da UFPA, através do Governo Federal. Conseguimos a construção de escolas quilombolas, a implantação de poço artesiano, com uma caixa d’água de 5 (cinco) mil litros no Médio Itacuruçá, que beneficia a comunidade toda e mais algumas do entorno. Tudo com recurso nosso. (“Sol”, em 17 de março de 2018).

A importância da demarcação perpassa pela noção de que as “comunidades remanescentes de quilombos” são grupos sociais, cuja identidade étnica os distingue do restante da sociedade brasileira; sua identidade é base para sua organização, sua relação com os demais grupos e sua ação política que possibilitam a preservação de seus saberes. Como afirma Filho (2010):

Sabemos que boa parte dessas comunidades encontra-se ainda na invisibilidade, silenciada por pressões econômicas, fundiárias, processos discriminatórios e excluídas política e socialmente. Sabemos também que boa parte dos conflitos socioambientais (...) resulta da invasão de seus territórios tradicionais e do impacto direto ou indireto sobre tais comunidades. (FILHO, 2010; p. 03)

Nesse debate, acrescenta-se a lógica do mercado, a divisão desigual do recurso nacional, as insuficientes políticas públicas para o suporte à proteção das comunidades tradicionais e

valorização dos seus espaços, que acabam por influenciar no desmatamento do meio ambiente para gerar atividades econômicas; lógica esta que intensifica com a iminente entrada de empresas oriundas do agronegócio. Abaixo, a narrativa de “Sol”, que ainda versa nesse sentido, acrescentando que:

Tínhamos um lugar no Médio Itacuruçá, o “campo da natureza”, um lugar maravilhoso, cheio de flores do campo, onde, inclusive, os professores levavam seus alunos para mostrar o quanto lindo é a natureza e contavam a história da comunidade como forma de valorização. Com um tempo, os moradores foram desmatando, só sobrou água e areia. Por uma questão financeira, foi desmatado para fazer roça; a comunidade cresce, mas as formas de captar recursos continuam as mesmas, então é preciso ocupar mais espaços para aumentar a renda das famílias; ainda tem os que vão embora procurar outras condições de vida, mesmo com esses benefícios que vêm do governo, que começaram a aparecer nos últimos anos; e do jeito que tá o governo, está em perigo e pode ir acabando. (“Sol”, em 15 de março de 2018).

A comunidade, ainda que com suas ferramentas de resistência, mediada pela oralidade, memória e associações como forma de proteção cultural e do território, não permanece imune às ordens do capital e à lógica mercadológica do agronegócio, na medida em que existe uma grande parcela de moradores que não tiveram acesso aos seus direitos e memórias, como ressalta a moradora “Girassol”: “Eu vejo que era necessário os líderes das associações chegarem, reunir, informar dos nossos direitos, porque assim, leigos, nós não somamos forças. Da mesma forma que os mais velhos têm muito a ensinar, falar das lutas, dos saberes que vão se aprimorando, resistência pra gente entender e tomar as causas”. Desse jeito, Brandão (2009) afirma que:

Uma comunidade tradicional não se reconhece como tal apenas por serem eles e os seus modos de vida "diferenciados do ponto de vista cultural", (...) mas, também, por haverem, no correr dos tempos, criado, vivido e transformado padrões de cultura e modo de vida em que a luta, o sofrimento, a ameaça e a resistência estão no cerne da memória. (BRANDÃO, 2009; p. 359).

Nessa perspectiva, configurando indícios de ameaças iminentes no que diz respeito ao avanço do agronegócio na comunidade, “Esperança”, estudante entrevistada da comunidade, afirma que:

Temos notícias que terras no Alto Itacuruçá estariam em processo de venda para uma empresa de dendê. Como nossas terras são demarcadas e tituladas, as associações estão se mobilizando para apurar. Até porque, mesmo com o dinheiro alto de compra, os prejuízos são incalculáveis, tanto na comunidade como no meio ambiente. (Esperança, em 18 de março de 2018).

Quanto à compreensão dos dispositivos legais no âmbito da escolarização na comunidade, as escolas são ditas como “escolas quilombolas”, e buscam, ainda que com limitações, construir ações educativas assentadas nas necessidades das populações, na tentativa de fazer valer uma escolarização de qualidade social.

Assim, a Escola Municipal Santo André, referência na comunidade, que, mesmo vinculada (anexa) à Escola Benvinda de Araújo Pontes, o que acaba por interferir em sua autonomia de gestão, tem assumido, de acordo com suas limitações, a tarefa de construir processos emancipatórios nas várias dimensões da formação humana, atuando tanto na organização da produção local, como nos espaços de convivência, com a organização política e social dos movimentos sociais, possibilitando a visibilidade da diversidade cultural existente na localidade; como conta uma moradora da comunidade:

A maioria das pessoas se identifica como negras aqui, mas, principalmente a juventude tem resistência, até porque essa localidade foi demarcada recentemente. Antigamente, há uns dez anos atrás, o povo não sabia que era quilombola, mesmo seguindo as tradições; depois que teve a questão da demarcação de terras quilombolas e benefícios, houve o interesse, e nós da escola passamos a realizar eventos de inserção e reconhecimento dos saberes quilombolas. A gente faz eventos, palestras... Mas se você perguntar para os alunos a cor ou etnia deles, alguns deles vão responder pardo, brancos, até indígenas; é certo que, às vezes, o interesse pela identificação surge através dos benefícios que podem receber. (“Mar”, em 15 de março de 2018).

Percebemos que, ainda, faz-se necessário, por parte dos sujeitos quilombolas ou não, um profundo aprendizado sobre o “remanescente” e o “negro”, que, embora distintos, fazem parte da Constituição brasileira, ao lado de um aprendizado que proporcione um conhecimento mais adequado sobre a formação social e cultural dos indivíduos.

Por conseguinte, o reconhecer-se quilombola passa a significar uma complexa arma nessa batalha desigual pela sobrevivência material e simbólica. É interessante assinalar que, entre as conquistas legais alcançadas pelas associações, com base nos dispositivos jurídicos que valorizam as comunidades tradicionais, com atenção ao decreto 6.040/2007, foi o Processo Seletivo Especial (PSE) que possibilitou, para a comunidade quilombola, em cursos reconhecidos como os mais concorridos, a inserção de um número expressivo de alunos na Universidade Federal do Pará, que, ao serem aprovados, recebem uma bolsa de R\$ 900,00 (novecentos reais) para dar-lhes suporte financeiro e estrutural durante a frequência no curso. “Sol”, neste sentido, afirma que:

O vestibular especial foi uma grande conquista para a comunidade; já inserimos aproximadamente uma faixa de 150 (cento e cinquenta) alunos na UFPA, entre o Baixo, Médio e Alto Itacuruçá. Inclusive, esta semana, se formou a primeira universitária no curso de Fisioterapia; mas é verdade que enfrentamos muitos problemas sobre fraude, alunos que não pertencem a comunidades quilombolas, que forjam uma declaração e tomam as vagas dos nossos. Também reconhecemos que nossos alunos, às vezes, não se comprometem com o processo, não procuram conhecer mais da nossa comunidade, cultura... E isso prejudica na hora da entrevista, enquanto os quais não pertencem, estudam o ano todo para isso. (“Sol”, em 15 de março de 2018).

Além do Processo Seletivo Especial, a entrevistada ainda afirma a importância das cotas raciais para inserção dos membros da comunidade em Instituições de nível superior. Gomes (2013) afirma, neste sentido, que “A concessão de cotas é uma medida de caráter emergencial e provisório de correção de desigualdades”. Portanto, a sociedade e o Estado devem responsabilizar-se com a implementação efetiva de outras políticas que visem à superação das desigualdades e à instauração da democracia entre os diferentes segmentos sociais e raciais, ainda que os setores conservadores somem esforços para criar obstáculos. A entrevistada “Sol”, moradora da comunidade, acrescenta, afirmando que “A lei 12.711/2012, que é a lei das cotas, mobiliza o debate acerca da valorização étnico racial, né, da identidade em nossa comunidade, além de beneficiar nossos jovens em suas qualificações”.

Em vista disso, a identidade também pode ser entendida como um produto da ação do próprio indivíduo e da sociedade, de tal maneira que se forma na confluência de forças sociais que operam sobre o indivíduo e na qual ele próprio atua e constrói a si mesmo, refletindo em suas identidades, na medida em que absorvem os seus significados. “Girassol”, moradora e educadora da comunidade quilombola do Itacuruçá, afirma que:

Nossas manifestações culturais, que nos identificam, vejo que estão ameaçadas. Outro dia, em uma atividade cultural, os alunos propuseram se apresentar com funk, resistindo a nossas danças. Aqui, em nosso território, não existia preconceito com a nossa cultura, o se identificar como negro; mas eles saem daqui, têm acesso a redes sociais e isso influencia muito nessa autoafirmação. Existem aqueles que batem no peito e dizem “eu sou negro”, usando roupas próprias dos quilombolas; isso ainda é forte, mas também existem aqueles que ainda resistem. A mídia tem um papel perverso para essa identidade”. (“Girassol”, em 15 de março de 2018).

Constatamos que a interferência da escola enquanto uma instituição de ensino precisa ser mais efetiva, no que se refere ao trabalho, sobre a valorização dos saberes tradicionais. Condicionar a escola, em comunidade tradicional, às regras e preceitos de uma escola urbana é negar a autonomia desses povos, citada na Constituição e nos tratados internacionais como a convenção 169. Para isso, é necessário que medidas sejam adotadas para garantir aos membros dos povos interessados a possibilidade de adquirirem educação em todos os níveis, pelo menos em condição de igualdade com o restante da comunidade tradicional, de modo a dar-lhes autonomia de gestão e escolha, como afirma a entrevistada “Resistência” (2018):

Nós precisamos transformar a escola em um canal para valorizar a cultura da comunidade, porque quando entram em contato com as influências externas eles começam a enfrentar justamente a concorrência com as culturas do outro, e a escola passa a ser um ponto de resistência. O problema é que as escolas não são geridas pela comunidade, ela é comandada pelo município, pelo estado, sem participação das comunidades tradicionais. E a consequência disso, temos pessoas dando aula na comunidade sem ter vínculo com ela. (“Resistência”, em 13 de outubro de 2018).

Nesse sentido, as identidades dos povos tradicionais não são imutáveis. De acordo com Santos (2000), são como identificações em curso, integrantes do processo histórico da modernidade, no qual concorrem velhos e novos métodos de recontextualização e de particularização das identidades. É um processo histórico de resistência, deflagrado no passado e que constrói reação, luta, e que, ao se relacionar com as questões de poder, evoca a lembrança de que quem é obrigado a reivindicar uma identidade, encontra-se, necessariamente, em posição de carência e subordinação.

Logo, o projeto político pedagógico da escola precisa estar entrelaçado com a dinâmica do lugar. Ainda nessas andanças dialogou-se com um jovem que havia desistido dos estudos por problemas nas adequações do tempo trabalho e tempo escola, ele dizia “Eu vou ter que parar, tenho que trabalhar e é no horário que eu estudo, eu fico a semana toda aqui na escola e fim de semana não tenho dinheiro”. Brandão (1999) contribui com o diálogo ao inserir que:

O trabalho é uma necessidade diretamente ligada às condições de reprodução da vida física da família. (...) no interior da unidade doméstica efetiva e produtiva da ordem camponesa (...). Na linguagem do lugar, ele é uma “obrigação” por meio da qual o pequeno trabalhador retribui o que recebe através do trabalho dos outros integrantes do grupo. (BRANDÃO 1999; pp.84-85)

Por isso, entende-se a importância da educação em sua configuração escolar em sintonia com o processo de formação cultural e étnico racial dos alunos. A entrevistada “Estrela” convida a refletir sobre o processo de ensino e aprendizagem dos estudantes nesta perspectiva, inserindo no debate a lei 10.639/2003, que visa justamente implementar no currículo escolar a cultura afro-brasileira como forma de valorização e reconhecimento. Segundo a entrevistada, a Escola Santo André costuma realizar um evento anual que trabalha e honra a cultura, expondo objetos próprios de um contexto histórico que referencia a comunidade. E, ainda afirma que:

Já veio um homem de Belém e deu um curso sobre a lei 10639, mas não aprofundou, não mostrou práticas. A escola se esforça para trabalhar os sabres tradicionais, inclusive, até os professores que vêm de fora, que têm mais resistência. A Feira Cultural, que nós fazemos palestras, apresentações, exposição, ano passado não aconteceu por conta de patrocínio, nós não tivemos, mas, este ano, aos trancos e barrancos, vamos fazer. Além disso, a gente faz a festa junina e outros. Sobre a prática do professor, eles se esforçam ainda que com dificuldades para trabalhar os saberes, mesmo nós sendo anexo de uma escola da cidade e ter um PPP vinculado a eles e que direciona nosso conteúdo programático, mas é verdade que nossas dificuldades se dão não somente pela parte de formação, mas o papel da mídia, né? E até de outras manifestações religiosas diferente da matriz africana. (“Estrela”, 15 de junho de 2018).

Assim sendo, existe uma base legal através das Diretrizes Curriculares da Educação das Relações Étnico-raciais para inserir no ensino de história e cultura dos povos indígenas, afro-

brasileiros e africanos, nas instituições escolares de diferentes níveis e modalidades; cabendo ao sistema educacional, no âmbito de sua jurisdição, orientar o trabalho pedagógico dos docentes e supervisores ao cumprimento das Diretrizes, como afirma o Artigo 1º:

A presente Resolução institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, a serem observadas pelas instituições de ensino de Educação Básica, nos níveis de Educação Infantil, Ensino Fundamental, Ensino Médio, Educação de Jovens e Adultos, bem como na Educação Superior, em especial no que se refere à formação inicial e continuada de professores, necessariamente quanto à Educação das Relações Étnico-Raciais; e por aquelas de Educação Básica, nos termos da Lei 9394/96, reformulada por forma da Lei 10639/2003, no que diz respeito ao ensino sistemático de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, em especial, em conteúdos de Educação Artística, Literatura e História do Brasil. (BRASIL, 2004, Art.1º).

Por conseguinte, apresentamos, abaixo, alguns dos materiais que a escola dispõe e utiliza para exposição em seus eventos culturais e que fazem menção direta à história de seus antecessores.

Figura 29: Roladeira (utensílio de ferro usado para o corte de madeira – Escola Santo André -Abaetetuba/Baixo Itacuruçá



(Fonte: Acervo do Pesquisador/2018).

A roladeira é um dos objetos que fica em exposição na escola durante a “Feira de trabalhos artesanais e científicos escolares quilombola”, e que, junto aos demais apetrechos expostos na Feira, que faziam parte do cotidiano de seus ancestrais, integra-se a uma carga histórica que vem à tona a partir da curiosidade dos alunos em saberem de suas formas e contextos de utilização.

Figura 30: Moedas do período escravista. Escola Santo André -Abaetetuba/Baixo Itacuruçá



(Fonte: Acervo do Pesquisador/2018).

As moedas também figuram-se como parte do acervo cultural na exposição da escola, no evento cultural. Os objetos ficam armazenados na biblioteca da escola, pouco frequentada pelos alunos que têm acesso aos eventos de exposição.

Figura 31: Diretoria da Escola Santo Antônio-Abaetetuba/Baixo Itacuruçá



(Fonte: Acervo do pesquisador / 2018).

O registro e destaque da imagem surgem a partir da sensibilidade paisagística da Escola Santo Antônio, ao ornamentar seus espaços com imagens e objetos próprios da cultura quilombola, de forma intencional, possibilitando a familiaridade entre a cultura e os alunos; como afirma “Mar”, diretora da escola e moradora da comunidade: “A gente se preocupa nos detalhes da ornamentação da escola, a estrutura, porque isso tudo influencia nessa

autoafirmação dos alunos. Eles precisam conhecer nossa cultura desde cedo”. (Mar, em 15 de março de 2018).

Diante das informações adquiridas, através do contato com a comunidade, entende-se que, após o processo demarcatório de suas terras, acontece um processo de reconhecimento identitário, instigado pelo limitado benefício, advindo de tal demarcação, a partir de dispositivos legais que, até então, encontram-se ameaçados pelo avanço do agronegócio nas esferas deliberativas do país.

A diversidade cultural da comunidade acaba sendo provocada gradativamente e de acordo com a dinâmica de um sistema econômico, numa influência midiática pautada na globalização, mantendo-se viva por meio do esforço dos anciões e das atividades desenvolvidas pelas associações e instituições presentes na localidade. Isto posto, a pesquisa sinaliza a necessidade de conscientização étnica do local, bem como o reconhecimento dos sujeitos que compreendem os seus direitos, para, então, reivindicar, com propriedade, o seu aprimoramento e efetivação nos espaços públicos.

4.5 Os saberes tradicionais e os Dispositivos Jurídicos: Diálogos e Contradições.

Nesta sessão, como considerações frente às análises feitas a partir da leitura dos dispositivos jurídicos em sua interface com o cotidiano da comunidade, pode-se abstrair alguns elementos que dialogam em sua proposta inicial, bem como as contradições que colocam em suspensão as hipóteses elencadas, no que se referem aos objetivos de tais dispositivos jurídicos.

Propomos refletir sobre o pensamento jurídico dominante que implica, diretamente, os comandos que se encontram “inculcados” nos “operadores do direito”, pois esse processo pode possibilitar a sistematização de ideias e, no campo jurídico, organizar as prioridades. A proposta é de submeter as “práticas jurídicas” a um exercício de reflexão crítica, no sentido da sociologia reflexiva de Bourdieu (1989), colocando em destaque as noções e os princípios que são tomados indistintamente como “naturais”, a fim de “afastar-se” qualquer possibilidade de ação que possa servir como restrição de direitos, e pensar nas intencionalidades da elaboração e implementação de tais leis ao desnaturalizar sua prática.

Analizamos na Constituição que os Art. 5º, I, Art. 210, Art. 206, I, § 1º do Art. 242, Art. 215 e Art. 216 dialogam diretamente com os Art. 26, 26 A e 79 B da Lei 9.394/96 – Lei de

Diretrizes e Bases da Educação-LDB⁴⁸ e que asseguram “o direito à igualdade de condições de vida e de cidadania, assim como garantem igual direito às histórias e culturas que compõem a nação brasileira” são indispensáveis, já que as práticas de resistência da comunidade integram nossa história e formas de viver.

Nesta compreensão sobre o sentido da educação enquanto escolarização, percebemos que existem conflitos em auto gestar esse processo educativo; as comunidades mostram-se sempre vinculadas a um projeto político pedagógico distante de sua realidade, com estrutura física e um corpo funcional que, por vezes, não compreende seu significado, necessitando de um esforço profundo de consciência pessoal para promover as microfissuras sociais de acordo com a valorização de sua cultura. Assim, permanece com certa dependência intencional por parte do governo, como afirma a senhora “Resistência:

Então, imaginem se nossas comunidades assumissem as escolas, será que a secretaria de educação vai aceitar? Será que o Estado vai aceitar que a gente desenvolva um programa autônomo com um currículo próprio, sem ter eles aqui para supervisionar? Será que a gente consegue esse grau de dependência? Porque a nossa comunidade já tem uma grande demanda de pessoas formadas e o Estado precisaria só assegurar o salário dos funcionários e a estrutura das escolas (...) Não é que o município perca o vínculo, mas ele tem que entender que ele não está lidando com um plano de educação que funciona da mesma maneira para toda a cidade. (Resistência, em 13 de outubro de 2018).

Diegues (2000) auxilia nessa compreensão, ao entender que o movimento de interferência Institucional na independência dos povos tradicionais, limita e subestima sua capacidade de produzir e reproduzir as relações sociais com o meio:

A “orquestração nativa”, entretanto, encontra o limite de suas possibilidades de expansão não no grau de competência do pensamento mítico para a interpretação histórica, na sua capacidade de transformação coerente e incorporação de novos significados, mas, fundamentalmente, no espaço de autonomia política e econômica que consiga manter no contexto de envolvimento pela sociedade mais abrangente. (DIEGUES, 2000; p. 25).

Desse modo, ao analisarmos o ensino superior, notamos que a UFPA, no ano de 2009, ao reservar duas vagas para remanescentes de quilombo nos cursos de graduação, permanece com o seu desenho curricular, quase ou sem nenhum vínculo com a dinâmica cultural do público atendido, logo, os participantes desse processo iniciam um sistema de assimilação da cultura do outro, pois encontram dificuldades para inter-relacionar com seus traços peculiares, e, ainda, a supremacia do saber científico da academia frente aos saberes tradicionais.

⁴⁸ Lei que altera a LDBEN, 9394/96, e estabelece a obrigatoriedade do ensino de História da África e das culturas afro-brasileiras nos currículos das escolas públicas e particulares do ensino fundamental e médio da Educação Básica. Em 10/03/08, a Lei 10.639/03 também foi alterada e passou a incluir a história e a cultura dos povos indígenas, recebendo o número 11.645/08. Tal legislação foi regulamentada pelo Conselho Nacional de Educação pelo Parecer CNE/CP 03/2004 e pela Resolução CNE/CP 01/2004.

Dessa forma, elenca-se um novo problema, a Universidade aceita o remanescente de quilombo, mas limita a livre expressão de sua cultura por meio de sua compreensão Institucional, pois o saber tradicional enfrenta obstáculos para ser sistematizado em termos científicos; assim, não se coloca como um elemento constituidor de currículo.

Após a etapa de seleção do PSE, buscamos conhecer a realidade do aluno que é aprovado e inserido na Universidade por essa política. Numa conversa com Danúbia, acadêmica da UFPA por meio do PSE, esta afirma que:

Assim, sobre o PSE quilombola a gente percebe que a Universidade não se preparou para receber a gente, ela ainda não nos aceita, é como se nós fôssemos um atraso na turma, sabe? Agora, claro, é uma política muito válida, nos afirma. Mas eu vejo que precisa haver uma formação tanto na comunidade com os jovens, quanto na Universidade para nos receber. Porque se a política é para valorizar a etnia, nossos saberes, os jovens precisam ter essa consciência, e muitos que vão se deslumbram com a vida na grande cidade, criam preconceitos contra suas próprias raízes. Tem uma aluna que faz Medicina, que não quis nem vir na ação que fizemos aqui na comunidade. Então o processo precisa ser revisto, hoje eles já aceitam na entrevista um observador que tem que pertencer à comunidade quilombola, ele pode observar a entrevista, mas não pode intervir e é isso que estamos questionando. Eles também já fizeram uma revisão nas perguntas da entrevista, perguntam como o curso que escolhemos pode contribuir com a comunidade, como penso em voltar para a comunidade. A ADQ já faz formações com os estudantes para conscientizar sobre a importância de valorizar nossa cultura, mas a gente sabe que com a pressão lá dentro, se torna mais fácil incorporar a cultura deles e não valorizar a nossa. (Danúbia, em 12 de outubro de 2018).

Nessa compreensão, inserimos que as comunidades tradicionais encontram-se, em certa medida, desprovidas de autonomia frente ao Estado. Este fator acaba por contradizer pressupostos defendidos no Decreto n.º 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, como já citado no texto, busca promover o “desenvolvimento sustentável” com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais. Na medida em que preconiza o respeito e valorização da identidade de povos e comunidades tradicionais, bem como de suas formas de organização e de suas diferentes instituições.

A comunidade busca se auto afirmar ao se apoiar nas suas formas de organizar como elemento de resistência, mas não conseguem independência, porque existe uma proposição de o Estado manter-se no controle do território. Certificamos que, com possíveis estratégias, o Estado constrói essa dependência, podendo ser vislumbradas a partir de sua influência na gestão de escolas, postos de saúde, áreas de lazer e outros, que tencionam para confirmar a tutela Estatal, mas, mesmo assim, essas comunidades, ainda sob tal gerência, buscam, a partir

da memória, formas de reinventar e resistir aos modelos de organização encomendados por uma lógica capitalista. Diegues (2001) ainda contribui nessa análise, afirmando que:

A assimilação de determinados padrões de consumo, gerência estatal da sociedade capitalista nos países capitalistas periféricos, não significa necessariamente mudança radical de padrões culturais básicos, uma vez que toda cultura tem capacidade de assimilar elementos culturais externos (...). A incorporação seletiva de um passado reinterpretado para um futuro liberado não ocorrerá se a memória do passado for destruída, ou se seus produtos culturais forem conhecidos somente como peças de museu. (DIEGUES, 2001, p. 93).

O sentimento comunal, próprio das comunidades tradicionais acaba por ser influenciado por uma lógica individual de proveito sobre o coletivo. No dizer do seu “Memória”:

A “camaradagem” já é pouco vista. Mas ainda temos muitos amigos e parentes, quando adoecia era remédio da terra, chá, hortelã, cravo. A gente tinha parteira, curandeira, pajé. Um ajudava o outro. Eu não tenho dinheiro, mas tenho muitos amigos, posso não ter o conhecimento da escola, mas sei respeitar as pessoas. (“Memória”, em 13 de outubro de 2019).

À vista disso, a comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá, nesta perspectiva, envolve-se, atualmente, num processo de busca da valorização de suas próprias raízes, especificamente a partir de situações críticas de tensão social e conflitos, reivindicando sua autonomia; logo, atualizando seus conceitos identitários, como “comunidades locais”, “primitivo”, “natureza” e “quilombo”. A senhora “Resistência” embasa ao afirmar que “Antigamente a gente mandava na criação dos filhos, levava para roça, ensinava nossos afazeres, educava, tinha tempo para tudo. Hoje, com essas leis que proíbem; essas tecnologias que tiram o nosso tempo, ficou difícil”.

Sob essa análise, apuramos, ainda, o fato da proibição do desenvolvimento das atividades econômicas da comunidade, por estarem ferindo outras leis criadas para a “proteção do meio ambiente”. Assim, as leis entram em conflito e não se tomam providências para consultar e atender às demandas dos grupos interessados, como se destaca na fala da entrevistada “Esperança”: “Eles vão querer processar a gente por conta das queimadas, extração do barro ou porque tem vezes que nossos filhos ajudam no trabalho, mas é importante para as crianças aprenderem a sobreviver (...). Porque tem lei que proíbe, mas eles não ajudam a gente a comprar um trator, ou dê suporte de outra forma para a gente continuar trabalhando. Se a gente faz é porque precisa, só existe lei para pobre mesmo”.

Nesse sentido, Shiraish Neto (2007) afirma que o conceito “natureza” e “relações comuns”, na modernidade, passou a ser recolocado por meio de um intenso processo de mobilização, havendo, então, uma consciência ambiental vislumbrada na postura familiar, endossada pelos movimentos sociais que divergem aos interesses de uma lógica de pensar da

sociedade moderna, logo, em muitos momentos passa a divergir de conceitos e verdades institucionalizadas.

Ainda, incorporou-se a dinâmica de demarcação do território, o que, de acordo com a fala de alguns moradores, esse dispositivo não conseguiu superar seu viés conceitual e classificatório, como afirma o senhor “Lua” (2018): “Quando eles começaram a discutir essa demarcação, explicaram que somos remanescentes de quilombo; nós pensamos que o mais importante nisso tudo eram as políticas públicas que valorizassem nossa cultura, mas parece que não saiu dos traçados de limites da terra”. E que de acordo com o decreto 4887/2003 que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de quilombo, promove ainda endossado pelo decreto 6040/2007 a importância da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNCTC), explicita o reconhecimento estatal da autonomia e a proteção de outros grupos culturalmente diferenciados para além da demarcação. Consequentemente, analisa-se que o processo de demarcação do território quilombola ocorreu muito mais focado na sua institucionalização do que na ponderação do seu valor histórico e étnico; desde então, emergem questões quanto ao ser negro ou quilombola ou o identificar-se visando algum benefício; tendo a beira do rio, em alguns casos, como o elemento de classificação de quilombola ou ribeirinho.

O processo de demarcação é pauta recorrente nas reuniões da ARQUIA, pois reiteram a importância de afirmar o respeito e o reconhecimento do território. Como já mencionado, ocorreram tentativas do empresariado do agronegócio tentar se apossar indevidamente da terra. O atual coordenador da associação, senhor Edilson da Conceição da Costa, durante uma palestra na UFPA, Campus de Abaetetuba, afirmou que “a Biovale invadiu nossas terras aqui, mas a área foi recuperada na justiça e hoje tá tudo bem demarcado e titulado, mas a gente precisa de apoio para segurar a barra, tanto da comunidade como externo”. Isto posto, além de outras influências externas, o território se coloca como palco de disputa de poderes e de facções políticas.

Salientamos um grifo que analisa a postura que as representações sociais assumem em determinadas ocasiões, no que se refere à atuação pela comunidade e relações interpessoais, como afirma a entrevistada “Resistência”:

Olha, aqui tem vários programas de assistência social que, de certa forma, influencia na dinâmica econômica e social da comunidade, EMATER, bolsa família, Governo Federal, com recurso para fazer cria, plantar açaí... Já vieram muitos projetos, por

exemplo, das casas, mas não atinge todos, só que tá vinculado a pessoas de lá, quem coordena, parente e amigos. (Resistência, 14 de outubro de 2018).

Dessa maneira, observamos falas recorrentes entre os moradores, reconhecendo a importância de haver maior engajamento entre os membros da comunidade pela causa da proteção do território e, por conseguinte, de sua cultura, inclusive por parte das lideranças, como forma de aumentar sua credibilidade. Pois, como afirma Diegues (2000; p. 22) “As comunidades tradicionais pertencem ainda a uma sociedade, cujo fim último é a reprodução dessa solidariedade e não a acumulação de bens e lucro, preservando os recursos naturais dos quais dependem para sobreviver”.

Ainda nesse debate sobre os benefícios trazidos pelas políticas de ações afirmativas e de assistência a essas comunidades, acrescentou-se a fala da senhora “Resistência”, a qual faz uma análise por outro viés, quando infere que:

Hoje, facilitou pelo lado da comodidade, bater açai na máquina, tem energia, transporte. Antes, dava uma epidemia, pegava todas essas crianças. Hoje, já se previne, ainda tem nossas plantas (...). Mas se tu fores olhar, daqui para aquela parte do rio tem umas 30 (trinta) famílias que ganham do governo, aposentadoria, bolsa família, e é muito dinheiro. Mas cadê esse dinheiro? Muitos se acomodam, alguns param de realizar suas funções na comunidade. (Resistência, em 13 de outubro de 2018).

Verificamos, então, a implementação de políticas de assistência que precisam ser dirigidas pedagogicamente, de modo a nortear sua efetividade de acordo com os preceitos que sustentam a base econômica, cultural, política e educacional da comunidade.

No que tange a religião, observamos que a Constituição Federal (1988) em seu Art. 5, quando disserta “VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. Quando relacionamos com a realidade da comunidade, percebemos que esses preceitos Constitucionais colocam-se frágeis às influências e hegemonia ideológica de outras manifestações religiosas que, em certa medida, inibi a valorização e continuidade da ancestralidade religiosa do local, corroborando assim para o gradativo desaparecimento deste elemento de identidade cultural. Esse fator também pode ser constatado na fala do Senhor “Lua”, quando destaca os resultados do preconceito e repressão sofridos pelos praticantes da religião ancestral da comunidade:

No Alto, ainda tem uma casa que preserva o culto afro, quase ninguém sabe, eles têm todo um ritual, e desconfiam de quem vai lá porque ainda querem manter o que têm. Mas eles são muito reprimidos, a igreja evangélica entrou com o discurso de

que aquilo era macumba, feitiçaria. Muitos jogaram fora os santos e objetos da religião e até mesmo aderindo outra religião. Eles tinham azulejo para decorar o altar, jogaram fora, forno de zinco, lança, machado, serra, machado de cortar seringa (...). Num desses cultos tradicionais da igreja, um senhor lá do Alto, chamaram ele para falar e ele disse “tinha um parente dele que tinha um desses altar de santo e cultuava”, aí, ele vendo isso, foi lá e propôs a filosofia da igreja; se eles aceitassem, tinha que acabar com os objetos, pois eles eram o símbolo da macumba. Eles deram tudo para ele, ele ficou com medo de queimar, juntou tudo, pôs peso e jogou no fundo do rio. Já tentei perguntar onde ele jogou, mas não consegui. Veja, ele contou isso num culto, ele matou ali a memória de um povo. Acho que muitos foram se acabando assim. Nada contra as igrejas, cada um tem seu espaço, mas houve muito essa coisa, a intolerância. (“Lua”, em 13 de novembro de 2018).

Portanto, finalizamos este capítulo na compreensão de que a comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá constrói, coletivamente, a vida sob uma base geográfica, física e social, formadora de uma territorialidade específica. Assim, nota-se um movimento de disputa frontal ante às demandas da sociedade moderna e discursos jurídicos que fragilizam seus traços peculiares e que se colocam interpretados pelo viés do capital; logo, acabam por influenciar em uma demanda considerável das novas gerações no território. Nessa lógica, mostra-se necessária a tentativa de conscientizar a comunidade para um esclarecimento coletivo que possibilite a construção de um discurso próprio, que contemple identidade, que situe a importância de se respeitar e valorizar seus traços culturais, na medida em que se utilize como contravenção ao discurso subsidiado pelos “operadores do direito”. Assim, identificamos sinais dessas tentativas em ações promovidas por sujeitos que construíram uma consciência social com a clareza de seus direitos e que participam efetivamente dos espaços deliberativos na comunidade sejam em Escolas; Associações; Sindicatos; CRAS e outros movimentos que assumem as demandas do local, bem como os nossos guardiões da memória que reproduzem sua cultura por meio de suas vivências; falas; comportamentos; ética e valores próprios de sua ancestralidade.

Considerações Finais:

O direito à qualidade de vida, o equilíbrio do meio ambiente e o bem coletivo com respeito às várias formas de manifestação cultural são elementos que integram os princípios Constitucionais do Brasil. Assim, entendemos que os saberes tradicionais constituem, em seu papel social, uma relevância ambiental e de sociabilidade, que são vitais para a sobrevivência da sociedade moderna; logo, necessitam da garantia do direito à sua proteção, bem como da memória coletiva que precisa ser exercitada e valorizada; pressupostos que integram além da Constituição Federal do Brasil (1988), o sistema de direitos humanos, principalmente no que se refere à valorização da diversidade biológica de nosso país.

Portanto, evidenciar o sistema de proteção dos saberes locais tradicionais e dos diversos grupos sociais, culturalmente diferenciados do padrão global ocidental e hegemônico, é de grande relevância social, já que, além do valor econômico, ele é fundamental para o desenvolvimento sustentável humano e local, possibilitando a continuidade de práticas, rituais e modos de viver para além das interferências externas, consolidando a identidade cultural e evitando a sua fragilidade.

À vista disso, a partir dos caminhos trilhados pela pesquisa, observamos que os povos e comunidades tradicionais, que antes eram tidos como sujeitos deslegitimados, agora lutam por espaço tanto geográfico e cultural quanto na área jurídica; num processo em que os direitos a eles outorgados ora os incluem ora os excluem, por não haver diálogo direto com a materialidade das relações desses povos.

Assim, de acordo com nosso questionamento, proposto por meio do problema de pesquisa, registramos, também, que os dispositivos jurídicos iniciam um processo que, em certa medida, inclina-se para a valorização dos saberes tradicionais, porém ainda mostram-se frágeis, talvez por uma tensão ideológica que corrobora para um mecanismo de classificação social, engessando definições que, na ótica dos povos tradicionais, não conseguem traduzir as complexidades culturais de suas práticas, deixando de contemplar ou de incluir muitas formas societárias de convivência. Fatores que comprometem a continuidade dos aspectos de organização dessas comunidades, ao não assegurar sua legitimidade e autonomia de autogestão e conviver de acordo com seus pressupostos de ética, moral e valores de sua gramática e matemática própria viver.

Dessarte, percebemos que, apesar dos entraves para a garantia da proteção das comunidades e, por conseguinte, dos saberes tradicionais, essas populações possuem sujeitos

dispostos a lutar pela continuidade de sua cultura, através das articulações dos movimentos sociais, mesmo com a inserção de outras manifestações culturais e ideológicas, desqualificando-a.

Em vista disso, a preocupação existente com a proteção dos saberes tradicionais refere-se, sobretudo, às ordens econômicas e mercantil que, por sua vez, ignoram a sua estreita relação com a identidade cultural de cada sujeito; relação esta que deve ser reconhecida pela legislação e pelos processos de construção das políticas públicas.

Assim, em uma busca feita, a partir das análises realizadas na sessão identidade e território, compreendemos que os organismos multilaterais, por meio das pressões do neoliberalismo; das agências internacionais; do Fundo Monetário Internacional; do Banco Mundial; da Organização Mundial do Comércio, em diálogo com a frente parlamentar neoliberal dos países em desenvolvimento, estão a dizer que os recursos minerais devem ser explorados junto ao avanço do agronegócio, o que acaba por potencializar o desequilíbrio ambiental, negando a autonomia dos povos tradicionais de gerir sua relação com seus territórios; visto que as relações de saber/poder encontram-se, do macro ao micro, nos grandes e pequenos espaços onde se determinam relações sociais, em cada dinâmica estabelecida, seja interna ou externa ao território; e sua constituição vai sendo tecida promovendo interferências na subjetividade dos sujeitos que a eles pertence.

Nesse contexto, contemplamos que no Brasil houve grandes avanços no exercício do direito das populações tradicionais, sobretudo no recorte temporal após 2003, na gestão (2003/2010) do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva (Partido dos Trabalhadores), em que o governo brasileiro, ainda que com limitações ante às divergências junto ao poder legislativo, manifestou uma crescente tendência à contestação da rigidez dos direitos autorais, possibilitando flexibilidade para o diálogo e para a construção coletiva, a partir da criação de comissões e secretarias que primavam pela proteção e valorização da diversidade étnica e racial, existente em nosso país.

Comprovamos, ainda, a continuidade de tais avanços nos anos seguintes, com fragilidades no que se refere às Unidades de Conservação e Avanço dos Grandes Projetos na Amazônia⁴⁹, elementos que são intensificados após 2016, com o impeachment da ex-presidente Dilma Rousseff (Partido dos Trabalhadores), em que ocorre uma deterioração progressiva dos direitos constitucionais dos povos tradicionais pelo judiciário; com o apoio,

⁴⁹ Disponível em <<https://oglobo.globo.com/brasil/dilma-nao-criou-nenhuma-nova-unidade-de-conservacao-na-amazonia-13479261>>. Acesso em: 04 de jan. de 2019.

por outro lado, do parlamento representante, no que tange ao agronegócio; culminando, atualmente, no momento jurídico de maior fragilidade, em curto período, do recente constitucionalismo brasileiro (CF/1988). E que prossegue, com uma agenda ainda incisiva nesse sentido, com a eleição (2019/2022) do então presidente Jair Messias Bolsonaro (PSL).

Desse modo, interpretamos o cenário brasileiro pós-impeachment como um avanço que predomina os interesses do agronegócio, processos de exploração minerária, criação de unidades de proteção integral sobre territórios tradicionais, construção de hidrelétricas e outras obras e empreendimentos que encerram dando continuidade à lógica da exclusão dos povos tradicionais e à dominação do capital.

Enquanto isso, a comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá, em suas formas de organização, coloca-se como detentora de uma gama de conhecimentos tradicionais, expressões culturais próprias, num repertório considerável de mitos, ritos e conhecimentos herdados de ancestrais, ligados às atividades produtivas que, para além dos procedimentos técnicos e agronômicos envolvidos, garantem a produção, o consumo e uma maneira específica de se relacionar com a natureza e com o mundo; assumindo, paralelamente, a necessidade de efetivar estratégias que possibilitem a proteção desses saberes, uma vez que atribuem ao avanço da lógica capitalista, religiosa e à influência midiática de universalização de uma cultura hegemônica, a visível descontinuidade de traços culturais próprios da comunidade.

Assim sendo, reconhecemos os avanços de ordem jurídica acerca da identificação territorial, políticas assistencialistas e de qualificação educacional com algumas fragilidades identitárias e de formação, tanto externas quanto internas, bem como o temor ao iminente retrocesso que se configura no atual regime governamental do país.

Consequentemente, apontamos que a proteção das diferentes formas de manifestação dos saberes tradicionais deve superar a conservação da biodiversidade e exploração do ecossistema de acordo com a racionalidade científica, uma vez que torna esses sujeitos de direitos apenas garantidores e produtores de insumos e gêneros de alto valor mercadológico; a proteção deve, na verdade, compreender a cidadania desses povos a partir da garantia de seus direitos político, social e civil, conservando suas formas de manifestações culturais, material e imaterial, ao fazer valer a Constituição de 1988 e os tratados internacionais discutidos durante a pesquisa, para então garantir a independência e autogestão dessas comunidades, de modo a fornecer os subsídios estruturais e orçamentários para isso.

Desta forma, o diálogo entre as representações da comunidade para a constituição de uma unidade mostra-se como importante elemento de resistência, na medida em que compreendemos, como afirma o autor Fernandes (2017; p. 85), que “Classe e raça se fortalecem reciprocamente e combinam forças centrífugas à ordem existente que se podem recompor em uma unidade mais complexa, uma sociedade nova, por exemplo”. Pois, enquanto as representações da ancestralidade quilombola não tiverem presença ativa e constante nas massas de lutas, dificilmente teremos uma mudança estrutural.

Logo, a partir das reflexões, compreendemos que o Estado, enquanto organização política administrativa, que tem ação soberana sobre o país, deve promover atuações coordenadas e sistemáticas com a participação ativa das comunidades e a presença de entidades de cunho deliberativo, sensível às demandas e memória dos sujeitos, como discutida na Convenção 169, na medida em que esses povos tenham acesso direto aos órgãos e instituições que auxiliam e têm como função exigir a aplicação das leis existentes em nosso país, como o Ministério Público (em todas as esferas); Defensoria Pública; Entidades da sociedade civil de assessoria jurídica; Ouvidorias; Audiências públicas; dentre outros espaços, para, então, possibilitar a contínua proteção, socialização e aprimoramento de seus saberes, na medida em que o sujeito remanescente de quilombo participe e tenham a capacidade de transformar e de garantir a organização política para a conquista da igualdade e da democracia, retomando o ambiente público como o espaço da participação “comum de todos os homens”. (ARENDT, 2004; p. 38).

Isto posto, consideramos que a pesquisa alcança seus objetivos, firmando seu significado e relevância social ao registrar os fazeres-saberes locais como elementos para se pensar possíveis configurações educacionais, políticas e culturais em contextos rurais, na região do Baixo Tocantins, no Pará, na medida em que buscou interpretar os discursos jurídicos por meio de suas construções e efetivação na prática social, pontuando suas lacunas e direcionamentos de acordo com a base ideológica dos “senhores do direito”.

Nesta reflexão, atribuímos a valorização da memória como um dispositivo que ativa a ancestralidade e o sentimento de pertencer e identificar-se com uma categoria; logo, todos os processos que permeiam a proteção da comunidade, elencados anteriormente, perdem a validade se não colocam a memória como mediador central de suas ações, uma vez que ela forma elos significativos entre o passado e o presente, na medida em que decifra realidades e ressignifica ações pautadas nos saberes que foram construídos pela ancestralidade. Assim, como afirma Brandão (2005, pp.17-18), “[...] Tudo o que se sabe aos poucos se adquire por

viver muitas e diferentes situações de troca entre as pessoas, com o corpo, com a consciência, com o corpo-e-a-consciência”. Logo, observamos que na comunidade do Itacuruçá a memória se destaca nas diversas redes tradicionais dos(as) quilombolas-agricultores(as), os saberes são transmitidos por meio das falas, atos, atividades diárias, imbricados em uma gramática própria de viver “pelos atos de quem sabe e faz, para quem não-sabe-e-aprende”.

Desta forma, garantir a continuidade de uma cultura, de saberes, de relações próprias que se alicerçam em uma racionalidade, em certa dimensão desprovida da lógica do consumo e preceitos do capital, desperta e estimula um sentimento de esperança e de fé, que supera o mundo material e nos faz enxergar alternativas de organização humana, vislumbrando outras perspectivas de vida que não necessariamente se condiciona ao consumo e privilégios individuais, próprios da sociedade moderna, mas se relaciona ao cuidado mútuo com os sujeitos e o espaço em que se vive.

O pensar coletivo faz sentido, pois o bem do próximo e o respeito pelo lugar onde se vive compreende, na mesma proporção, o bem individual. Assim, valorizar, proteger e preservar os saberes tradicionais constituiu, para nós, pesquisadores, um exercício de reflexão de vida, o qual nos colocou diante de uma representação cultural que insiste em permanecer em meio à dominação do capital que se espalha e condiciona relações.

Nessa perspectiva, inclinamos nossa contribuição à construção de um discurso próprio dos povos tradicionais, que se aproprie da racionalidade jurídica e promova microfissuras dentro de um sistema hegemônico, de modo a reinventar e ressignificar as formas de implementação do direito em nossa sociedade, que, por sua vez, possa enxergar a memória desse povo dentro de sua complexidade.

Referencias Bibliográficas

ACEVEDO MARIN, Rosa; CASTRO, Edna. **No caminho de pedras de Abacatal: experiência social de grupos negros no Pará.** Belém: NAEA/UFPA, 2004.

ALENTEJANO, Paulo R. R. & ROCHA-LEÃO, Otávio M. professores Adjuntos do Boletim Paulista de Geografia, São Paulo, nº 84, p. 51-67, 2006. Disponível em: http://www.uel.br/cce/geo/didatico/omar/pesquisa_geografia_fisica/BPG84_Pesquisa.pdf. Acesso em 03/09/2017.

ALBERTI, V., FERNANDES, TM., and FERREIRA, MM., orgs. **História oral: desafios para o século XXI** [online]. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2000. 204p. ISBN 85-85676-84-1. Available from SciELO Books <http://books.scielo.org>.

ALMEIDA, ALFREDO WAGNER BERNO de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: *Frechal Terra de Preto: quilombo reconhecido como reserva extrativista.* São Luís, Projeto Vida de Negro, SMDDH/CCN-PVN, 1996.

ALMEIDA, ALFREDO WAGNER BERNO de. Os Quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliana C. (Org.) **Quilombos: identidade étnica e territorialidade.** Rio de Janeiro: FGV, 2002.

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** Tradução de Roberto Raposo Tavares. 10ª edição. Rio de Janeiro: forense Universitária, 2004.

Arroyo, M. G.; Fernandes, B. M. **A educação básica e o movimento social do campo.** Brasília: Articulação Nacional por uma Educação Básica do Campo, 1999.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Relatório final do Projeto Tempos e espaços nas comunidades rurais do Alto e Médio São Francisco - Minas Gerais.** Uberlândia: UFU, 2009.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: Lembranças de velhos.** 3. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 47.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**; trad. Fernando de Tomaz. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil s.a., 1989.

CARDOSO, A. (2011) **Saberes e práticas tradicionais de etnias bijagós e suas relações com a organização, a gestão e a conservação da biodiversidade de Guiné-Bissau.** in: XI congresso luso afro brasileiro de ciências sociais – diversidade e (des)igualdades, 11, 2011, Ondina. *anais*: UFBA.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: O longo caminho.** 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia.** 12 ed. 6 impressão. São Paulo: Ed. Ática, 2002.

COSTA FILHO, Aderval. **Quilombos e povos tradicionais**, 2010. Disponível em: https://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wpcontent/uploads/2014/04/TAMCCOSTA_FILHO_Aderval_Quilombos_e_Povos_Tradicionais.pdf Acesso em 12 jan.2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico**. Revista USP, São Paulo, n. 75, p. 78-84, setembro/novembro 2007. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/75/08-manuelacarneiro.pdf>. Acesso em: 03/01/18.

DIEGUES, Antonio Carlos; ARRUDA, Rinaldo S. V. (orgs.). **Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.

_____. **O mito moderno da natureza intocada**. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

FANON, Frantz. **Pele negras, mascaras brancas**. Trad. Renato Silveira. Salvador: Edufba, 2008, p. 181.

FERNANDES, Florestan. **Significado do Protesto Negro**, - 1. ed. – São Paulo: Expressão Popular co-edição. Editorial da Fundação Perseu Abramo., 2017. 160 p.

FURTADO, M.B., Sucupira, R. L., & Alves, C. B (2014). **Cultura, Identidade e Subjetividade quilombola: Uma leitura a partir da Psicologia Cultural**.

GEERTZ, Clifford. **O saber Local: Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa**. 14. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. – (Coleção Antropologia).

GLEISER, Marcelo. **A dança do Universo**. 4ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMES, Flávio dos Santos. **Quilombo do Rio de Janeiro no século XIX**. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Liberdade por Um Fio*: história dos Quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 p.263-290.

HAESBAERT, R. (org.) (1998a) **Globalização e fragmentação no mundo contemporâneo**. Niterói: EdUff.

HALL, Stuart. **Da diáspora**. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. 1945. Monções. Rio de Janeiro, Ed. Jornal do Comércio. 1956. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro, José Olympio (Documentos Brasileiros I).

JAPIASSU, H. Nascimento da Ciência Moderna. In: **Nascimento e Morte das Ciências Humanas**. 2.ed. Rio de Janeiro; F. Alves, 1982 (p. 1 à 168).

LAKATOS, Eva Maria & MARCONI, Maria de Andrade. **Metodologia científica**. 5ª ed. São Paulo: Atlas, 2009.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: _____(org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 8-23.

LENCLUD, G. **Qu'est ce que la tradition?** In: DETIENNE, M. *Transcrire les mythologies*. Paris: AlbinMiche, p. 25-43, 1994

LEVI-STRAUSS, Claude, 1989. *O pensamento selvagem*, Papyrus Edit. Campinas

MARTINS, José de Souza Martins. **A sociabilidade do homem simples: Cotidiano e história na modernidade anômala.** São Paulo: Editora Hucitec, 1999.

MOURA, Glória. **Quilombos Contemporâneos no Brasil**. In: Kabengele Munanga (Org.). *História do negro no Brasil*. São Paulo: Fundação Cultura Palmares, 2004.

OLIVEIRA, Mara Rita Duarte de. **Memória e resistência na universidade**. In: Augusto Sarmiento-Pantoja, et. al. (Org.). *Memória e resistência: percursos, histórias e identidades*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2012, p. 176.

OLIVEIRA, F.; PAOLI, M. C. **Os sentidos da democracia**. Petrópolis, RJ: Vozes. 1999.

PINTO, Benedita Celeste de M. **História, Memória e poder feminino em povoados amazônicos. XI Encontro Nacional de História Oral – Memória, Democracia e Justiça**. ANPUH, 2012.

PINTO, L. F. **Amazônia: Uma página ainda escrita em garranchos**. *Revista Sentidos da Cultura*, Belém, v. 1, n. 1, p. 48-49, jul./dez. 2014.

POJO, Eliana. **Gapuiar de Saberes e de Processos Educativos e Identitários na Comunidade do Rio Baixo Itacuruçá, Abaetetuba-Pa**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campina. São Paulo, 2017.

POLLAK Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 09.

_____. **Memória e identidade social**. *Estudos Históricos*, 5 (10). Rio de Janeiro, 1992.

REVEL, N. **Literature of voice: epics in the Philippines**. Quezon City, 2005.

RIBEIRO, Darcy 1995. **O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil**. Cia das Letras, SP.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará: sob o regime da escravidão**. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.

SANTOS, M. **O retorno do território**. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. de.; SILVEIRA, M. L. *Território. Globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec, 1994.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Crítica da Razão Indolente**, Cortez Editora, S. Paulo, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria P.; NUNES, João A. Introdução: Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo», in: SANTOS, B. S.

(org.). **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Porto: Afrontamento, 2004. p. 19-101.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. **O direito das minorias**: passagem do “invisível” real para o “visível” formal. Curitiba: Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná (PPGD/ UFPR), 2004 (Tese de Doutorado).

SOUZA FILHO, Frederico Carlos Marés de. **Bens Culturais e proteção jurídica**. Porto Alegre: Unidade Editorial da Prefeitura, 1997.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. **O território**: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná, GOMES, Paulo C. e CORRÊA, Roberto (orgs.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

TRECCANI, Girolamo Domenico, Os diferentes caminhos para o resgate dos territórios quilombolas, In **Territórios Quilombolas. Reconhecimento e Titulação das Terras** **Boletim Informativo do NUER**, vol. 2, n 2, 2006.

APÊNDICES

APÊNDICE I: INSTRUMENTO/ROTEIRO DE ENTREVISTAS

Nome: _____

Nome: Fictício: _____

- 01- Qual sua relação (atividades, papel, função) com a comunidade?
- 02- Quais as atividades você percebe que movimentam a economia da comunidade?
- 03- Como você descreve a comunidade quilombola do Itacuruçá?
- 04- Conte-me um pouco de sua história, lembranças e vivências na comunidade:
- 05- Por meio de sua criação, participação na escola, igreja (...) quais ensinamentos mais marcaram você?
- 06- Você acredita que saberes próprios da comunidade são valorizados? De que forma?
- 07- Você percebe a memória (Lembranças) importante para valorizar/proteger os saberes tradicionais da comunidade?
- 08- Você conhece ou consegue identificar alguma atividade na comunidade que ajuda a valorizar e repassar os saberes culturais para as novas gerações?
- 09- Em sua opinião é importante preservar os saberes tradicionais que são repassados de geração em geração na comunidade?
- 10- A comunidade se organiza para cuidar e proteger o território?
- 11- Em sua opinião existem políticas públicas (direitos) são aplicadas de modo a valorizar e proteger a comunidade, o território e seus saberes?
- 12- Como você vê a atuação da escola, igreja e associação comunitária na comunidade? São importantes? Por que?
- 13- Você acredita que os saberes, formas de produzir e reproduzir da comunidade podem estar ameaçados? Por quê?

Específicas para profissionais da Educação:

- 01- Como a escola trabalha as relações étnico raciais em seu cotidiano (o ser negro e quilombola)?
- 02- Em sua opinião as formações inicial e continuada dos professores compreendem a cultura afro-brasileira através das leis (10639/2003 e 11645/2011)?
- 03- Como a escola dialoga os conhecimentos tradicionais (comunidade) com os conhecimentos científicos (livro didático) em suas atividades?
- 04- Em sua opinião como a escola pode trabalhar atividades (tempo escola) que valorizem a cultura da comunidade através dos conhecimentos tradicionais?

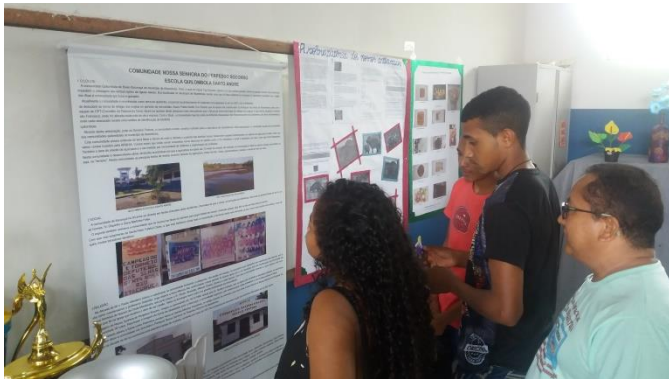
**APÊNDICE II: FEIRA DE TRABALHOS ARTESANAIS E CIENTÍFICOS
ESCOLARES QUILOMBOLA (FEITRACESQ) 2018**



Abertura do evento



Mística (Apresentações de cunho artístico /cultural)



Exposições



Culinária Local



Plantas medicinais



Objetos produzidos no local

**APÊNDICE III: BODAS DE OUTRO DO SR. MESAQUE E SRA. VIRGÍLIA E
ANIVERSÁRIO DO SR. MESAQUE**



Celebração da igreja, família e amigos



Altar para fotos do público



Selfie dos Netos



Maquete da Olaria (ornamentação)



Telhas e tijolos (ornamentação)

APÊNDICE IV: CAMINHOS E TRAVESSIAS



Barco Freteiro a caminho. Trecho: Rio Itacuruçá/ município de Abaetetuba (6h am)



Rio Itacuruçá



Porto da Igreja Assembleia de Deus



Pontes que ligam as casas ao rio



Caminhos do ramal para a Comunidade do Itacuruçá



Rio Itacuruçá (Alto) – dificuldades de acesso

APÊNDICE V: O FESTIVAL DO AÇAÍ



Igreja Assembleia de Deus do Baixo Itacuruçá



Apresentação “Nossa Terra, nosso chão” (Realizada pelos membros da igreja).



Abertura do evento - Igreja Assembleia de Deus do Baixo Itacuruçá.



O evento



A Gincana



Apresentação das crianças (A valorização do fruto)