

Vilso Júnior Chierenti Santi
Renato Dias Baptista
Celenita Gualberto Pereira Bernieri
Valquíria Cristina Martins
(Orgs.)

Povos Originários e Comunidades Tradicionais

VOLUME 6 | Trabalhos de Pesquisa e de Extensão Universitária



A água batia no casco do catamarã, em um movimento que, ao mesmo tempo que levantava a embarcação, vertia em ondas a espuma branca do rio. Impacto e propagação. Horizonte, horizonte, na imensidão desta vida que era minha desconhecida, onde “os rios são ruas”, como muito pertinentemente estampa a frase no terminal hidroviário de Belém, letra de música... A relação tão visceral com a terra, com a água, as riquezas naturais, e o instinto de sobrevivência em torno deste vínculo, mudaram radicalmente minha percepção do que é o Brasil. Essa viagem, que me levou ao Norte, aconteceu em fevereiro deste ano, pouco antes do mundo sucumbir diante da pandemia. “Aqui é inverno”, repetia, para minha incredulidade, a senhora dona da pousada, onde me encontrava sozinha em plena estação das chuvas, e onde vivi um dos momentos mais mágicos da minha vida. A percepção concreta da dimensão profundamente exuberante e desigual deste país. O encontro do rio e do oceano, na Ilha do Marajó, diante de uma faixa continental de areia e solitude: a força insuperável da natureza! Ao compreender, respeito à origem, à ancestralidade, à simplicidade daquilo que pode nos sustentar, sem tanto pedir. Contraditoriamente, a ameaça sobre nossos ativos mais preciosos, plenos em biodiversidade, mostra-se ainda mais grave, diante de um vírus que obriga o mundo a rever hábitos. De consumo, de convivência, de relações. A rever planos, de um futuro que parece distante. No Brasil da fortuna e miséria, esta revisão não foi feita oficialmente, entretanto, comunitariamente sentimos as consequências. Não custa lembrar, por outro lado, que, para as visões revolucionárias, crise pode ser sinônimo da ruína de um modelo para o surgimento do novo.

Carine Felkl Prevedello



RedeCT - Rede Internacional de
Pesquisadores sobre Povos Originários
e Comunidades Tradicionais
redeCT.pesquisa@gmail.com



Povos originários e comunidades tradicionais

Native peoples and traditional communities

Pueblos originarios y comunidades tradicionales



SÉRIE Estudos sobre
**Povos Originários e
Comunidades Tradicionais**

DIRETORES DA SÉRIE:

Prof. Dr. Nelson Russo de Moraes
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Prof. Dr. Renato Dias Baptista
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Profa. Dra. Angélica Góis Moraes
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

COMITÊ EDITORIAL E CIENTÍFICO:

Profa. Dra. Elvira Gomes dos Reis
Universidade de Cabo Verde – Cabo Verde

Profa. Dra. Suzana Gilioli da Costa Nunes
Universidade Federal do Tocantins (UFT)

Prof. Dr. Francisco Gilson Rebouças Porto Júnior
Universidade Federal do Tocantins (UFT)

Profa. Dra. Marta Pagán Martínez
Universidade de Múrcia – Espanha

Prof. Dr. Geraldo da Silva Gomes
Centro de Estudos e Aperfeiçoamento Funcional do Ministério Público do Tocantins, CESA/Ministério Público

Prof. Dr. Lamounier Erthal Villela
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)

Profa. Dra. Leila Adriana Baptaglin
Universidade Federal de Roraima (UFRR)

COMITÊ TÉCNICO

Me. Anderson Rodolfo de Lima
Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Me. Maria Laura Foradori
Universidade Nacional de Córdoba – Argentina

Fernando da Cruz Souza
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Povos originários e comunidades tradicionais

Trabalhos de pesquisa e de extensão universitária

Volume 6

Native peoples and traditional communities:
Research and university extension

Pueblos originarios y comunidades tradicionales:
Trabajos de investigación y extensión universitaria

Organizadores:

Vilso Júnior Chierentin Santi
Renato Dias Baptista
Celenita Gualberto Pereira Bernieri
Valquíria Cristina Martins



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Série Estudos sobre Povos Originários e Comunidades Tradicionais - 6

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

SANTI, Vilso Júnior Chierentin; et al (Orgs.)

Povos originários e comunidades tradicionais, Vol 6: trabalhos de pesquisa e de extensão universitária [recurso eletrônico] / Vilso Júnior Chierentin Santi; et al (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

271 p.

ISBN - 978-65-5917-049-4

DOI - 10.22350/9786559170494

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Povos Originários. 2. Comunidades Tradicionais. 3. Cultura. 4. Políticas Públicas. 5. Desenvolvimento Sustentável. I. Título. II. Série.

CDD: 177

Índices para catálogo sistemático:

1. Comunidade e sociedade

177

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA – UFRR

REITOR

José Geraldo Ticianeli

VICE-REITOR

Silvestre Lopes da Nóbrega

EDITORA DA UFRR

Diretor da EDUFRR

Fábio Almeida de Carvalho

CONSELHO EDITORIAL

Alcir Gursen de Miranda
Anderson dos Santos Paiva
Bianca Jorge Sequeira Costa
Fábio Luiz de Arruda Herrig
Georgia Patrícia Ferko da Silva
Guido Nunes Lopes
José Ivanildo de Lima
José Manuel Flores Lopes
Luiza Câmara Beserra Neta
Núbia Abrantes Gomes
Rafael Assumpção Rocha
Rickson Rios Figueira
Rileuda de Sena Rebouças



Editora da Universidade Federal de Roraima
Câmpus do Paricarana – Av. Cap. Ene Garcez, 2413,
Aeroporto – CEP.: 69.310-000. Boa Vista – RR – Brasil
e-mail: editora@ufrr.br / editoraufrr@gmail.com
Fone: + 55 95 3621 3111

A Editora da UFRR é filiada a:



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

REITOR
Dr. Sandro Roberto Valentini

VICE-REITOR
Dr. Sérgio Roberto Nobre

Faculdade de Ciências e Engenharia – FCE
Diretor

Dr. Pedro Fernando Cataneo

Vice-Diretor

Dr. Mário Mollo Neto

Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social

Dr. Nelson Russo de Moraes – UNESP – Líder

Dra. Ana D’Arc Martins de Azevedo – UEPA e UNAMA – Vice-líder

Dr. Renato Dias Baptista – UNESP

Dra. Angélica Góis Morales – UNESP

Dr. Eduardo Festozo Vicente – UNESP

Dr. Francisco Gilson Reboças Porto Júnior – UFT

Dra. Suzana Gilioli da Costa Nunes – UFT

Dr. Fernando Barnabé Cerqueira – FAG

Dr. Alceu Zoia – UNEMAT

Equipe de Editorial Técnico – GEDGS/RedeCT

Fernando da Cruz Souza – UNESP

Me. Anderson Rodolfo de Lima – UFSCar

Me. Maria Laura Foradori – Universidad Nacional de Córdoba

Natália Lima Gasque – UNESP

Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social – GEDGS

(e-mail: gedgsunesp@gmail.com)

Rede Internacional de Pesquisadores sobre Povos Originários e

Comunidades Tradicionais – RedeCT (e-mail: redect.pesquisa@gmail.com)

Av. Domingos da Costa Lopes, 780 – CEP 17.602-496 – Jardim Itaipú – Tupã – SP

Sumário

Prefacio..... 13

Por novas utopias

Carine Felkl Prevedello

Capítulo 1..... 18

Artesanato indígena Warao: mudanças culturais e transformações no processo de produção

Warao indigenous handicraft: cultural changes and transformations in the production process

Hemanuella Karolyne Moura Viana

Leila Adriana Baptaglin

Capítulo 2 38

Estudo sobre as origens étnicas da Aldeia Índia Vanuíre (Arco-Íris/SP)

Study on the ethnic origins of the Vanuíre India Village (Arco-Íris/SP)

Renata da Silva Matos

Karoline Monteiro da Silva

Maria Eduarda dos Santos Sanches

Natália de Lima Gasque

Nelson Russo de Moraes

Capítulo 359

Educação política em quilombo: memórias escolares de mulheres quilombolas e a modalidade de ensino eja na Vila de Mangueiras em Salvaterra (PA)

Political education in quilombo: school memories of quilombolas women and the teaching mode of eja in Vila de Mangueiras in Salvaterra (PA)

Bruna Caroline Santos Bomfim

Ana D'Arc Martins de Azevedo

Capítulo 479

Comunidade quilombola dona Juscelina na trajetória de luta pelo território vivido

Quilombola community dona Juscelina in the trajectory of fighting for lived territory

Izarete da Silva de Oliveira

Elias da Silva

Kênia Gonçalves Costa

Luiza Helena Oliveira da Silva

Capítulo 5 110

A formação socioterritorial da comunidade remanescente de quilombo grotão

The socio-territorial formation of the remainder of the quilombo do grotão

Mariana Ribeiro de Matos

Plábio Marcos Martins Desidério

Elias da Silva

Capítulo 6 141

Alimentação escolar no quilombo pacoval: uma análise dos desafios e potencialidades do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE)

School feeding in quilombo pacoval: an analysis of the challenges and potential of the National School Feeding Program (PNAE)

Vander Luiz Barbosa de Sousa

Efrain da Silva Ribeiro

Edilene da Silva Souza

Vanessa Pinto Barrozo

Raoni Fernandes Azerêdo

Capítulo 7 163

Os efeitos externos das atividades econômicas nas territorialidades das diásporas negras rurais na América Latina (Brasil e Colômbia)

The external effects of economic activities on the territorialities of rural black diasporas in Latin America (Brazil and Colombia)

Lucas Bento da Silva

Capítulo 8	187
As quebradeiras de coco babaçu e as suas estratégias de luta e mobilização	
<i>The coco babaçu breakers and their strategies for fighting and mobilizing</i>	
Milena Botelho Azevedo Lena	
Francisco Gilson Rebouças Pôrto Júnior	
Capítulo 9	207
Pobreza em comunidades tradicionais: quebradeiras de coco babaçu	
<i>Poverty in traditional communities: quebradeiras de coco babaçu</i>	
Fernando da Cruz Souza	
Milian Nascimento Cordeiro Martins	
Guilherme Laluze Ribeiro	
Ronaldo Cesar Góes de Lima	
Nelson Russo de Moraes	
Capítulo 10.....	248
Etnomídia indígenas e novas territorialidades: a comunicação alternativa na construção dos territórios midiáticos	
<i>Indigenous ethnomedia and new territorialities: alternative communication in the construction of media territories</i>	
Vilso Junior Santi	
Bryan Chrystian da Costa Araújo	
Índice remissivo de assuntos e temas	271

Prefacio

Por novas utopias

*Carine Felkl Prevedello*¹

A água batia no casco do catamarã, em um movimento que, ao mesmo tempo que levantava a embarcação, vertia em ondas a espuma branca do rio. Impacto e propagação. Horizonte, horizonte, na imensidão desta vida que era minha desconhecida, onde “os rios são ruas”, como muito pertinentemente estampa a frase no terminal hidroviário de Belém, letra de música... A relação tão visceral com a terra, com a água, as riquezas naturais, e o instinto de sobrevivência em torno deste vínculo, mudaram radicalmente minha percepção do que é o Brasil. Essa viagem, que me levou ao Norte, aconteceu em fevereiro deste ano, pouco antes do mundo sucumbir diante da pandemia.

“Aqui é inverno”, repetia, para minha incredulidade, a senhora dona da pousada, onde me encontrava sozinha em plena estação das chuvas, e onde vivi um dos momentos mais mágicos da minha vida. A percepção concreta da dimensão profundamente exuberante e desigual deste país. O encontro do rio e do oceano, na Ilha do Marajó, diante de uma faixa continental de areia e solitude: a força insuperável da natureza! Ao compreender, respeito à origem, à ancestralidade, à simplicidade daquilo que pode nos sustentar, sem tanto pedir. Contraditoriamente, a ameaça sobre nossos ativos mais preciosos, plenos em biodiversidade, mostra-se ainda mais grave, diante de um vírus que obriga o mundo a rever hábitos.

¹ Doutora em Comunicação. Professora adjunta da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ECO/UFRJ), com trajetória dedicada à atuação acadêmica e profissional na defesa da democratização da Comunicação. Coordenadora de pesquisa iniciada recentemente sobre midiativismo na Amazônia

De consumo, de convivência, de relações. A rever planos, de um futuro que parece distante. No Brasil da fortuna e miséria, esta revisão não foi feita oficialmente, entretanto, comunitariamente sentimos as consequências. Não custa lembrar, por outro lado, que, para as visões revolucionárias, crise pode ser sinônimo da ruína de um modelo para o surgimento do novo.

Ao receber o convite para o prefácio deste novo volume da Rede CT - Rede Internacional de Pesquisadores sobre Povos Originários e Comunidades Tradicionais, não pude deixar de relacionar esta janela pessoal com as perspectivas visionárias com que este grupo, artesanalmente, como o trabalho dos índios Warao – tema do primeiro artigo deste livro –, constrói novas utopias. Quando aborda, recentemente, o conceito de direitos da natureza, na publicação de “O Bem Viver – uma oportunidade para imaginar outros mundos”, Alberto Acosta relata, a partir dos princípios assegurados na nova Constituição do Equador, uma possibilidade de convergência para as direções que apontam os movimentos de defesa ambiental e da recuperação de uma relação responsável da humanidade com os recursos naturais. E que estão contempladas na leitura que propõe este conjunto de artigos.

Os trabalhos de extensão e de pesquisa da Rede CT, aqui direcionados à cultura, políticas públicas e desenvolvimento sustentável, indicam a atenção do saber científico para as alternativas consolidadas pelo repertório do saber popular. A complementaridade essencial, de que tanto nos falou Paulo Freire, mas que permanece tão difícil na prática. O resgate da arte indígena, da cultura quilombola, dos modos de viver dos povos originários, e a luta em torno do reconhecimento da ancestralidade e da territorialidade indicam perspectivas relacionadas às saídas que este recuo pandêmico sugere, ainda que tanto poder – simbólico, econômico, político –, desequilibre o jogo.

Com um olhar que assegura a autonomia cultural dos povos indígenas, sem secundarizar o compromisso de análise crítica, dois artigos dedicam atenção às comunidades originárias: a reflexão que descreve as

transformações pelas quais passa o artesanato Warao na mediação da travessia ente Venezuela e Brasil, enquanto o texto seguinte trabalha as origens da aldeia indígena Valnuíre, localizada em São Paulo. Na sequência, uma série de quatro relatos de pesquisa sobre as comunidades quilombolas, em diferentes abordagens: as memórias das mulheres quilombolas em uma comunidade da Ilha do Marajó, Salvaterra, no Pará, as lutas e origens dos territórios Dona Juscelina, e uma comunidade remanescente do quilombo de Grotão, ambos no Tocantins. Por fim, um artigo sobre segurança alimentar no quilombo Pacoval, no Pará, enfatiza a relação do desenvolvimento sustentável com o fortalecimento da agricultura familiar.

O drama social das quebradeiras de coco babaçu, comunidade característica da cultura extrativista, e que reúne em torno de si peculiaridades nas formas de sobrevivência e relação com o território, são objeto da reflexão de dois grupos de pesquisa. Os textos que completam a publicação nos trazem uma contextualização de discussões de fundo sobre povos originários e comunidades tradicionais. Os efeitos externos das atividades econômicas na reorganização da negritude rural e o desenvolvimento da comunicação alternativa relacionada às novas territorialidades indígenas, ressignificam e reposicionam o próprio espaço da produção midiática e a atuação dos agentes conjunturais.

Todos os trabalhos reunidos aqui são resultado de grupos que organizaram sua ação em torno da investigação científica que afirma o compromisso com a transformação social, com a visão da diversidade cultural do Brasil, e especialmente com a valorização das vivências e discursos dos povos do Norte, gente marcada por uma trajetória histórica de privações de direitos de toda a ordem. A relação de complementaridade entre o saber acadêmico e o saber popular é estratégica nesta luta, que a institucionalidade acadêmica precisa travar, e que os pesquisadores reunidos na Rede CT, tem articulado de forma inovadora. Nesta publicação, estão reunidos autores vinculados à produção acadêmica e de extensão da UFRR, UNESP, UEPA, UFT, UFOPA, UFT e UFG. A consciência

da necessidade de reorientar o foco das ciências sociais e humanas, excessivamente concentrado nas regiões Sudeste e Sul, está intimamente associada à empreitada iniciada pelo trabalho desta rede de ativistas.

Ao escrever o que podemos chamar de um tratado para o surgimento da cultura digital, hoje emaranhada à vida humana, Pierre Lévy defendia o direito a uma nova utopia: a crença na democratização do acesso aos meios de produção de informação, e na convivência da multiculturalidade como possibilidade de construção de uma nova sociedade. Passados 20 anos da publicação de “Cibercultura”, o que vemos, diante de um momento de absoluto domínio do interesse econômico e geopolítico sobre os sistemas digitais, é talvez uma direção mais contrária do que de acordo com essa projeção. E um ambiente assustadoramente propício para que as relações da humanidade com a tecnologia dêem lugar a um entendimento da necessidade de resgate dos laços de dependência e convivência com a natureza. Embora em continentes separados não apenas geograficamente, mas culturalmente, de um lado, Manuel Castells, Pierre Lévy, com a idealização de uma aldeia global, Stuart Hall, com as contradições do multiculturalismo, e Nestor Garcia Canclíni, apontando as limitações do consumo para o exercício da cidadania, ambos estiveram unidos em torno da projeção de uma utopia para o século XXI, que passa pela conexão mundial em rede.

Não por acaso, finalizo este texto no dia em que a Universidade Federal do Pará (UFPA), como instituição, a professora Maria Ataíde Melcher, também da UFPA, e o professor Vilso Junior Chierentin Santi (UFRR), integrante da Rede CT, ambos como lideranças, são reconhecidos como figuras proeminentes pela Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação (Intercom). Demonstração mais do que evidente de que as preocupações e objetivos da Rede CT alcançam compreensão, adesão e repercussão. E ressaltando que, a partir da interdisciplinaridade da Comunicação como força estratégica para a transformação, novos discursos podem construir pontes privilegiadas neste dilúvio das novas ordens da Informação, Comunicação e Cultura.

Também neste ano, o Relatório MacBride, elaborado pela Unesco para a NOMIC (Nova Ordem Mundial da Informação e Comunicação), completa 40 anos de uma defesa ainda atual das garantias à circulação da multiplicidade de vozes e saberes como um pilar da sociedade global. Como referia a metáfora do movimento das águas do rio no embate com o casco do catamarã, impacto e propagação.

Toda utopia, já disse Muniz Sodré, é a suposição da sociedade sem amarras. É um sonho da razão. Temos aqui um conjunto de novas utopias. Mais do que nunca, a exemplo do que sempre nos lembra Eduardo Galeano, precisamos delas pra continuar caminhando!

Rio de Janeiro, 09 de dezembro de 2020

Capítulo 1

Artesanato indígena Warao: mudanças culturais e transformações no processo de produção ¹

Warao indigenous handicraft: cultural changes and transformations in the
production process

Hemanuella Karolyne Moura Viana ²

Leila Adriana Baptaglin ³

1 Introdução

A investigação aqui proposta parte de um contato com as artesãs Warao do Abrigo Pintolândia em Boa Vista/RR⁴. Ao participar de um ambiente onde se convive com pessoas de distintas culturas nos deparamos com um cenário fértil de transformações culturais. Desta forma, objetivamos investigar o processo de mudanças culturais e as transformações na produção do artesanato das artesãs Warao residentes temporariamente no referido abrigo em Roraima.

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa e de propriedade intelectual, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu texto e figuras, inclusive fotos.

² Graduada em Artes Visuais (UFRR). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4765763100106857>

³ Professora Doutora e Pesquisadora na UFRR. Docente do Curso de Artes Visuais/Licenciatura da UFRR. Coordenadora do Grupo de estudos e pesquisas em Patrimônio, Arte e Cultura na Amazônia (GPAC). Professora permanente dos programas de Mestrado PPGCOM/UFRR e do PPGE/UFRR. Professora permanente do doutorado em Educação EDUCANORTE. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5801207902204116> E-mail: leila.baptaglin@ufr.br

⁴ O abrigo Pintolândia é um dos abrigos construídos em Boa Vista/RR pela Operação Acolhida que recebe migrantes venezuelanos. Este abrigo, em específico, é destinado para indígenas.

Para a compreensão teórica buscamos acionar teóricos como Bhabha (1998) e Hall (2006, 2009), os quais nos auxiliam a compreender as transformações culturais; os fatores que levam os grupos a se locomover; as transformações da identidade de cada sujeito, adentrando no conceito de “entre-lugar” como lugar de transformações.

Neste sentido, entendemos que a arte e, nesta investigação, de forma mais específica, o artesanato, apresenta-se como um lugar de visualização desses processos de transformação. As experiências de distintos lugares ou mesmo de pessoas diferentes, que se encontram, nos possibilitam pensar nas construções identitárias e nas construções imagéticas do artesanato. O abrigo Pintolândia, onde as artesãs Warao vindas da Venezuela desenvolvem seu trabalho de artesanato na cidade de Boa Vista/RR, certamente é um lugar onde é possível evidenciar alguns elementos dessas mudanças culturais e seus reflexos nas transformações da produção artesanal indígena.

A pesquisa de campo ocorreu com as artesãs Warao abrigadas na cidade de Boa Vista/RR, nos meses de agosto e setembro de 2018. O grupo de artesãs do abrigo Pintolândia é uma iniciativa conduzida pela ONG Fraternidade - Federação Humanitária Internacional, com o objetivo de amparar os indígenas e artesãs Warao que chegam à Boa Vista/RR e que encontram dificuldades para subsistir no meio urbano. Esse projeto envolve moradia, realização de atividades, distribuição de materiais de higiene e alimentação, oficinas preparatórias para o mercado e vida fora do abrigo etc. Muitas das atividades estimulam o artesanato como meio de sustentação e autonomia familiar e incentivam o direcionamento e inserção no mercado de trabalho de um povo que se encontra em vulnerabilidade social.

No processo de pesquisa realizamos observações no local de trabalho das artesãs Warao e nele, passamos a realizar o registro fotográfico das trocas de experiências das artesãs. A fotografia como registro de imagem e documentação foi fundamental neste processo. Na investigação tomamos a linguagem fotográfica voltada para registro e processo de

documentação das transformações culturais com especial atenção aos seus reflexos nas formas de produção do artesanato Warao.

De acordo com Martins (2004) o processo sociológico na qual a linguagem da fotografia registra acontecimentos demonstra um parâmetro no qual o observador tem uma visão mais amplas do ocorrido. Nestes termos, a fotográfica documental é acionada como processo de investigação, documentação e registro, que nos ajudou a entender e aproximar dos vários fatores históricos e culturais envolvidos nestas transformações. Neste processo fotográfico realizamos registros sucintos de estratos da cultura e da produção artesanal das indígenas Warao abrigados em Roraima.

Com o diário de campo registramos as observações e as conversas informais (TRIVIÑOS, 1987) que vivenciamos. Neste processo de registro no diário de campo, enquanto pesquisadoras do campo das artes, buscamos apresentar elementos imagéticos que nos auxiliassem a identificar traços das transformações vivenciadas pelos indígenas Warao no abrigo Pintolândia, refletidas em sua produção artesanal. Com os dados em mãos organizamos categorias que nos auxiliaram a desenvolver a compreensão das mudanças culturais e as transformações na produção do artesanato das artesãs Warao neste contexto.

2 Os indígenas Warao

Os Warao, são o segundo maior grupo indígena da Venezuela depois dos Wayuu/Guajiro (noroeste da Venezuela). Originários do Delta Orinoco os Warao são conhecidos como “Povos das canoas” ou “Povos das águas”, por suas habitações em cabanas sobre palafitas e por seu histórico de domínio do deslocamento em canoas. Na Venezuela os Warao são caracterizados como sendo um povo pacífico e rural que vive da pesca e do artesanato feito de folha de buriti, sendo este último sua principal fonte de renda. É da fibra que fazem um trabalho de tecelagem de redes, colares, vasos, bolsas entre outros (COSTA, 2018).

Os Warao em seu território de origem, tem a canoa como único modo de transporte. Nas margens dos rios, em especial do Orinoco, os Warao viviam em grande parte em cabanas sobre palafitas com teto de palha e sem paredes. As cabanas possuem estas características devido às inundações frequentes no Delta do Orinoco. Nas figuras 01 e 02 vemos a localização do rio Orinoco e a referência as cabanas.

Figura 01 e 02: Delta do Orinoco; transporte e cabanas sobre palafitas.



Fonte: <http://www.hike-venezuela.com/media/orinoco-delta-warao>.

Originalmente os Warao eram um povo nômade, ribeirinho e que vivia da produção do artesanato utilizando materiais locais como a palha do buriti; alimentam-se do peixe e das plantações de bananas e cará (um tipo de batata doce). À mulher Warao cabe o trabalho da criação artística e divisão dos alimentos, já ao homem cabe o trabalho externo, o trabalho físico e a busca das vendas das peças produzidas nas cidades. Essas dinâmicas perfazem as comunidades originárias dos Warao na Venezuela, mas que com o processo de migração vem passando por modificações drásticas.

Referente aos costumes sociais assim como sua importância enquanto povos, os Warao mostram uma rica cultura, linguagem e costumes dentre eles: as crenças, danças típicas, músicas, trabalho manual com o buriti, conhecido entre eles como “árbol de la vida” (MUÑOZ, 2017), pois para eles o buriti era/é sua principal riqueza, fonte de alimentação e matéria prima.

Nos rituais Warao se percebe uma forte ligação do reino espiritual com a natureza e os animais. Esta ligação ficou evidente também em

conversas informais registradas em diário de campo com as artesãs Warao. Obtivemos relatos referentes à questão da espiritualidade, da natureza, do respeito e agradecimento por tudo que é dado pela natureza, assim como a relação desse universo com as cores vibrantes em suas roupas e os materiais que proporcionam seu bem-estar. Em alguns casos percebemos isso materializado na produção do artesanato, sobretudo nas peças de fibra de buriti onde era perceptível no tecer de uma história, um símbolo e seu significado espiritual, como nas Figuras 03 e 04.

Figura 03 e 04: Detalhes e representação animal com a fibra de buriti.



Fonte: acervo Hemanuella Karolyne Moura vieira.

Nuñoz (2017, p. 04) nos coloca que:

La fuerza espiritual manifiesta en los pueblos indígenas es característica inherente a todo colectivo humano, desde su afanada búsqueda por encontrar respuestas sobre su pasado en cuanto proceso de consecutivas acciones, su futuro en cuanto enigma, y su presente encuancto desconocimiento de la causa de sus acciones positivas o negativas.[...], de allí que el humano, en su empeño por perpetuarse, interpretarse y conocerse, cree manifestaciones propias del reflejo de su cultura, donde factores como lo trascendental, lo sobrenatural y lo cósmico juegan un rol fundamental para el establecimiento de nuevas concepciones sobre la existencia.

Não só nestes fatos, mas sim no cotidiano há uma busca constante pela espiritualidade individual e coletiva. Mas isso vem se transformando em algum lugar entre o passado e o presente dos Warao. Essa cosmovisão

fica evidente também nas cores e na quantidade e a riqueza dos detalhes manifestos nos trabalhos artesanais, fatores esses decorrentes das práticas passadas de geração para geração. Relatos atestam que as cores, inclusive das roupas, estão relacionadas a energia espiritual boa.

No campo das artes visuais precisamos deste olhar teórico/prático para entender que um processo de mudanças culturais acaba sendo essencial para o entendimento da cultura e das reapropriações das memórias e histórias, recriando assim um novo ciclo. A produção artesanal Warao inicia com as marcas históricas construídas a partir das vivências da artesã, essas vivências repercutem na temática de seus trabalhos, nas técnicas e na sua poética, sendo esses hibridismos característicos de sua marca final. Detalhes que só o artista/ artesão poderá descrever.

Desta forma, o processo de migração, de transposição de fronteiras, realizado pelos Warao que sucedeu por necessidades econômica certamente fica registrado no trabalho das artesãs Warao. Com rendimento baixo para o sustento, com a crise econômica, política e social na Venezuela a partir de 2014, temos, segundo o Ministério Público Federal (MPF, 2017) a intensificação do processo migratório venezuelano e dos povos indígenas. E Roraima, por ser o Estado fronteiriço, torna-se um dos locais de destino dos indígenas Warao.

Nesse processo de saída do rural-ribeirinho para o meio urbano podemos destacar que, a partir dos anos de 1990, muitos dos indígenas Warao passaram a se alojar nas cidades venezuelanas vivendo nas ruas e comercializando seu artesanato nos semáforos. Com a crise econômica na Venezuela, iniciou-se um processo de migração onde pessoas passaram a atravessar a fronteira em busca de estabilidade no Brasil. Dentre os sujeitos que fizeram essa travessia encontram-se diferentes camadas de população venezuelana indígena. De acordo com o Jornal de Roraima (CESÁRIO, 2018) cerca de 1.300 migrantes indígenas se encontram nos abrigos de Roraima sendo aproximadamente 450 atendidos no Abrigo Pintolândia.

Neste contexto de trânsitos forçado e de violências múltiplas (físicas e simbólicas) temos um indivíduo de identidade, cheio de conhecimento e gostos múltiplos, diferente de outros que se constroem em seu local de origem. Com o passar do tempo esse sujeito que se movimentou e se alojou neste novo local, passa a compartilhar suas experiências, gerando assim uma multiculturalidade aceita pelos sujeitos locais.

Neste processo, o artesanato apresenta-se como um objeto palpável de visualização das mudanças culturais, que materializa tais transformações. Para os Warao o artesanato, com produtos e peças criadas a partir de matérias naturais, de baixo custo, mesmo produzidos em contextos de trânsito, continuam a ser expressão e a expressar uma cultura, uma comunidade, um povo. Nesse caminho contam suas técnicas coletivas, suas histórias e os porquês imbricados na produção dos produtos artesanais.

3 As transformações culturais

As discussões teóricas propostas para o desenvolvimento desta investigação pautam-se nos Estudos Culturais, abordando as questões de transformação/transição cultural das artesãs Warao em seus processos de inserção em distintos locais por conta da migração. Destacamos os conceitos de “entre-lugar” (BHABHA, 1998) o qual nos apresenta ação de troca de saberes e acordos e, os conceitos de multiculturalismo, culturas nacionais e diáspora proposto por Hall (2009) onde discutimos os processos de migração dos indígenas Warao e suas consequências.

Relativo às “culturas nacionais”, Hall (2009) especifica que ela está relacionada a processos de lealdade e a identificação pelos quais uma comunidade tradicional elege diretrizes e regras, que se mantêm nas gerações seguintes. É a partir desses processos que se criam tradições referentes à linguagem, às escritas simbólicas, às histórias e costumes que se mantêm e são repassados para as gerações futuras.

Os povos Warao, durante séculos procuraram manter suas características de nômades que viviam na beira do rio em cabanas sobre palafitas, mas há muitos anos isso já não se destaca como uma realidade precisa e presente nesta comunidade. No século XX e XXI presenciamos, nas cidades venezuelanas, boa parte dos indígenas Warao vivendo em casas populares (MPF, 2017), muito embora ainda busquem sua subsistência no artesanato, um dos seus bens patrimoniais e culturais.

O conceito de “multiculturalismo” apresentado por Hall (2009) e “entre-lugar” apresentado por Bhabha (1998) nos aproximam do processo de migração experimentado por estas populações. Para o artista a aproximação com outras culturas amplia a possibilidade de produção artística gerando novas poéticas. No caso das artesãs Warao, esta troca ocasionada pela migração apresenta elementos que evidenciam essa imbricação multicultural.

Multiculturalismo aqui é entendido como um movimento em que “[...] diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum” (HALL, 2009, p. 50). Contudo, o que percebemos em Roraima ainda é um processo de inserção bastante tímido impulsionado pelas ONGs com ajudas do tipo humanitária, que fornecem auxílios e moradia às artesãs Warao, criando espaços que Bhabha (1998) chama de “entre-lugares”.

Neste processo entendemos que, até determinado momento existe limitações de deslocamento da cultura tradicional e dos costumes. Porém com a transposição dos limites fronteiriços, forçada pelo processo migratório, percebemos a deflagração de um processo de hibridismo cultural intenso onde o sujeito que transita, transita entre lugares e reconstrói suas identidades e suas culturas, criando “entre-lugares” inclusive para sua transformada produção artesanal.

Neste caso em específico percebemos que, para as artesãs Warao, a experiência do artesanato em distintas ambiências ajuda a construir conteúdos para que se desenvolva sua poética artística outra, com base no que se viveu e onde se viveu.

3.1 Mudanças culturais e transformações na produção do artesanato Warao

No processo de análise buscamos, a partir das observações, dos registros fotográficos e das anotações no diário de campo, organizar categorias que nos auxiliaram a discutir o processo de mudanças culturais e as transformações na produção artesanal do Povo Warao em Roraima. Desta forma, trabalhamos com as categorias: 1- Artesanato como meio de vida, onde apresentamos o artesanato como fonte de sobrevivência dos Warao no meio urbano roraimense; 2- Formas de produção artesanal, onde evidenciamos algumas das transformações na produção do artesanato Warao.

Ao tratarmos o **Artesanato como meio de vida** resgatamos a definição do Programa de Artesanato Brasileiro – PAB (2012) que nos coloca que o artesanato é uma arte manual que faz parte das expressões culturais de um povo ou nação. Nos distintos territórios temos artefatos que simbolizam as crenças e costumes de uma determinada cultura. É assim que a identidade cultural de um povo ou nação pode ser identificada em um artefato manual – geralmente criado por sujeitos que tem uma relação forte com a história, a memória e as técnicas que fortalecem esses laços.

O artesanato apresenta-se aí como artefato que, em sua origem histórica era visto como objeto de troca, de uso pessoal, utensílios de casa ou estética. Assim, o artesão pode ser caracterizado como:

O trabalhador que de forma individual exerce um ofício manual, transformando a matéria-prima bruta ou manufaturada em produto acabado. Tem o domínio técnico sobre materiais, ferramentas e processos de produção artesanal na sua especialidade, criando ou produzindo trabalhos que tenham dimensão cultural, utilizando técnica predominantemente manual, podendo contar com o auxílio de equipamentos, desde que não sejam automáticos ou duplicadores de peças (PAB, 2012. p.11).

O documento do PAB (2012) nos coloca ainda, que o processo de criação no artesanato interliga três elementos: a sensibilidade, cultura e consciência; elementos essenciais para o entendimento do processo criativo do artesão. Na criação, a sensibilidade materializa a capacidade do ser humano enquanto ser biológico e desenvolvedor de percepções auditivas, visíveis, olfativas e táteis. O criar é uma característica do ser humano dotado biologicamente pela sensibilidade, socialmente pela cultura e psicologicamente pelo consciente. Para os Warao a criatividade, assim como a memória e a história, perpassa a relação com a natureza, com sua cultura e com o espiritual.

Conforme Ostrower (2009, p. 43),

Toda atividade humana está inserida em uma realidade social, cujas carências e cujos recursos materiais e espirituais constituem o contexto de vida para o indivíduo. São esses aspectos, transformados em valores culturais, que solicitam o indivíduo e o motivam para agir. Sua ação se circunscreve dentro dos possíveis objetivos de sua época. Assim, o conceito de materialidade não indica apenas um determinado campo de ação humana. Indica também certas possibilidades do contexto cultural, a partir de normas e meios disponíveis.

De acordo com Ostrower (2009), a cultura perpassa gerações sendo transformada e reconstruída pela história, pela memória e pelas interações entre os povos. Na atualidade não é diferente. O processo de transformação na produção do artesanato Warao se assemelha, assim como outros processos, com as práticas exercidas e ensinamentos passados, sejam eles relativos à técnica da tecelagem ou a extração do buriti, que vão desde a retirada das folhas do buritizal até a secagem das palhas e o tratamento das folhas para tornarem-se fibras manejáveis. Neste momento começa o processo de tecelagem e (re)criação dos traços e simbolismos específicos da cultura e da história dos Warao. Nas Figuras 05 e 06 temos o trabalho realizado pelas artesãs.

Figura 05 e 06: Produção do artesanato Warao (Ensino da técnica e confecção de bolsa com a palha de buriti).



Fonte: acervo Hemanuella Karolyne Moura Vieira.

As transformações no fazer também se apresentam como um processo de (re)conhecimento. A tomada de consciência da necessidade de mudança e adaptação é inerente ao ser humano. Portanto, para os Warao, a consciência desse processo faz com que estabeleçam outras relações para o convívio social e outra relação cultural em outro território, estabelecendo assim relações de “entre-lugares”.

Neste processo podemos destacar os Warao como povos de cultura forte, mas com a consciência das necessidades de transformação de seu fazer. Ao focarmos no artesanato, fica perceptível essa transformação no modo de fazer, no que fazer e, inclusive na matéria prima utilizada. Ao adentrarem em um outro território, um outro contexto cultural é apresentado aos indígenas a necessidade de troca de conhecimento e o estabelecimento de parcerias.

Para compreensão de tais transformações, conforme Hall (2006) precisamos observar o trânsito de alguns elementos da identidade cultural Warao, pois:

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no fim do século XX. Isso está fragmentado as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Essas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeito integrados. (HALL, 2006, p. 09).

Diante das considerações postas por Hall (2006) percebemos que os indígenas Warao, em seu deslocamento do campo para as cidades na Venezuela já vinham experimentando algumas mudanças em seus costumes diários e, na produção de seus artesanatos. Essas mudanças incluem desde as formas de produção e criação do artesanato onde, antes a matéria prima era extraída direto do pé de buriti e, agora, o material passa a ser comprado pronto em comércios das cidades venezuelanas.

Destacamos ainda que outra mudança importante se encontra em uma forma de expressão, muito específica dos Warao, que são suas roupas de cores vibrantes e costuras únicas feitas à mão que passam de vestimentas cotidianas à artesanato. Com o processo migratório e a inserção no ambiente urbano, se torna cada vez mais difícil ver as artesãs usando seus vestidos com elementos característicos da cultura Warao. Esses vestidos passam a ser confeccionados mais como produção artesanal para venda do que como uso pessoal do dia a dia das artesãs. Nas Figuras 07 e 08 temos o detalhamento da produção e vestimenta dos vestidos Warao.

Figura 07 e 08: Vestimenta e produção de roupa tradicional Warao.



Fonte da Fotografia 07: Marcelo Mora/Amazônia Real

Fonte da Fotografia 08: Acervo de Hemanuella Karolyne Moura Vieira.

O Duanaká também é um artesanato de uso próprio das indígenas Warao. Feito com tecido é uma espécie de rede utilizada para se locomover e carregar os bebês em seus colos. Os materiais utilizados são tecidos firmes com detalhes coloridos, ou de algodão e fibra de buriti. Ainda utilizado por algumas indígenas Warao, o Duanaká também passa a ser

um confeccionado muito mais como artesanato a ser comercializado e que representa a cultura indígena Warao do que como elemento utilitário para as mães com bebê de colo.

Figura 09: Indígena usando o Duanaká.



Fonte: Foto Yolanda Mêne/Amazônia Real

Os distintos elementos artesanais confeccionados pelas artesãs Warao passam a fazer parte do comércio nos espaços urbanos onde se inserem. Com suas devidas mudanças e adaptações, as artesãs Warao continuam produzindo e reinventando os elementos de sua cultura. Destacamos, contudo, que ao tratarmos de Boa Vista/RR esse processo de inserção dos indígenas Warao no espaço urbano vem recebendo apoio de ONGs no sentido de conseguir o material, a divulgação e o preparo para o comércio do artesanato.

Essas atividades das ONGs e, em especial o trabalho que vem sendo realizado no Abrigo Pintolândia, pela Fraternidade – Federação Humanitária Internacional, auxiliam no desenvolvimento de um grupo de trabalho e estimulam o artesanato como meio de sustento das famílias das artesãs Warao, com base na comercialização e (re)valorização da cultura indígena deste povo.

Durante a investigação, no contato com as artesãs Warao, pudemos observar que o trabalho que vem sendo desenvolvido pelos projetos organizados pelas ONGs vem proporcionando, em certa medida, o entendimento da economia brasileira e a busca por contratos com

empresas de moda e artesanato nacionais e internacionais, potencializando assim a economia financeira das artesãs Warao em Roraima, assim como seu processo de aceitação e inserção neste contexto.

Na categoria **Formas de produção artesanal** buscamos evidenciar algumas das transformações na produção do artesanato Warao, isso porque entendemos que esse processo é um movimento necessário para a inserção e adaptação do indígena Warao em um contexto cultural distinto de suas origens.

No caso das populações indígenas é notória, historicamente, suas violentas transformações culturais, as quais são perpassadas por conflitos de posse de terras, explorações e genocídio. Com o processo de colonização da América esse cenário se intensifica e, com a presença dos negros, nativos e europeus a miscigenação e o hibridismo cultural tornaram-se mais intensos. Ao sair de seu território, onde se estabeleceu, cresceu e desenvolveu sua memória, história e identidade, o sujeito Warao passa a dar passos para escolha, aceitações e transições de sua cultura.

Nesse processo Bhabha (1998) destaca o que chamamos de traduções. A tradução ocorre quando há uma aproximação de culturas distintas passando ao processo de conhecimento e estranhamento cultural, com isso gera-se uma tradução. Tradução está relacionada, portanto, a uma forma de conhecer e representar a outra cultura a partir das nossas percepções.

Para Bhabha (1998) a cultura aí serve como estratégia de sobrevivência. Para o autor:

A cultura como estratégia de sobrevivência é tanto transnacional como tradutória [...]. A cultura é tradutória porque essas histórias espaciais de deslocamento - agora acompanhadas pelas ambições territoriais das tecnologias 'globais' da mídia - tornam a questão de como a cultura significa, ou o que é significado por cultura, um assunto bastante complexo. [...] A dimensão transnacional da transformação cultural - migração, diáspora, deslocamento, relocação - torna o processo de tradução cultural uma forma complexa de significação. O discurso natural (izado), unificador, da "nação", dos "povos" ou da tradição "popular" autêntica, não pode ter referências

imediatas. A grande, embora desestabilizadora, vantagem dessa posição é que ela torna progressivamente conscientes da construção da cultura e da invenção da tradição. (BHABHA, 1998, p.241)

A tradução é, portanto, um processo de construção de conhecimentos que perpassa certamente, por estranhamento. Quando saímos do nosso contexto ficamos imersos no desconhecido e, para criarmos essa transição, precisamos trabalhar e distintos níveis, pois em cada local as necessidades e as soluções são distintas. É nessa dinâmica que está inserido todo processo de transformações vivenciadas pelos indígenas Warao, em especial aquelas relacionadas ao processo migratório da Venezuela para o Brasil e, neste fluxo, o processo de inserção e adaptação a um novo contexto cultural.

Com base nas observações e registros realizados com o grupo de artesãs Warao que vivem no Abrigo Pintolândia, buscamos adentrar nas transformações na produção do artesanato (das cores, dos objetos etc.). Fica evidente neste processo, que, apesar de não mais viverem no espaço rural e de não mais dependerem da agricultura e da pesca, o artesanato é um elemento que persiste.

Apesar da dificuldade de acesso a matéria prima (a palha de buriti), as artesãs Warao, com a parceria estabelecida com a ONG Fraternidade, vem buscando a autorização do Ibama para que possam realizar a colheita da palha de buriti na sede da Embrapa em Roraima. A colheita e seleção da matéria prima é um dos pontos importantes para a qualidade e acabamento do trabalho artesanal Warao.

O que se percebe em muitos momentos é que, com a impossibilidade da extração da matéria prima, pois o buriti é considerado patrimônio natural no lavrado de Roraima; essa é conseguida com doações e compra da fibra fora do estado de Roraima feita pela ONG. Contudo, esses materiais são de pouca qualidade e em pouca quantidade o que inviabiliza o trabalho das artesãs.

As imagens que seguem possibilitam compreender a diferença do produto preparado com material de qualidade, coletado e selecionado

pelas artesãs, e um trabalho realizado com material de baixa qualidade. O acabamento do trabalho artesanal depende da qualidade da fibra (se está muito verde ou muito seca) e da forma da extração da palha, o que influencia na cor e nos detalhes finais do produto. Detalhes esses simples e minuciosos, mas que na elaboração da peça final apresenta toda diferença. Quando a fibra é de boa qualidade, como na Figura 10 e 11, temos melhor acabamento, fato que não se evidencia quando a fibra está verde, muito seca ou não for retirada da forma adequada, como nas Figuras 12 e 13.

Figura 10 e 11: Artesanato feito com fibra de boa qualidade



Fonte: acervo de Hemauella Karolyne Moura Viera

Figura 12 e 13: Artesanato com fibra de doação e de compra em outros estados brasileiros.



Fonte: acervo de Hemauella Karolyne Moura Viera.

Nesse comparativo podemos perceber um processo de adaptação ao material e a necessidade de reorganização do trançado e da inserção de cores nas peças a qual passa a ser realizada com a compra de fitas artificiais e não com o tingimento da fibra de buriti. Percebemos também a inserção de alguns artesãos no processo de comercialização (compra de matéria prima e venda do artesanato). Há ainda o surgimento do indígena Warao que se apresenta como atravessador, o que compra pronto e revende sendo este um processo corriqueiro verificado nas cidades, principalmente, em Boa Vista/RR.

No artesanato que é vendido nesses locais, percebemos que há mudanças em alguns elementos e, principalmente no que se produz, no tipo de objeto. Contudo a técnicas, os símbolos espirituais e as cores ainda destacam sua potencialidade visual e cultural. Na Figura 14 temos um cenário dos indígenas Warao vendendo seu artesanato.

Figura 14: Indígenas Warao vendendo artesanatos nas ruas de Boa Vista/RR



Fonte: Fotografia de Yolanda Mêne/Amazônia Real

Estas evidências nos mostram a reorganização do sistema cultural, que estão reflexadas no trabalho da produção artesanal dos indígenas Warao. Contudo, apesar das dificuldades as artesãs continuam desenvolvendo suas técnicas artesanais e buscando, junto as ONGs, alternativas para a inserção de seus produtos no mercado de Roraima e do Brasil.

Assim, a partir da transposição das fronteiras físicas entre culturas distintas, percebemos o estabelecimento de parcerias e busca de alternativas para a produção artesanal. Desses detalhes que foram apresentados sobre as artesãs Warao, presenciamos as múltiplas trocas e um processo de adaptação que além de territorial e cultural, por vezes forçado e com marcas de violência, mas extremamente necessário para sobrevivência dessas populações e de sua cultura.

4 Considerações finais

Com o objetivo de investigar o processo de mudanças culturais e as transformações na produção do artesanato do Povo Warao em Roraima, acionamos teóricos como Homi Bhabha (1998) e Stuart Hall (2006, 2009), a fim de entendermos esse processo de transformações culturais na contemporaneidade.

Com a apresentação de algumas características culturais e sociais dos indígenas Warao e, das especificidades da produção do artesanato feito por suas artesãs, analisamos o Artesanato como meio de vida para estas populações em trânsito. Neste momento, percebemos as mudanças sociais e culturais concretizadas na vida e na cultura Warao a partir da migração da Venezuela para o Brasil, o que deixou claro também, que muitos elementos da cultura e da identidade Warao são pouco conhecidos no contexto brasileiro.

No que tange as formas de produção artesanal verificamos que as artesãs apresentam algumas dificuldades para encontrar matéria prima e para a comercialização dos produtos confeccionados. Evidenciamos que, em boa medida, a venda é realizada por atravessadores que passam a revender o artesanato diminuindo o ganho econômico das artesãs.

Esta inserção do indígena Warao no contexto cultural de Roraima passa inegavelmente pelas parcerias que são estabelecidas com as ONGs e, aqui em especial com a ONG Fraternidade- Federação Humanitária Internacional, que atua no Abrigo Pintolândia – local de moradia e

trabalho do grupo de artesãs Warao. Não nos propomos aqui a adentrar no tipo de trabalho humanitário que vem sendo desenvolvido pelas ONGs, mas sim, nas transformações vivenciadas pelos Warao no processo de migração para outros Estados e países, até porque essa atuação merece outro tipo de análise.

A situação é bastante complexa e temperada com certas pitadas de violência, principalmente simbólica. Apesar de sua característica nômade, o que percebemos é que os indígenas Warao, ao adentrarem em um território urbano e de outro país, passam a ter que mobilizar estratégias de adaptação e acionam parcerias para se estabelecer e sobreviver nestes locais. Tais processos de transformação, como vimos, vivenciados nestes “entre-lugares”, se materializam nos câmbios das formas de produção e nas mudanças (inclusive de composição) nos produtos artesanais comercializados.

Referências

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

CESÁRIO, Simone. **Abrigo do bairro Pintolândia recebe dois contêineres da embaixada Canadense**. 2018. Disponível em: < <http://www.jornalderoraima.com.br/noticia/167/abrigo-do-bairro-pintolandia-recebe-dois-containeres-da-embaixada-canadense>>. Acesso em: 20 de jun. de 2018.

COSTA, Beatriz Souza (Org). **Anais do "V Congresso Internacional de Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável: Pan-Amazônia - Integrar e Proteger" e do "I Congresso da Rede Pan-Amazônia"**. Belo Horizonte: Editora Dom Helder, 2018. Disponível em: < <http://revista.domhelder.edu.br/index.php/congressodireitoambiental>>. Acesso em: 20 de jun. de 2018.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11 ed, Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidade e mediações culturais**. ed 1º- Belo Horizonte: editora UFMG, 2009.

- MARTINS, Heloisa Helena T. de Souza. Metodologia qualitativa de pesquisa. **Revista Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.30, n.2, 2004. Disponível em: < <https://www.scielo.br/pdf/ep/v30n2/v30n2a07.pdf>>. Acesso em: 13 de jul. de 2018.
- Ministério Público Federal (MPF). **Parecer Técnico nº 10/2017**. 2017. Disponível em: < <http://mpf.mp.br/am/sala-de-imprensa/docs/parecer-tecnico-warao>>. Acesso em: 23 de ago. de 2018.
- MUÑOZ, Jenny González. A los pies del Orinoco: Cultura material del Pueblo Warao. **Seminário Internacional de Cultura Material e Arqueologia**. Vol. 1, 2017. Disponível em: < <https://www.upf.br/uploads/Conteudo/ppgh/anais-seminario-internacional/2017/jenny-gonzales.pdf>>. Acesso em: 23 de out. de 2018.
- OSTROWER, Fayga. **Criatividade e processo de criação**. 24. ed. – Petrópolis: Editora vozes, 2009.
- Programa de Artesanato Brasileiro – PAB. **Base conceitual do artesanato brasileiro**. 2012. Disponível em: < https://www.artesol.org.br/Programa_do_Artesanato_Brasileiro_PAB>. Acesso em: 24 de set. de 2018.
- TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

Capítulo 2

Estudo sobre as origens étnicas da Aldeia Índia Vanuíre (Arco-Íris/SP) ¹

Study on the ethnic origins of the Vanuíre India Village (Arco-Íris/SP)

Renata da Silva Matos ²

Karoline Monteiro da Silva ³

Maria Eduarda dos Santos Sanches ⁴

Natália de Lima Gasque ⁵

Nelson Russo de Moraes ⁶

1 Introdução

A história contada nem sempre consegue descrever a origem dos povos que eram originários do Brasil e das milhões de vidas de indígenas

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa e de propriedade intelectual, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu texto e figuras, inclusive fotos.

² Estudante de Administração na Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP (Tupã/SP). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7355400941805850>. E-mail: r.matos@unesp.br

³ Estudante de Administração na Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP (Tupã/SP). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2989893244626158>. E-mail: karoline.monteiro@unesp.br.

⁴ Estudante de Administração na Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” - UNESP (Tupã/SP). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7274006038441626>.

E-mail: eduarda.sanches@unesp.br

⁵ Estudante de mestrado do PGAD/ UNESP (Programa de Pós-graduação em Agronegócio e Desenvolvimento). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9325631513418656> E-mail: nlgasque@gmail.com

⁶ Livre-docente em Gestão e Educação Ambiental (UNESP). Doutor em Comunicação e Cultura Contemporânea (UFBA). Docente da FCE/UNESP. Docente Permanente do Programa de Pós-graduação em Agronegócio e Desenvolvimento - PGAD/UNESP. Docente do Programa de Pós-graduação em Comunicação e Sociedade - PPGCOM/UFT. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6708471420702848> E-mail: nelsonrusso.unesp@gmail.com
Endereço: rua Domingos da Costa Lopes, 780 - Tupã/SP.

que foram violentamente ceifadas para até aqui compor o povo brasileiro. Sabe-se, por estimativas de estudos antropológicos, que no ano de 1500 eram cerca de 2.000.000 que habitavam o litoral e mais 1.000.000 de indígenas que habitavam os planaltos interioranos (FUNAI, 2020). Outros estudos, da área da arqueologia amazônica, indicam civilizações que datariam de até dez mil anos antes de Cristo e que poderiam somar mais de 5.000.000 de indígenas na grande bacia do rio Amazonas e afluentes, indicando que os povos originários no Brasil eram extremamente numerosos e exitosos em suas maneiras de viver, seja por suas relações sociais comunitárias ou por suas relações de baixo impacto sobre o meio ambiente de seus territórios.

Na região centro sul do país tínhamos, no mapa de povos originários, destacadamente, indígenas Tupi-guarani, Kaingang, Xókleng, Botocudos e Puri-coroados, conforme destacam os documentos e a literatura de antropologia indígena (RIBEIRO, 1979). Recortes documentais de extrema violência e barbárie, por parte dos colonizadores contra os povos originários, são recorrentes e descrevem como práticas atrozess eram bastante comuns no processo de subalternização dos indígenas com a tomada de suas terras e famílias.

A formação profissional de nível superior no Brasil não privilegia, de modo geral, estudos sobre a formação do povo brasileiro, sobre olhares críticos acerca das narrativas trazidas como balizadores da história. A formação do profissional de ensino superior, de modo geral, também não traz temas transversais para uma boa e crítica compreensão da sociedade em suas relações e interações, assim como sobre olhares socioambientais (MORAES *et.al*, 2019).

Num caminho acadêmico-científico distinto do comum e favorecendo o diálogo entre estudantes de diferentes níveis da formação, esta comunicação científica, sob forma de capítulo de livro, é fruto dos trabalhos de estudos interdisciplinares do Grupo de Estudos em Democracia e Gestão Social (GEDGS) e da Rede Internacional de Pesquisadores sobre Povos Originários e Comunidades Tradicionais

(RedeCT), sediados no Câmpus de Tupã/SP da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP.

Juntaram-se ao entorno de pesquisas exploratórias um grupo de estudantes de graduação em Administração e uma mestranda do Programa de Pós-graduação em Agronegócio e Desenvolvimento (PGAD) para realizarem um breve estudo sobre as origens das principais etnias presentes na *Aldeia Indígena Índia Vanuíre*, situada no município de Arco Íris (SP). O grupo buscou, por meio de uma abordagem qualitativa, respostas ao problema “qual a origem das principais etnias que coabitam a aldeia Índia Vanuíre (Arco Íris/SP)?”, tendo como técnicas de investigação a exploração documental e a exploração bibliográfica.

2 Os povos originários e a sociedade nacional

Diversos estudos na área da antropologia têm contribuído para a elucidação de dúvidas e esclarecimentos sobre como eram e como se constituíam as sociedades indígenas pré-cabralinas, ou os povos originários do Brasil, destacando-se *Kurt Nimuendaju*, *Darcy Ribeiro* e *Florestan Fernandes*, dentre outros. Mas é importante iniciar este texto trazendo um pouco da área da arqueologia, especialmente a arqueologia amazônica.

A Amazônia se constitui em uma extensa área florestal e antrópica, sobre a qual pairam debates geopolíticos e ambientais contemporâneos acerca da relação das sociedades com ambientes ainda intocados pelo ser humano, mas que garantem para este a sobrevivência pelo equilíbrio ambiental planetário. Embora o debate contemporâneo seja coerente e carregado de sustentações científicas, a arqueologia comprova que uma fala, tomada de modo geral na contemporaneidade, seria equivocada, a de que seria pequena a ação humana na Amazônia pré-cabralina.

Evidências científicas arqueológicas destacam que as civilizações amazônicas antigas datariam de até cerca de oito a dez mil anos antes de Cristo e teriam sido muito numerosas e bastantes evoluídas em seus trabalhos, destacadamente nas arquiteturas dos povoamentos, na riqueza

de detalhes dos elementos cerâmicos e artesanais, assim como para a produção de alimentos às margens dos grandes rios, inclusive com o processo de produção da chamada “terra preta”. (NEVES, 2006)

Demarcado cientificamente pela arqueologia e considerando a existência de civilizações complexas muito anteriores aos povos indígenas das terras brasileiras de 1500, a antropologia cultural agora nos ajuda a melhor compreender os movimentos de povos indígenas e a formação do atual mapa de aldeias e etnias do Brasil, chegando-se posteriormente a *Aldeia Índia Vanuíre*, de Arco Íris – SP.

As informações gerais e preliminares da antropologia indicam que em 1500 muitas civilizações já haviam vivido períodos de auge e de declínio pelas terras da América do Sul com destaque para a região amazônica, contudo evidenciam-se (ainda em períodos anteriores ao início da colonização portuguesa) importantes processos migratórios dos povos indígenas no sentido oeste-leste, ou seja, do interior para o litoral, o que explica a densa população indígena litorânea no século XVI (RIBEIRO, 1979).

Recrudescer, então, a velha tendência dos povos tupi-guarani de exprimirem o desespero através de manifestações religiosas, de movimentos migratórios de fundamento mítico. É a busca da Terra sem Males. Grupos Guarani voltam a deslocar-se de seu território, em grandes levas, como vinham fazendo desde o princípio do século passado, rumo ao litoral atlântico. São liderados pelos pajés que, baseados nos relatos míticos, preveem o fim do mundo e prometem salvar o seu povo, levando-o em vida a um paraíso extraterreno. (RIBEIRO, 1979, p.90)

Nos seus extensos trabalhos de campo, o antropólogo *Curt Nimuendaju* encontrou desses grupamentos indígenas caminhando em sentido ao leste e apesar da fome, da sede, das doenças e dos combates com povoações (crescentemente comuns no caminho para o litoral), muitos chegaram ao litoral formando aldeias de diferentes tamanhos nos litorais dos (hoje) Estados da Bahia, Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Paulo (NIMUENDAJU, 1954).

Assim com longas e demoradas migrações, com contatos e interações entre as etnias, com a formação de aldeamentos comunitariamente simples, houve a organização da sociedade indígena brasileira pré-cabralina. Mas, a partir do século XVI, com a colonização europeia, houve a implementação de um processo de interação bastante violento sobre os povos indígenas, culminando na submissão imediata das etnias menos hostis e ligadas a padrões de vida mais frugais ou dados a agricultura; ao conflito com posterior submissão de outras e ainda aos massacres cruéis com o envenenamento de fontes de água, com a contaminação proposital de roupas doadas com vírus de doenças como o sarampo e varíola e com massacres violentíssimos contra muitas etnias mais aguerridas e hostis. (RIBEIRO, 1979).

Onde hoje temos o Estado de São Paulo, os documentos remanescentes do Serviço de Proteção ao Índio (SPI)⁷ indicam a presença pré-cabralina de etnias Guarani no litoral e região central do Estado; uma etnia de hábitos frugais, que seria dizimada, chamada Oti Xavante onde hoje se tem a região de Assis/SP a Presidente Prudente/SP e a grande etnia Kaingang na região oeste do Estado de São Paulo, estando presentes àquela época no norte do hoje Estado do Paraná e sudeste do hoje estado do Mato Grosso do Sul. (RIBEIRO, 1979).

3 Estudos sobre a saga da etnia kaingang

Tendo sua primeira edição em 1939, o livro de *Lima Figueiredo* e prefaciado pelo *Marechal Cândido Rondon*, sob título “*Índios do Brasil*” traz um capítulo sobre as impressões tomadas sobre os *Kaingangs*, indicando um povo bravo, caçador, defensor de seu território e extremamente cuidadoso com crianças e núcleos familiares (FIGUEIREDO, 1949). Constituíam-se, pelos olhares dos colonizadores,

⁷ Em 20/06/1910, pelo Decreto Federal nº 8072 foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos trabalhadores Nacionais (SPILT), transformado em Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1918, pelo Decreto Federal nº 3454. O SPI foi extinto em 1967, quando pela Lei Federal nº 5.371 (de 05/12/1967) foi criada a FUNAI - Fundação Nacional do Índio (FUNAI, 2020).

como o ponto duvidoso e o grande perigo ao processo de colonização, afinal todos os contatos daquela época entre *Kaingangs* e os não indígenas (colonizadores) eram violentos e culminavam em mortes. Como narra Figueiredo (1949, p. 187) “os caingangs eram o ponto de interrogação nas pretensões dos magnatas que ambicionavam a terra opulenta do oeste paulista”.

Figueiredo (1949) narra, de modo resumido, o processo violento de colonização sobre os territórios e povos da etnia *Kaingang*:

Várias investidas foram feitas para a conquista do solo riquíssimo. E todas elas encontraram pela frente o índio forte e decidido a vender caro a selva intermínua que o viu crescer. [...]. Em lutas encarniçadas os caciques Rugre, Charin, Duquê e Vauhin disputavam a primazia no mando da terra em que campeavam. No ardor mais profundo da desavença, os brancos iniciam sua ação prática para conquistar aquele belo sertão. [...]. Conquistada a terra tão almejada, chegam, de chofre, colonos de várias nacionalidades ansiosos por encontrar a fortuna. O inícolo viu-se roubado e sem nenhum meio de defender o que era seu. Por muito favor reservaram-lhe dois lotes acanhados – Icatú e Vanuíre – verdadeiros pingos do “i” numa página de jornal. (FIGUEIREDO, 1949, p. 187)

Grandes eram os combates entre os colonizadores, ávidos por terras (que valorizavam muito nos séculos XVIII e XIX) e os indígenas de diferentes etnias, neste caso com destaque para a etnia *Kaingang*. Nesta trilha de sangue sobre as terras do oeste paulista, em 1890 começou a história da implantação da *Estrada de Ferro Noroeste do Brasil*, com projeto inicial de ligar Uberaba/MG à Coxim/MT, posteriormente em 1905 ficou o projeto modificado e definido como trecho entre Bauru/SP e Corumbá/MT (LOSNAK, 2004).

A implantação da *Estrada de Ferro Noroeste do Brasil* seria mais um duro golpe contra os *Kaingangs*, sendo narrados diversos conflitos e episódios de barbáries entre as partes. Importante ressaltar que após a dizimação dos *Oti Xavantes*⁸ em 1903, houve o avanço dos colonizadores

⁸ A etnia *Oti Xavante* não possuía um grande contingente humano e habitava, conforme constam nos documentos do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Habitavam as regiões paulistas de barrancas dos rios Paraná e

por aquela região e pela outra os *Kaingangs* passavam a ser banidos e mortos por bugreiros contratados pela *Estrada de Ferro Noroeste do Brasil* e pelas fazendas de café que já se instalavam sobre a região oeste do Estado de São Paulo. (RIBEIRO, 1979, p.84 a 88)

A princípio, segundo tradição oral recolhida na região, os índios somente advertiam o invasor de seu descontentamento, fechando suas picadas com galhos de cipós trançados. Depois ocorreram atritos, sem vítimas entre os civilizados pelo menos, mas ânimos se acirravam de parte a parte. Em 1905 ocorre o primeiro ataque dos índios nas proximidades da Estrada, contra a turma de um agrimensor que, realizando uma medição, afastara-se muito dos trilhos. A esse ataque sucederam-se outros, nos anos seguintes, contra as turmas da estrada e contra agrimensores que operavam entre as estações que hoje correspondem às cidades de Lins e de Araçatuba. (RIBEIRO, 1979, p. 102).

Neste contexto, destaca-se ainda o posicionamento de guerra da *Estrada de Ferro Noroeste do Brasil* contra os indígenas, especialmente *Kaingangs*:

A empresa fornecera armamento e munições à vontade, para todo o seu pessoal e a mata dia e noite ribombava de tiros contra índios que não se deixavam ver. A excitação se alastrava e uma turma, ouvindo à distância tiros da outra, metrava também a mata para prevenir-se contra um provável ataque, mas principalmente para descarregar a tensão nervosa. Este era o ambiente na estrada, nas fazendas, nas pequenas vilas. Todos se sentiam ameaçados; ninguém se aventurava sozinho pela mata, certo que estava cheia de índios; nunca abandonavam as armas. Trabalhava-se, comia-se e dormia-se com as carabinas ao alcance da mão. (RIBEIRO, 1979, p. 103).

Os clássicos da historiografia indígena, que são mais confiáveis por estarem sustentados por visões antropológicas e documentos oficiais, indicam que por todo o Brasil havia a utilização de estratégias de envenenamento de fontes de água e contaminação proposital (por vírus de

Parapanema, possivelmente onde hoje se encontram as regiões de Assis/SP e Presidente Prudente/SP. Tinham hábitos frugais e viviam da coleta e da pesca, sendo pouco aguerridos e não adeptos da caça. Os documentos do SPI indicam que em 1903 a etnia teria sido extinta (RIBEIRO, 1979, p. 84 a 88).

sarampo e varíola) de roupas e cobertores que eram deixados nas trilhas e entradas das matas (RIBEIRO, 1979, FIGUEIREDO, 1949).

Apesar de espoliados, os aborícolos ainda foram mimoseados não só pelo “cofuro”, nome que davam às diferentes gripes catarrais, como pelo sarampo levado pelos colonos espanhóis. A mortandade foi terrível. O índico, logo ao sentir a queimadura da febre, corri ao rio para banhar-se afim de esfriar o corpo e no desvairo causado pela doença abandonava a choupana para dormir ao relento depois de esfalfar-se caminhando horas a fio. Um hábito das mães indígenas contribuía enormemente para aumentar a cifra mortífera: mastigavam os alimentos e depois de preparado o bolo alimentício davam-no aos seus filhinhos. (FIGUEIREDO, 1949, p. 188).

Uma observação importante, trazida pelos documentos e narrativas historiográficas de cunho antropológico, é a de que os *Kaingangs* tinham muito respeito pelas famílias e cuidado com as crianças. Os indígenas mesmo em meio à guerra instalada respeitavam as mulheres e as crianças dos grupos derrotados, sendo que estes indígenas chegavam a adotar como seus filhos as crianças de grupos de colonizadores mortos. (FIGUEIREDO, 1949).

Cruz (2007) reforça a narrativa, destacando a história da colonização do oeste paulista e a implantação de lavouras com destaque para a cafeicultura e para a criação de gado, enquanto Rodrigues (2017) destaca a importância da ferrovia para o processo de interiorização das produções agrícolas e mesmo para a ocupação colonizadora do território, reforça a existência de inúmeros pontos de intensos conflitos entre os construtores da Ferrovia Noroeste do Brasil com indígenas *Kaingangs*. Borelli (1984) destaca como um processo de busca de crescimento e propriedades a qualquer custo, asseverando:

Ainda por volta de 1908, o governo federal viu-se forçado, por pressões de diferentes ordens, a equacionar um conjunto de alternativas para os problemas que a resistência indígena apresentava. O extermínio etnócida surgiu como solução lógica e mais eficaz para que a prioridade dos interesses

nacionais fosse mantida. Massacres e chacinas, neste sentido, tornaram-se prática normal, legalizada e institucionalizada. (BORELLI, 1984, p.74)

Todo este cenário de guerra, segundo Pinheiro (1999), levou à criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), que posteriormente se tornou apenas Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que iniciou o processo de pacificação dos *Kaingangs*, começando uma aproximação com os indígenas por meio de “postos de atração”, com o intuito de reconfigurar a visão que dos indígenas tinham sobre os “civilizados” que antes eram apenas associados aos bugreiros, que só trouxeram máculas aos índios. Neste processo a *Índia Vanuíre* foi considerada parte fundamental, sendo uma importante intermediadora entre os *Kaingang* e os não-indígenas, contribuindo com um processo de pacificação (PINHEIRO, 1999).

Obra importante para culminar os estudos sobre esta etnia, em “*Vila Kaingang: quando o lar se torna lugar de passagem*” (PINHEIRO, 2016), a *Nimion Pinheiro* traz um detalhado estudo sobre o processo de assentamento dos indígenas na região oeste do Estado de São Paulo. Destaca que ao início do século XX houve a formação da *Vila Kaingang*, um lugar para onde eram atraídos os indígenas desta etnia e que posteriormente foram conduzidos para terras onde comporiam a *Aldeia de Icatú* (em Braúna/SP) e de *Aldeia Vanuíre* (em Arco Íris/SP), isso no ano de 1916.

Pinheiro (1992, p.40) explica que “as terras destinadas às Reservas e aos Aldeamentos para abrigar os ‘sobreviventes’ do contato eram aquelas inaproveitáveis à cultura cafeeira”, mas que mesmo assim, em 1916, *Bandeira de Mello* recebe a ordem de transferir os indígenas para estas terras de menor qualidade agrícola. Por fim, numa longa caminhada o grupo enfrentou uma segunda epidemia, desta vez de sarampo, havendo uma forte redução no grupo indígena.

A *Aldeia Índia Vanuíre* foi fundada a 9 (nove) km antes do rio Feio/Aguapeí, possuindo 709 hectares de terras demarcadas onde, atualmente, pouco mais de 200 indígenas, em sua maioria das etnias

Kaingang, *Krenak* e *Terena*, mas também indivíduos pertencentes às etnias *Fulniô*, *Aticun*, *Pankararu*, *Pataxó* e *Guarani*, o que a torna uma reserva multiétnica, tendo em vista que é habitada por distintos grupos étnicos que foram integrados a partir de processos de integração e apropriação de terras pela política de pacificação indígena (RODRIGUES; NISHIKAWA, 2007).

O *modus vivendi* dos *Kaingangs* antes do contato com o não-indígena (colonizador) era de constante deslocamento a partir das necessidades do grupo com relação a coleta vegetal, pesca e caça para sua subsistência. Nestas sociedades, os homens eram os responsáveis pela caça, pela pesca e pela produção de seus instrumentos de trabalho, já as mulheres cuidavam da roça, colhiam frutos, preparavam os alimentos e ainda produziam artesanato (RODRIGUES, 2016).

Os *Kaingangs*, segundo Ribeiro (1979) eram defensores aguerridos de seus territórios e utilizavam-se da caça como principal provimento de sua alimentação. Segundo Rodrigues (1997), a sua língua ou linguagem é pertencente ao tronco Macro-Jê e família Jê, também praticada pelas etnias *Xoklêng*, *Kayapó*, *Timbira*, *Akwén* e *Apinajé*.

Atualmente, a *Aldeia Índia Vanuíre*, localizada no município de Arco Íris (SP) é uma reserva multiétnica, onde os indígenas de etnia *Kaingangs* dividem seu espaço com outras etnias, no qual os dois grupos maiores são os *Krenaks* (originários do oeste de Minas Gerais) e os *Terenas* (que vieram do Mato Grosso do Sul). Dentre o misticismo étnico, Cruz (2007) destaca que muitos indígenas *Kaingang* da aldeia ainda resistem na manutenção de seus hábitos, tradições e artesanato.

4 Estudos sobre a etnia krenak

A linguagem originariamente falada pelos indígenas *Botocudos*, os estudos de Rodrigues (1997) trazem que, da mesma forma que os *Kaingangs* estão sob o tronco linguístico Macro-Jê, mas na família linguística *Borun* e língua *Borun* ou *Krenak*. Na sua linguagem,

especialmente original do *Botocudos*, “as palavras são pronunciadas em sons duros e roucos, que parecem vir da parte mais profunda e recôndita do peito”. (FIGUEIREDO, 1949, p. 155).

Quanto aos primeiros estudos acerca do dialeto, Figueiredo (1949), destaca trazendo de um texto de *Mello Moraes Filho* (na então *Revista da Exposição Antropológica Brasileira*), obviamente sobre a condição observada naquela época sobre os indígenas Botocudos:

“Os Botocudos e os Aimorés, segundo Simão de Vasconcelos, pertençam ao ramo Tapuia, os seus dialetos apresentavam várias nuances fonéticas”. [...] Os botocudos falam de dentes cerrados, o que acarreta a dilatação das narinas, devido a insuficiência do ar aspirado pela boca, obrigando-os a emitir sons guturais, nasais e aspirados”. [...] A sua terminologia é simples e cheia de onomatopeias”. [...] No seu dialeto não há gêneros, as quantidades numéricas vão até cinco e os verbos só tem o infinitivo, participio e duas pessoas. Na maioria dos casos, o verbo fica oculto, exemplo: ‘eu tenho fome = nhick chingorane, onde nnick = eu, e chingorane = fome” (FIGUEIREDO, 1949, p. 158)

Os *Botocudos* eram fortes, musculosos, porém de estatura baixa, com tórax largo, mãos e pés de pequenos tamanhos. Possuidores de amor paternal acentuado, os Botocudos cuidavam muito bem das crianças, seus curumins, sendo que aos quinze anos estes, já jovens, os meninos passavam a acompanhar os pais nas caminhadas pelas matas e nas caçadas, estando nas suas predileções as antas e macacos. (FIGUEIREDO, 1949).

A história dos indígenas da etnia *Krenak* (ou *Borun*), que coabitam com os *Kaingangs* na *Aldeia Índia Vanuíre*, em Arco Íris (SP), se inicia, segundo documentos estudados, na resistência à colonização portuguesa sobre os indígenas *Botocudos* nas regiões onde hoje se têm os Estados do Espírito Santo e principalmente Minas Gerais, especificamente às margens e bacias dos rios Doce, Mucuri e Pardo.

Originalmente no século XVI, a região que hoje compreende o sul do Estado da Bahia, o Estado do Espírito Santo e as porções central e leste do

hoje Estado de Minas Gerais era habitada pelos indígenas *Pataxós*, *Kamakân*, *Maxakali*, *Puri-coroados* e *Botocudos*. Documentos assentados nos museus e centros de documentação especializada destacam o interesse especial dos colonizadores portugueses para as terras desta região, sendo então implantadas, nos séculos seguintes, algumas vilas, centros de catequização e diversas fortificações militares, pois os indígenas *Botocudos* eram bastante hostis à colonização. (RIBEIRO, 1979)

Conforme narrativa de Ribeiro (1979) o início da colonização se deu pelo interesse nas terras dos baixios dos rios, de boas terras para a agricultura:

A penetração civilizadora começou pela parte sul, na região ocupada pelos Puri-coroados, entre os rios Paraíba e o Doce. Foi empreendida por agricultores interessados naquelas terras para o cultivo do algodão, do fumo e para plantações pioneiras de café. Em meados do século XIX quase todos esses índios tinham sido subjugados e recolhidos a aldeamentos sob a direção de missionários. Os Botocudos, muito mais numerosos, dominavam a área que vai do Rio Pardo ao Rio Doce e sofriam ataques partidos tanto de Minas Gerais como do Espírito Santo, devendo ainda fazer frente aos grupos indígenas empurrados pelos civilizados para as matas por eles ocupadas. (RIBEIRO, 1979, p. 95)

Neste sentido, para se garantir a colonização nas Minas Gerais e Espírito Santo, a Coroa Portuguesa assinou *Cartas Régias* nos anos de 1808 e 1809, declarando guerra aos *Botocudos*, onde se autorizava – legalmente – o uso da força e das armas para se garantir o domínio das terras e a escravidão dos indígenas. (RIBEIRO, 1979)

Ribeiro (1979) destaca que os *Botocudos* sobreviviam em resistência aos processos de catequização que lhes “subtraíam os filhos” e os devolviam sem raízes ancestrais e tradicionais (e também não incluídos à chamada sociedade nacional), aos abusos dos colonizadores sobre as mulheres indígenas e a tomada de seus territórios sagrados onde jaz os seus antepassados. Chegaram ao limiar do século XX reduzidos e fragilizados:

Assim viviam os grupos Botocudos que alcançaram o século XX. Escondidos nas matas, entregues a imigrantes europeus para a colonização, como a colônia italiana de São Mateus, no Espírito Santo, e desesperados diante do cerco que em torno deles se fechava dia a dia, lançavam-se contra os invasores conseguindo por vezes desalojá-los, por algum tempo, de terrenos já devastados. Da parte dos italianos, esses conflitos deram lugar a palavrosas exigências de socorro e correção contra a selvageria dos Botocudos, a protestos consulares e longos noticiários sobre seus sofrimentos em jornais de Roma e do Rio de Janeiro. Por parte dos Botocudos, esbulhados de suas terras, onde eram caçados como bichos, apenas o protesto de suas flechas. Nessas condições é que o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi encontrar, em 1910, os remanescentes indígenas de Minas Gerais e do Espírito Santo, reduzidos a pequenos grupos obrigados a perambular continuamente pela mata, porque onde quer que se estabelecessem por um período mais longos acabavam sendo descobertos e atacados. (RIBEIRO, 1979, p. 97).

Nas décadas seguintes, muitos novos conflitos envolveram os *Botocudos* ao entorno das cidades e com os fazendeiros, até serem agrupados pelo SPI nas margens do rio Doce, município de Resplendor/MG. Para o agrupamento, o SPI criou dois postos de atração dos indígenas *Botocudos*, que passavam a se identificar como *Krenaks* ou *Boruns: Pancas e Guido Marlière* (onde hoje é a *Terra Indígena Krenak*). (RIBEIRO, 1979).

O *Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre* (Tupã/SP) explica em seu sítio eletrônico um novo período conflituoso que ainda viveriam os indígenas *Krenak* nas suas terras, junto ao rio Doce, em Resplendor/MG.

Em 1920, o governo de Minas Gerais destina uma parte do território original Krenak a eles mesmos. A demarcação foi em 1923, após o massacre dos *Kuparak* um grupo “Botocudo”. Os quatro mil hectares doados continuavam sob a cobiça de não índios. Para dimensionar, estima-se que no início do século XX havia 5 mil Krenak e na década de 1920 eram 600. Em 1953 foram transferidos para o Posto dos Maxacali ou deslocaram-se para outros lugares. De retorno ao Posto Indígena Guido Marlière, o PI Krenak, em 1959, encontraram suas terras ocupadas pela Polícia Florestal e fazendeiros. Em 1970 inicia a reintegração da posse das terras Krenak. Apesar de seus direitos definidos pela Justiça, em 1973 eles são transferidos para a Fazenda Guarani

em Carmésia. Muitos saíram algemados de seu território original e foram tratados como infratores e desajustados sociais. Na década de 1980, ajudados por indigenistas, voltaram para suas terras ocupando apenas 44 hectares daquilo que o Governo lhes doou em 1920. (MUSEU ÍNDIA VANUÍRE, 2020).

Pelo processo histórico de violentas perseguições e desajustes para com a sociedade, diante da parca proteção pública por parte do SPI, os indígenas *Krenak* (ou *Borun*) sofreram processo de diáspora dispersando-se, para além daqueles que permaneceram junto ao rio Doce, em grupos ou magotes, como aqueles que vieram coabitar na *Aldeia Índia Vanuíre* (Arco Íris/SP) já próximo ao meio do século XX. (MUSEU ÍNDIA VANUÍRE, 2020).

A trajetória de luta e resistência conduzida pelos *Krenaks* legitimam sua identidade e significação, como ressalta *Ailton Krenak* em seu depoimento:

Eu quero me apresentar para vocês que estão aí me ouvindo: o meu nome é Ailton, e eu me chamo Ailton Krenak porque nós temos o costume de trazer junto com o nosso primeiro nome o nome da nossa tribo. Muito antes do filho do português vir para cá, muito antes do filho do italiano vir para cá, já existia um povo que sempre viveu aqui. Essa gente é que é chamada índios. Mas nós não somos índios. Antes de ter encontrado os brancos, eu nunca tinha ouvido falar na palavra índio. Os brancos é que nos chamam assim. Na minha língua, nós nos chamamos borun, que quer dizer ente humano, ser humano. Mas desde a hora que os portugueses chegaram aqui eles começaram a chamar a minha tribo, o meu povo, com esse apelido de índio. E não conseguiram até hoje entender que nós somos tribos diferentes, somos povos diferentes, cada um com uma identidade própria, habitando diferentes lugares do Brasil. E existe também uma diferença dessas tribos com os outros brasileiros. (SIMÕES; MACIEL, 1992. p.133).

4 Estudos sobre a etnia terena

Onde hoje, se tem a região sudoeste do Estado do Mato Grosso, nos séculos XVI a XVIII tinha-se o território dos indígenas *Bororós*, já mais ao sul na extensão das regiões alagadiças do pantanal e às margens dos rios

Paraguai e Miranda era um território onde viviam tribos que falavam línguas diversas, dentre estes povos estavam: os *Guató* e os *Payaguás* (que tinham vida ribeirinha, sendo também chamados de canoeiros); os *Mbayá-Guaikurú* (que viviam nas planícies, com hábitos de caça e que no final do século XVI passariam a subjugar outras etnias a partir da utilização de cavalos nos conflitos intertribais) e, por fim, nas regiões mais altas e próprias ao cultivo, viviam os *Guaná*.

Viviam os *Guanás* sob a proteção dos *Guaicurús*, para os quais trabalhavam como recompensa aos serviços de guerra prestados por eles. A belicosidade dos índios cavaleiros se adaptava perfeitamente ao pacifismo dos *Guanás* – os primeiros defendiam seus aliados da ação absorvente dos vizinhos e os segundos plantavam e trabalhavam para seus protetores. (FIGUEIREDO, 1949, p. 160).

Os *Guanás* não eram nômades nem dados a guerra, mas agricultores pacíficos. Descendentes desta etnia e carregando suas características, surgiram nas áreas agricultáveis do pantanal, os indígenas *Kinikináo*, *Layâna* e *Terena*. Ao final do século XVI e durante todo o século XVII a aproximação dos grupos *Guaná* com os portugueses e espanhóis fez com que os indígenas cavaleiros (*Mbayá-Guaikurú*) se distanciassem e os pacíficos descendentes dos *Guanás*, com expressão para os *Terenas* fossem se socializando com facilidade ao *modus vivendi* dos colonizadores e também com a língua portuguesa. (RIBEIRO, 1979)

Os indígenas da etnia *Guaná*, de onde se originam os *Terenas*, de acordo com os estudos linguísticos do Brasil, não estão classificados dentro dos troncos Tupi e nem Macro-Jê, constituindo-se no campo de “*outras famílias linguísticas*”. Assim os *Guaná* e por extensão os *Terenas* são de família linguística *Aruak*, muito próxima da família linguística *Guaikuru*, falada pelos indígenas cavaleiros, dominantes da região pantaneira àquela época. (RODRIGUES, 1986).

Os indígenas de origem *Guaná* possuem em sua cultura hábitos como se enterrar os falecidos próximo às casas ou choupanas, sendo que essas malocas abrigavam cerca de doze indivíduos cada. Os *Guanás* não

mantinham o hábito da embriaguez, consumindo apenas água e caldos de frutos não fermentados. (FIGUEIREDO, 1949)

Segundo Figueiredo (1949), o infanticídio de meninas e crianças com anomalias foi (no passado remoto) prática cultural dos *Guanás*, sendo suprimido pela ação de missionários. Também dentro do espectro cultural, um rito de passagem envolvia as crianças de oito anos de idade, que durante cerimônias especiais com procissões silenciosas, eram espetadas na pele dos braços com espinhas de peixes.

Nas últimas décadas do século XX os indígenas da etnia *Terena* passaram a se aproximar das aldeias indígenas do Estado de São Paulo, instalando-se principalmente junto aos *Guaranis*, na *Terra Indígena de Araribá* (Avaí/SP) e junto aos *Kaingangs* e *Krenaks*, na *Terra Indígena Índia Vanuíre* (Arco Íris/SP).

5 Considerações finais

A história real, ou pautada sobre documentos e estudos antropológicos, traz novos olhares sobre a formação do povo brasileiro, afastando-se a superficialidade de termos românticos como “*pacificação indígena*” ou excessivamente resumidos como “*redução indígena*”.

A pressa pela ocupação das terras brasileiras trouxe consigo um verdadeiro desastre cultural entre as centenas de etnias dos povos originários do Brasil. O massacre indígena, que até hoje mancha a história brasileira, deixou ainda a herança da falta de conhecimento e de interesse pela cultura ameríndia, numa clara acepção etnocentrista (por parte da Coroa Portuguesa e posteriormente do Estado Brasileiro): os resultados culturais desastrosos do assentamento de indígenas em aldeias pluriétnicas.

Com culturas indígenas distintas dentro de uma mesma aldeia, evidenciam-se disputas culturais; conflituam-se posicionamentos quanto a hierarquia dentro das comunidades; consagram-se divergências quanto a religiosidade; divergem-se polos pensantes sobre como devem ou

deveriam ser as relações com o meio ambiente e com a sociedade urbana, consumista e capitalista. Este trabalho indica que o assentamento de diversas etnias em uma mesma aldeia, por força arbitrária de um momento de guerra por terras contra os indígenas, causou o impacto de uma aceleração evolutiva que imprimiu forte *fricção interétnica*.

A *fricção interétnica* é um fenômeno antropológico que ocorre quando da interação entre duas culturas resultam danos, rugas, desconforto e até mesmo processos de rupturas. Este fenômeno pode não ser explícito, aliás pode ser latente e assim ficar, mas pode também causar danos silenciosos à cultura, às pessoas e à comunidade. Pode-se, hipoteticamente, pensar a partir destes estudos teóricos: “o que ocorreria se uma dada etnia mais linear em sua organização, que não necessite nem acolha hierarquias constituídas, coabitasse com outra etnia que prefere a vida social ordenada por uma hierarquia?, qual seriam as participações, como seria o acesso aos diálogos comunitários?” ou “como seriam os ajustes da coabitação comunitária de etnias com diferentes olhares sobre valores como o meio ambiente, a família ou as relações com a sociedade urbana?”. Estas são apenas questões a serem consideradas para futuros rearranjos de direitos e políticas públicas indigenistas, ressalvada toda a liberdade de ir e vir dos indígenas dentre as diferentes aldeias do Brasil.

Por fim, a formação da *Aldeia Indígena Índia Vanuïre* (Arco Íris/SP) traz uma história de muita luta e de muita resistência, num primeiro plano da etnia *Kaingang*, brava defensora do planalto paulista; da etnia *Krenak*, irredutível em sua posição de defesa de suas famílias e do território sagrado de seus ancestrais; da etnia *Terena*, cultivadora da paz pelas terras do pantanal mato-grossense; e por fim (representando as demais) a extinta etnia *Oti-Xavante*, de hábitos simples e intimamente ligados a natureza.

Referências

- ARNAUD, E. A legislação indígena no período imperial. In: **Informativo FUNAI**, ano IV, n.14, 1975.

- ARRUTI, J.M.P.A. **O reencantamento do mundo**: trama histórica e Arranjos Territoriais Pankararu. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1996.
- BAETA, A.; MATTOS, I.M. Arte rupestre, etno história e identidade indígena no Vale do Rio Doce - MG. **Revista Arqueologia**, São Paulo, 8(1), p.303-320, 1994.
- BORELLI, S. H. S. Os Kaingang no Estado de São Paulo: Constantes históricas e violência deliberada. IN: MONTEIRO, J.M. et.al. **Índios no Estado de São Paulo**: Resistência e Transfiguração. São Paulo: Yankatu/Pró-índio, 1984.
- BRASIL. **Decreto nº 6040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. 2007.
- CALDEIRA, Vanessa. História de Botocudo: o povo Krenak na região do Vale do Rio Doce. In: REZENDE, Marcos. ÁLVAREZ, Ricardo (Orgs.). **Era tudo mata**: o processo de colonização do Médio Rio Doce e a formação dos municípios de Aimorés, Itueta e Resplendor. Belo Horizonte, MG: Consórcio da Hidrelétrica de Aimorés, 2009. p. 42-61.
- CRUZ, L. de. O **“ser” e o “estar” índio**: produção de identidades entre Kaingang e Krenak, em Vanuíre. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília, Universidade Estadual Paulista, Marília. 2007.
- CRUZ, L.O. Historicidade do contato entre índios e não índios no oeste paulista. **Revista de Iniciação Científica da FFC**. V. 6. n. 1/2/3, p. 39-45. Marília: Revista de Iniciação Científica da FFC, 2006.
- ESPINDOLA, H. S. **Sertão do Rio Doce**. Bauru-SP: Edusc, 2005.
- FERNANDES, Florestan. **A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios**. São Paulo: Global, 2009.
- FIGUEIREDO, Lima. **Índios do Brasil**. São Paulo: José Olympio, 1949.
- FIOROTT, T.H. **A morte do uatu**: impactos do desastre da samarco/vale/bhp sobre a sustentabilidade do povo krenak., 2017. Dissertação (Mestrado profissional em sustentabilidade junto a povos e terras tradicionais). Universidade de Brasília.

Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais, Brasília, 2017.

FUNAI. Fundação Nacional do Índio. Disponível em <https://www.gov.br/funai/pt-br>
Acesso em 20 de agosto de 2020.

GUERRA SEM FIM – Resistência e Luta do Povo Krenak (Endless War – 2016). Produção Executiva: MPF, Inês Prado Soares, Unnova, Vitor Blotta. Belo Horizonte- 2016. Documentário. Disponível em: <https://youtu.be/DfkGVfjkpAM>. Acesso em: 05 ago. 2020.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes, adaptado do mapa de Curt Nimuendaju, 1944.** Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?id=214278&view=detalhes>. Acesso em: 20 jun. 2020.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo.** Companhia das Letras. São Paulo, 2019.

LIMA, J.F.T. **A ocupação da terra a destruição dos índios na região de Bauru.** 1978. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1978.

LOSNAK, C.J. **Nos trilhos da memória: ferro e sangue.** Bauru/SP: UNESP, 2004.

MARCATTO, S. de A. A Repressão Contra os Botocudos em Minas Gerais. **Boletim do Museu do Índio.** Rio de Janeiro, n.1, 1979.

MISSAGIA DE MATOS, I. **Borun, Bugre, Kraí:** constituição social da identidade e memória Krenak. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte – MG, 1996.

MONTEIRO, J.M. *et al.* Vida e morte do índio: São Paulo colonial. In: DANAGA, A. C.; PEGGION, A. A. (Orgs.). **Povos indígenas em São Paulo: novos olhares.** São Carlos: EdUFSCar, 2016. p. 29 – 48.

MORAES, N.R.; SOUZA, F.C.; MARCHETTI, C.T.B.; MORAES, F.G.; FONSECA, J.J. Interdisciplinaridade, criticidade e formação socioambiental na universidade. **Revista Observatório.** Vol.5, n. 5, p. 890-905, ago. 2019. Disponível em <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/observatorio/article/view/8229>

MUSEU ÍNDIA VANUÍRE. **Os Krenak**. Disponível em: <https://www.museu.indiavanuire.org.br/india-vanuire/os-krenak/>. Acesso em: 06 jul. 2020.

NEVES, Eduardo Góes. **Arqueologia da Amazônia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

NIMUENDAJU, C. Apontamentos sobre os Guaranis. **Revista do Museu Paulista**. Vol.8, p. 9-57, 1954.

OTONI, T. **Notícia sobre os selvagens do Mucuri**. Edição, apresentação e notas de Regina Horta Duarte. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002. 184p. (Inéditos e Esparsos, 8).

PARAÍSO, M.H.B. Os Botocudos e sua trajetória histórica. In. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992. p. 413-430.

PASCOAL, W.V. Os sentidos de luta e a “ressurgência cultural” entre os Krenak. **Interethnic@ - Revista de Estudos em Relações Interétnicas**, v. 20, n. 2, p. 87-108, 30 dez. 2017.

PINHEIRO, N.S. Vila kaingang: quando o lar se torna lugar de passagem. In: DANAGA, A.C.; PEGGION, A.A. (Orgs.). **Povos indígenas em São Paulo: novos olhares**. São Carlos: EdUFSCar, 2016. p. 83-103.

_____. **Vanuíre: conquista, colonização e indigenismo, oeste paulista, 1912 – 1967**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, UNESP. Assis, 1999.

_____. **Os nômades: etno-história Kaingang e seu contexto, São Paulo, 1850-1912**. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista - UNESP, Assis. 1992. 146f.

POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. **Krenak**. Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak> Acesso em 20/ago/2020.

REFORMATÓRIO KRENAK (de Rogério Corrêa, 2016). Produção: Itaú Cultural e Ministério Público Federal – Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão em Minas Gerais. Belo Horizonte, 2016. Documentário. Disponível em: <https://youtu.be/nLH3KmYx9Zw>. Acesso em: 06/agosto/2020.

REIS, R. C. Território sagrado: exílio, diáspora e reconquista krenak no vale do rio doce, resplendor, MG. **Boletim Goiano de Geografia**. Goiânia, v. 33, n. 1, p. 1-15, jan/abr. 2013.

_____. dos. Os Botocudos no Vale do Rio Doce: O Estado da Violência e a Luta Pela Terra. In: VILARINO, M. T. B. (Org.) ; GENOVEZ, Patrícia Falco (Org.) . **Caminhos da luta pela terra no vale do Rio Doce: conflito e estratégias**. 1. ed. Governador Valadares: Editora Univale, 2019. v. 1. 310p.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis/RJ: Vozes, 1979.

RODRIGUES, R. Para uma etnoarqueologia kaingang no oeste paulista: produção tecnológica e ocupação espacial. In: DANAGA, A. C; PEGGION, A, A. (Orgs.). **Povos indígenas em São Paulo: novos olhares**. São Carlos: EdUFSCar, 2016. p. 63-81.

RODRIGUES, R.A. **Os caçadores-ceramistas do sertão paulista**: um estudo etnoarqueológico da ocupação Kaingang no vale do rio Feio/Aguapeí. 2007. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

_____; NISHIKAWA, D.L. A condição socioambiental na área indígena “Índia Vanuíre”, município de Arco-Íris, e as possibilidades de adequação agroecológica e de recuperação florestal. **Fórum ambiental da Alta Paulista**, v.3, 2007.

RODRIGUES, A.D. **Línguas brasileiras**: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986.

SILVA, D.A. Diáspora Borun: índios Krenak no Estado de São Paulo (1937-2008). Dissertação (mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista: Assis/SP, 2009.

SIMÕES, J. A.; MACIEL, L. A. **Pátria amada esquarterada**. São Paulo: DPH, 1992.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Terras indígenas do Brasil**. Disponível em <https://terrasindigenas.org.br/> Acesso em 20 de agosto de 2020.

Capítulo 3

Educação política em quilombo: memórias escolares de mulheres quilombolas e a modalidade de ensino eja na Vila de Mangueiras em Salvaterra (PA) ¹

**Political education in quilombo: school memories of quilombolas women
and the teaching mode of eja in Vila de Mangueiras in Salvaterra (PA)**

Bruna Caroline Santos Bomfim ²

Ana D'Arc Martins de Azevedo ³

1 Introdução

Este artigo é fruto da pesquisa de PIBIC aprovado em uma universidade pública em Belém (PA) que investigou sobre as memórias escolares de mulheres quilombolas na EJA em Vila de Mangueiras, localizada no território quilombola, no município Salvaterra/Marajó (PA).

Compreender o que são memórias, estritamente o conceito de memória, é necessário também discutir sua importância social, no sentido

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa e de propriedade intelectual, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu texto e figuras, inclusive fotos.

² Graduada em Licenciatura Plena em Pedagogia. Especialista em Docência do Ensino Básico e Superior. Link do lattes: <http://lattes.cnpq.br/3813374423798712>. Link do ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6116-0222> E-mail de contato: brunabomfimped@gmail.com

³ Doutora em Educação (PUC/SP). Professora Adjunta da Universidade do Estado do Pará – UEPA. Professora Titular do Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura e do Mestrado Profissional em Gestão de Conhecimentos para o Desenvolvimento Socioambiental – PPGC da Universidade da Amazônia – UNAMA. Link do lattes: <http://lattes.cnpq.br/0257982352792085>. Link do ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4240-9579> E-mail de contato: azevedoanarc@gmail.com

que o estudo da memória passa por vários campos da Ciência, por se tratar de um conjunto de funções psíquicas, mas também são bem utilizadas para discutir memória social e histórica. Assim, a “memória como prioridade de conservar certas informações, remete-nos 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, 2003, p. 423).

A memória tendo sua primeira análise no campo da Biologia e da Psicologia passa a ter seu aspecto social; e quanto a sua função social a memória coletiva é considerada uma forma importante para as forças sociais que lutam pelo poder, pois o ocultamento de memórias interessam para a não manipulação da memória coletiva, pois é importante para essa classe invisibilizar memórias que desvelem a história real do povo. Sendo assim, a memória social é um instrumento importante para abordar os problemas do tempo e da história na educação, pois possibilita um enfrentamento contra uma educação que silencia memórias coletivas a favor de uma educação hegemônica.

Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva (LE GOFF, 2003, p. 426).

Quando se trata da memória social considerando a memória coletiva, aqui são focadas sociedades sem escrita, ou seja, em que a oralidade prevalece nas práticas educativas das vivências, essas memórias coletivas desenvolvem um papel essencial no que diz respeito à existência das etnias e famílias. “O primeiro domínio onde se cristaliza a memória coletiva dos povos sem escrita é aquele que dá um fundamento – aparentemente histórico – à existência das etnias ou das famílias, isto é, dos mitos de origem” (LE GOFF, 2003, p. 428).

Nessas sociedades sem escrita, em que a oralidade prevalece, quem detém um papel fundamental para a continuidade de histórias, saberes

presentes nessas memórias, são os velhos, que ensinam pela oralidade e usando de suas experiências para isso, se configuram guardiões de uma época.

A criança recebe do passado não só os dados da história escrita; mergulha suas raízes na história vivida, ou melhor, sobrevivida, das pessoas de idade que tomaram parte na sua socialização. Sem estas haveria apenas uma competência abstrata para lidar com os dados do passado, mas não a memória (BOSI, 1994, p. 73).

Os velhos como guardiões detêm histórias, tradições, fazem com que ao transmitir essas memórias, criam uma educação de resistência ao que estava se perdendo ao longo tempo, pois permite o reviver da lembrança do passado, em que se constrói um elo entre o passado e o hoje.

As dimensões da aculturação que, sem os velhos, a educação dos adultos não alcança plenamente: o reviver do que se perdeu, de histórias, tradições, o reviver dos que já partiram e participam então de nossas conversas e esperanças; [...] não se deixam para trás essas coisas, como desnecessárias. [...] Para Hegel, é o passado concentrado no presente que cria a natureza humana por um processo de contínuo reavivamento e rejuvenescimento (BOSI, 1994, p. 74).

Essas memórias de velhos claramente toma uma função social, pois muitos conhecimentos são apropriados, a partir dessas memórias. Muitas dessas memórias às vezes são ditas como forma de alertas para se viver no presente, mas infelizmente é recorrente ver esses guardiões de memórias sendo ignorados ou taxados conselheiros indesejados, fazendo com que muitos não se sintam mais à vontade para exercer seu papel, que antes acreditava ser importante.

Um mundo social que possui uma riqueza e uma diversidade que conhecemos pode chegar-nos pela memória dos velhos. Momentos desse mundo perdido podem ser compreendidos por quem não os viveu e até humanizar o presente. [...]a conversa evocativa de um velho é sempre uma experiência profunda: repassada de nostalgia, revolta, [...] ouvi-la, é desalienadora, pois contrasta a

riqueza e a potencialidade do homem criador de cultura com mísera figura do consumidor atual. Se protestarmos contra seus conselhos, pode calar-se, [...] o velho é alguém que se retrai de seu lugar social e este encolhimento é uma perda e um empobrecimento para todos (BOSI, 1994, p. 82-3).

Assim, essas memórias nos aspectos histórico e social, reflete-se ao processo de transformação social que grupos estão submetidos ao longo do tempo, sendo que as memórias se constituem de diversos acontecimentos frutos desse processo, relacionando-se ao velho e o novo para transformações e permanência de grupos, em que se configura um importante instrumento de práticas educacionais para incentivar um sentimento de pertencimento do lugar que os sujeito não só residem, mas ocupam como forma de resistência, sendo sujeitos que constrói socialmente esse espaço.

Este artigo encontra-se assim dividido: Aspectos teóricos, Método, Resultados e Discussões e Conclusão.

2 Bases legais da educação de jovens e adultos

A partir da Resolução do CNE/CEB N^o 1, de 5 de julho de 2000 , no Art.1^o diz que essa resolução institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação de Jovens e Adultos, em que devem ser obrigatoriamente observadas na oferta e na estrutura dos componentes curriculares de ensino fundamental e médio dos cursos que se desenvolvem, predominantemente, por meio do ensino, em instituições próprias e integrantes da organização da educação nacional nos diversos sistemas de ensino, à luz do caráter próprio desta modalidade de educação (BRASIL, 2000).

No que tange o Art. 5^o os componentes curriculares consequentes ao modelo pedagógico próprio da educação de jovens e adultos e expressos nas propostas pedagógicas das unidades educacionais obedecerão aos princípios, aos objetivos e às diretrizes curriculares (BRASIL, 2000).

A Educação de Jovens e Adultos é uma modalidade da Educação Básica, portanto possui uma identidade própria, em que se considera as situações, os perfis dos estudantes, as faixas etárias, bem como se pauta pelos princípios de equidade, diferença e proporcionalidade na apropriação e contextualização das diretrizes curriculares nacionais e na proposição de um modelo pedagógico próprio, de modo a assegurar:

A equidade, a distribuição específica dos componentes curriculares a fim de propiciar um patamar igualitário de formação e restabelecer a igualdade de direitos e de oportunidades face ao direito à educação; quanto à diferença, a identificação e o reconhecimento da alteridade própria e inseparável dos jovens e dos adultos em seu processo formativo, da valorização do mérito de cada qual e do desenvolvimento de seus conhecimentos e valores; quanto à proporcionalidade, a disposição e alocação adequadas dos componentes curriculares face às necessidades próprias da Educação de Jovens e Adultos com espaços e tempos nos quais as práticas pedagógicas assegurem aos seus estudantes identidade formativa comum aos demais participantes da escolarização básica (BRASIL, 2000).

Quanto aos princípios dessa modalidade nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, que trata o Art. 23, caracteriza a EJA como uma modalidade com proposta pedagógica flexível, tendo finalidades e funções específicas e tempo de duração definido, levando em consideração os conhecimentos das experiências de vida dos jovens e adultos, ligadas às vivências cotidianas individuais e coletivas, bem como ao mundo do trabalho.

§ 1º Na Educação Escolar Quilombola, a EJA deve atender às realidades socioculturais e interesses das comunidades quilombolas, vinculando-se a seus projetos de vida. § 2º A proposta pedagógica da EJA deve ser contextualizada levando em consideração os tempos e os espaços humanos, as questões históricas, sociais, políticas, culturais e econômicas das comunidades quilombolas. § 3º A oferta de EJA no Ensino Fundamental não deve substituir a oferta regular dessa etapa da Educação Básica na Educação Escolar Quilombola, independentemente da idade. § 4º Na Educação Escolar Quilombola, as propostas educativas de EJA, numa perspectiva de formação ampla, devem favorecer o desenvolvimento de uma Educação Profissional que

possibilite aos jovens, adultos e idosos quilombolas atuar nas atividades socioeconômicas e culturais de suas comunidades com vistas ao fortalecimento do protagonismo quilombola e da sustentabilidade de seus territórios (BRASIL, 2000).

Portanto, se discute até aqui as bases legais consideradas importantes para o debate neste estudo.

3 Bases legais da educação quilombola

As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, foi estabelecida na forma da Resolução Nº 8, de 20 de novembro de 2012. Nesta resolução se organiza o ensino ministrado nas instituições de ensino básico, em que tem o dever de:

Fundamentar-se, informar-se e alimentar-se da memória coletiva, das línguas reminiscentes, os marcos civilizatórios, das práticas culturais, das tecnologias e formas de produção do trabalho, dos acervos e repertórios orais, dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país e da territorialidade (BRASIL, 2012).

Considerando o dever compreendido para educação nas comunidades quilombolas, precisamos entender o que são considerados quilombos diante dessa resolução, com suas mais variadas definições a partir das considerações de características, então,

Art. 3º Entende-se por quilombos: I - os grupos étnico-raciais definidos por auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica; II - comunidades rurais e urbanas que: a) lutam historicamente pelo direito à terra e ao território o qual diz respeito não somente à propriedade da terra, mas a todos os elementos que fazem parte de seus usos, costumes e tradições; b) possuem os recursos ambientais necessários à sua manutenção e às reminiscências históricas que permitam perpetuar sua memória. III - comunidades rurais e urbanas que compartilham trajetórias comuns, possuem laços de pertencimento, tradição cultural de

valorização dos antepassados calcada numa história identitária comum, entre outros (BRASIL, 2012).

Mas também a história de quilombos tem sua marca, pois criados como movimento de resistência ao sistema escravista e em busca de liberdade, os quilombos se tornaram símbolos de luta e força para o povo negro, porém construídos sob uma diversidade de culturas e sob pressão do sistema escravista, são terras onde a ancestralidade vive, onde há construção de identidades e sentimento de pertencimento e para além disso desestabiliza a sociedade baseada na propriedade privada em que só visa explorar as terras e ocultar o povo.

Os quilombos, segundo Munanga (1995-1996) é palavra originária dos povos de línguas bantu (kilombo, aportuguesado: quilombo), sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra no Brasil, por isso a grande semelhança hoje é devido as características de abrigar indivíduos de diversas etnias, insatisfeitos com a sociedade opressora e que procuraram refúgio em áreas de difícil acesso. Assim, ao se desenvolverem no Brasil a esses moldes do *kilombo* africano os quilombolas no Brasil “transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência” (MUNANGA, 1995/1996, p. 63).

Por isso, as diretrizes compreendem como etapas e modalidades da educação básica a Educação Infantil, Ensino Fundamental, Ensino Médio, Educação do Campo, Educação Especial, Educação Profissional Técnica de Nível Médio, Educação de Jovens e Adultos, inclusive na Educação a Distância e destina-se ao atendimento das populações quilombolas rurais e urbanas em suas mais variadas formas de produção cultural, social, política e econômica. No que se refere ao espaço de oferta dessa educação.

Esses espaços são considerados estabelecimentos de ensino localizados em comunidades reconhecidas pelos órgãos públicos responsáveis como quilombolas, rurais e urbanas, bem como por estabelecimentos de ensino próximos a essas comunidades e que recebem parte significativa dos estudantes oriundos dos territórios quilombolas.

A partir disso, as diretrizes propiciam que as práticas educativas garantam aos estudantes o direito de se apropriar dos conhecimentos tradicionais e das suas formas de produção de modo a contribuir para o seu reconhecimento, valorização e continuidade, sendo necessário a efetivação do que o Art. 2º estabelece:

Cabe à União, aos Estados, aos Municípios e aos sistemas de ensino garantir: I) apoio técnico-pedagógico aos estudantes, professores e gestores em atuação nas escolas quilombolas; II) recursos didáticos, pedagógicos, tecnológicos, culturais e literários que atendam às especificidades das comunidades quilombolas; c) a construção de propostas de Educação Escolar Quilombola contextualizadas (BRASIL, 2012).

Quanto aos objetivos das diretrizes, eles se configuram em orientação dos sistemas de ensino e as escolas de Educação Básica da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios na elaboração, desenvolvimento e avaliação de seus projetos educativos, no sentido de assegurar que as escolas quilombolas e as escolas que atendem estudantes oriundos dos territórios quilombolas considerem as práticas socioculturais, políticas e econômicas das comunidades quilombolas, bem como os seus processos próprios de ensino-aprendizagem e as suas formas de produção e de conhecimento tecnológico (BRASIL, 2012).

Visa também fortalecer o regime de colaboração entre os sistemas de ensino da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios na oferta da Educação Escolar Quilombola. Em que busca zelar pela garantia do direito à Educação Escolar Quilombola às comunidades quilombolas rurais e urbanas, respeitando a história, o território, a memória, a ancestralidade e os conhecimentos tradicionais. Sendo importante subsidiar a abordagem da temática quilombola em todas as etapas da Educação Básica, pública e privada, compreendida como parte integrante da cultura e do patrimônio afro-brasileiro, cujo conhecimento é imprescindível para a compreensão da história, da cultura e da realidade brasileira (BRASIL, 2012).

O título II traz como princípios da Educação Quilombola, no Art. 7º a Educação Escolar Quilombola, tem como princípios para reger as práticas e ações político-pedagógicas:

O direito à igualdade, liberdade, diversidade e pluralidade; direito à educação pública, gratuita e de qualidade; respeito e reconhecimento da história e da cultura afro-brasileira como elementos estruturantes do processo civilizatório nacional; proteção das manifestações da cultura afro-brasileira; valorização da diversidade étnico-racial; promoção do bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, credo, idade e quaisquer outras formas de discriminação; garantia dos direitos humanos, econômicos, sociais, culturais, ambientais e do controle social das comunidades quilombolas; reconhecimento dos quilombolas como povos ou comunidades tradicionais; conhecimento dos processos históricos de luta pela regularização dos territórios tradicionais dos povos quilombolas; direito ao etnodesenvolvimento entendido como modelo de desenvolvimento alternativo que considera a participação das comunidades quilombolas, as suas tradições locais, o seu ponto de vista ecológico, a sustentabilidade e as suas formas de produção do trabalho e de vida; superação do racismo – institucional, ambiental, alimentar, entre outros – e a eliminação de toda e qualquer forma de preconceito e discriminação racial; respeito à diversidade religiosa, ambiental e sexual (BRASIL, 2012).

Diante disso, a educação escolar quilombola deve ser regida por esses princípios e objetivos da diretriz, em que serve para orientar as práticas pedagógicas, a gestão escolar quilombola, o currículos, suas formas de avaliação e formação inicial, continuada e profissionalização dos professores para atuação na Educação Escolar Quilombola, para que entrem de acordo com a cultura da comunidade, em busca de superação de uma educação eurocêntrica, com práticas colonizadoras da construção do conhecimento.

4 Educação política em quilombo

A Educação de Jovens e Adultos no quilombo, para além de ter responsabilidade de desenvolver práticas pedagógicas que atendam as

condições de vida, de trabalho do contexto deles, tem a responsabilidade de desenvolver pedagogias que prezem pela cultura, identidade negra/quilombola, deixando de desenvolver a educação eurocêntrica, levando em consideração que a maioria das escolas tendem a perpetuar o preconceito e a discriminação racial.

No caso do negro brasileiro, a classificação e a hierarquização racial hoje existentes, construídas na efervescência das relações sociais e no contexto da escravidão e do racismo, passaram a regular as relações entre negros e brancos como mais uma lógica desenvolvida no interior da nossa sociedade. Uma vez construídas, são introjetadas nos indivíduos negros e brancos pela cultura. Somos educados pelo meio sociocultural a enxergar certas diferenças, as quais fazem parte de um sistema de representações construído socialmente por meio de tensões, conflitos, acordos e negociações sociais (GOMES, 2003, p. 76-7).

Para isso, é necessário desenvolver na EJA outras pedagogias, a partir do que Arroyo (2014) considera de pedagogia de libertação de que são sujeitos, para superar as pedagogias de dominação que se legitimaram, superando as formas de pensar os grupos populares como marginais. Cabe desenvolver uma educação antirracista e que reconheça os saberes dos educandos e de seus coletivos, reconhecendo-os como sujeitos produtores de conhecimento em uma lógica de que toda experiência social produz conhecimento, logo todos os sujeitos de experiência social são produtores de conhecimento. Assim, repensar o pensamento pedagógico, social e político.

Exige repensar, reformular políticas de educação, humanização plena para os trabalhadores do campo e das cidades. Porque espoliados, roubados de sua humanidade nas relações de classe, no padrão de poder, dominação-subalternização, expropriação da terra, foram levados a programas não de educação-humanização, mas de precaríssimo letramento para trabalhadores. Sua radical afirmação como sujeitos políticos obriga o pensamento político, social pedagógico a ser outro. Escola do campo no campo, Educação do campo no campo, em lutas por outro projeto de campo, de sociedade. Em outro

projeto de afirmação de sujeitos de direitos humanos plenos, que exige outro pensamento pedagógico (ARROYO, 2017, p. 81).

Desse modo, pensar as memórias de mulheres quilombolas de contexto histórico-social presentes nas práticas educativas, ressalta a importância de desenvolver práticas educativas na EJA, em que Freire (1996, p. 30) considera o respeito aos saberes vindo com os educandos, que são construídos socialmente na prática comunitária. Também frisando a necessidade de uma educação que supere uma prática que fale exclusivamente do ensino dos conteúdos, acrítica, fruto de uma educação bancária, deve-se desenvolver práticas pedagógicas que possibilite o empoderamento de classe social.

Freire (2014, p. 74) explica:

A questão do empoderamento de classe social envolve como classe trabalhadora, através de suas próprias experiências, de sua própria construção da cultura, se engaja para obter poder político. Isso faz do “empoderamento” muito mais do que um acontecimento, um evento, individual ou psicológico. Ele aponta para um processo político das classes dominadas que buscam sua própria liberdade da dominação, um longo processo histórico no qual a educação é apenas uma das suas faces (FREIRE, 2014, p. 74).

Nesta perspectiva, as práticas educativas desenvolvidas na EJA pode ser um forte propulsor do pertencimento histórico-social, na qual o sujeito fomenta apropriação da sua história e entende-se como sujeito da mesma, em que integra os laços identitários da comunidade pertencente e enfrentamentos dos diversos desafios sobre as investidas dos grupos hegemônicos fortemente presentes no sistema educacional dentro das comunidades quilombolas.

5 Método

Metodologicamente a presente pesquisa de campo tem uma abordagem qualitativa do tipo Estudo de Caso levando em consideração

que na pesquisa de campo os sujeitos da pesquisa estarão em seu próprio meio ambiente e “a coleta de dados é feita nas condições naturais em que os fenômenos ocorrem” (SEVERINO, 2007, p. 123), com isso a abordagem qualitativa vem propiciar o espaço de fala dos sujeitos, dando visibilidade ao universo “dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes” (MINAYO, 2012, p. 21).

O pesquisador deve se inserir nesse universo para uma boa compreensão dos fatos encontrados no caso, para uma significativa interpretação que assume um papel fundamental, pois o “ponto de partida é a interpretação dos atores e é o ponto de chegada porque é a interpretação das interpretações” (MINAYO, 2012, p. 80).

Triviños (1987) considera que ao mesmo tempo que valoriza a presença do investigador, também oferece todas as perspectivas possíveis para que o informante alcance a liberdade e a espontaneidade necessárias, enriquecendo a investigação, entendendo que em geral, parte de certos questionamentos básicos apoiados em teorias e hipóteses que interessam à pesquisa, e que, em seguida, oferece amplo campo de interrogativas, fruto de novas hipóteses que vão surgindo, à medida que se recebem as respostas do informante. Assim, as 4 mulheres quilombolas participantes, seguindo espontaneamente a linha de seu pensamento e experiências participaram da pesquisa sobre as suas memórias histórico-culturais, cujos critérios de inclusão foram: mulheres negras entre 30 e 60 anos que estão/estiveram como alunas da EJA; participantes que sejam participativas e efetivas nas atividades da comunidade. E o instrumento utilizado na referente pesquisa foi a entrevista semiestruturada.

A coleta de dados se estabeleceu a partir das entrevistas um diálogo descontraído se igualando a uma conversa informal, fazendo com que as mulheres, participantes da pesquisa se sintam à vontade e confiantes para compartilhar as suas memórias a fim de alcançar os objetivos da pesquisa.

A análise dos dados se deu por meio do método Crítico Dialético que Triviños (1987) conceitua como a busca de experimentações lógicas e racionais para os fenômenos da natureza, da sociedade e do pensamento.

Por um lado, o método crítico dialético, tem uma longa tradição na filosofia materialista e, por outro, que é também antiga concepção na evolução das ideias, baseia-se numa interpretação dialética do mundo. Ambas as raízes do pensar humano se unem para construir no materialismo dialético uma concepção científico da realidade enriquecida na prática social da humanidade.

6 Memórias escolares de mulheres quilombolas e a modalidade de ensino eja na Vila de Mangueiras em Salvaterra (PA)

A pesquisa que norteia no contexto de memórias de mulheres quilombolas se pergunta como essas mulheres vivenciam em sua comunidade, ou seja, qual sua relação com questões que a envolvem, considerando o exposto anteriormente:

Ah... eu não participo não, tem a associação, mas eu não vou nas reuniões (Adelina, 48 anos).

Eu não participo da associação, mas reconheço que é através dela que a gente deveria se envolver mais com as coisas da comunidade, mas está um pouco difícil (Acotirene, 33 anos)

Ah... eu vejo que está precisando de ajuda, “melhor idade”, eu participo das reuniões da associação e empenhada entre os companheiros pela participação de todos. (Zeferina, 29 anos).

Eu participava da associação e agora não participo mais, parei de ir nas reuniões. (Zacimba Gaba, 54 anos).

Nas falas das mulheres, todas citam a associação como forma de vivenciar a comunidade e se relacionar com questões que a envolvem e das 4 mulheres, apenas uma afirma participar da Associação e buscar por melhorias, mas três não participam, porém, sabem da função da associação, apenas não se identificam como parte, mas relacionado o perfil sócio histórico e anteriores perguntas a essa questão. Diante disso, se percebe que essas mulheres vivenciam e se relacionam com questões da comunidade de diferentes formas no seu cotidiano. Patai (2010), afirma que:

não há vidas sem sentido, e não há histórias de vida sem significado. Existem apenas histórias de vida com as quais não haja preocupação, e cujas revelações (incluindo aquelas de estonteante trivialidade) permanecem-nos, por essa razão, obscuras (PATAI, 2010, p. 19).

Ressaltando que as mulheres negras no contexto quilombola tiveram seus papéis definidos por relações de poder, e diante disso são mulheres que desenvolveram papéis de resistência importantes para a construção social de comunidades quilombolas, a partir de suas memórias histórico-social, produções de conhecimento, saberes e culturas para o processo de pertencimento e afirmação de identidades, mesmo diante do racismo brasileiro, da vida cotidiana como chefes de família, escolaridade insuficiente.

Sobre as contribuições que consideram ter para a permanência delas como uma comunidade quilombola, dizem.

Não sei. Só sei que é muito difícil as coisas aqui, é muita luta (Adelina, 48 anos).

As coisas aqui na comunidade são ruins mesmo, a gente trabalha, faz as coisas que têm para fazer, dependemos um pouco da associação também, mas às vezes não avisam que vai haver reunião. Com isso nem todo mundo participa e isso enfraquece a luta (Acotirene, 33 anos).

Ah... não sei, eu participo de algumas reuniões (Zeferina, 29 anos).

Trabalho para sustentar as coisas aqui, nossa família e ajudar a comunidade no que for preciso. (Zacimba Gaba).

Quando falamos em contribuição para permanência da comunidade como quilombola, já estamos afirmando a situação que hoje muitas comunidades quilombolas vêm sofrendo ameaças por donos de fazendas interessados em suas terras, além de considerar a invisibilidade dessas comunidades diante de políticas públicas e negligências do estado. Logo, diante desse contexto, analisar a contribuição de mulheres remanescentes quilombolas é de suma importância, pois é sabido que durante a história mulheres negras sempre tiveram inúmeros papéis na resistência.

As mulheres negras estiveram presentes em diversos movimentos e formas associativas, seja nas irmandades, nas comunidades, nas religiões de matrizes africanas, na igreja católica, na protestante, nas associações de moradores, nos movimentos de favela, estudantis feministas, negros, sindicatos e partidos políticos. Essa experiência organizativa constitui o caminho trilhado pelas mulheres negras ao longo da história, desde a resistência à escravidão (SILVA; PEREIRA, 2014, p. 108).

Mulheres negras com suas forças de trabalho e atuação política moveram o mundo e hoje não é diferente, por mais que não acha um reconhecimento ou sentimento de pertencimento, podemos observar em suas falas os seus papéis e suas participações nesse processo de resistência e construção da comunidade, ao reconhecer-se quilombola, ao reconhecer que a comunidade precisa, ao reconhecer que faz o que pode para contribuir.

Quanto ao período de estudos.

No regular não estudei, fui estudar mesmo na EJA que a gente começou do 4º ano (Adelina, 48 anos).

Eu fui estudar só na EJA (Acotirene, 33 anos).

Ah... estudei muito pouco... (Zeferina, 29 anos).

Quando era criança não tinha condições para estudar, não lembro mais (Zacimba Gaba, 54 anos).

A partir desses relatos, muitos moradores não tiveram acesso à escola por vários motivos, uns eram as condições de trabalho dos pais e mães. ou pela falta de oferta do ensino na escola local tendo dificuldades para se deslocar para Salvaterra. Com isso se faz necessário analisar o contexto da Educação Quilombola, tendo suas Diretrizes Curriculares próprias, em que visam superar essas dificuldades enfrentadas nas comunidades remanescentes quilombolas, visando assegurar o acesso e permanência na educação para todos, considerando as especificidades da educação quilombola.

Cabe à União, aos Estados, aos Municípios e aos sistemas de ensino garantir: I) apoio técnico-pedagógico aos estudantes, professores e gestores em atuação nas escolas quilombolas; II) recursos didáticos, pedagógicos, tecnológicos, culturais e literários que atendam às especificidades das comunidades quilombolas; c) a construção de propostas de Educação Escolar Quilombola contextualizadas (BRASIL, 2012).

Por isso, atentar para os aos objetivos das diretrizes, que se configuram em orientação dos sistemas de ensino e as escolas de Educação Básica da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios na elaboração, desenvolvimento e avaliação de seus projetos educativos, no sentido de assegurar que as escolas quilombolas e as escolas que atendem estudantes oriundos dos territórios quilombolas considerem as práticas socioculturais, políticas e econômicas das comunidades quilombolas, bem como os seus processos próprios de ensino-aprendizagem e as suas formas de produção e de conhecimento tecnológico.

Quanto as etapas estudadas na EJA.

Olha eu não concluí porque parou, os professores começaram a vim e depois não vieram mais. O prefeito não mandou mais professores. Aí paramos. Uns ainda terminaram, minha cunhada até termino. Para mim não dava mais, da escola para casa é muito escuro (Adelina, 48 anos).

Eu concluí até a 8º ano (Acotirene, 33 anos).

Fui até o segundo, cheguei a ir até o final, concluí (Zeferina, 29 anos).

Eu concluí até o 8º, antes de fechar, mas esse ano ainda estava estudando, mas parei, porque meu marido trabalhava e eu não tinha com quem deixar meus filhos (Zacimba Gaba, 54 anos).

Diante das 4 respostas das entrevistadas é necessário fazer as seguintes observações: Adelina diz não ter terminado, por dois motivos, um seria o fato de considerar a escola um pouco longe de sua casa, tornando o caminho perigoso por estar escuro na hora da aula e o outro que mais influenciou seria a falta de professores, pois a maioria deles era de Salvaterra e nos dias de aula muitas vezes eles não iam, assim os alunos passaram a não frequentar mais também. Acotirene e Zacimba Gaba diz ter terminado o 8º ano, que se refere a uma das etapas da EJA, mas

Zacimba Gaba diz ter vontade de voltar e concluir as demais, porém enfrenta como barreira o fechamento da EJA na comunidade e a falta de ter com quem deixar seu filho. Já Zeferina foi a que chegou a avançar mais nas etapas, chegando a concluir o 2º do ensino médio e diz faltar somente uma disciplina para concluir o 3º, mas que com o fechamento da EJA se torna mais difícil.

Então, diante desse contexto que essas mulheres passaram na trajetória como egressas ou não da EJA, é necessário observar o não cumprimento das diretrizes curriculares da EJA em que possui uma identidade própria, em que se consideram as situações, os perfis dos estudantes, as faixas etárias, bem como se pauta pelos princípios de equidade, diferença e proporcionalidade na apropriação e contextualização das diretrizes curriculares nacionais e na proposição de um modelo pedagógico próprio, de modo a assegurar:

A equidade, a distribuição específica dos componentes curriculares a fim de propiciar um patamar igualitário de formação e restabelecer a igualdade de direitos e de oportunidades face ao direito à educação; quanto à diferença, a identificação e o reconhecimento da alteridade própria e inseparável dos jovens e dos adultos em seu processo formativo, da valorização do mérito de cada qual e do desenvolvimento de seus conhecimentos e valores; quanto à proporcionalidade, a disposição e alocação adequadas dos componentes curriculares face às necessidades próprias da Educação de Jovens e Adultos com espaços e tempos nos quais as práticas pedagógicas assegurem aos seus estudantes identidade formativa comum aos demais participantes da escolarização básica (BRASIL, 2000).

Além disso, cabe pontuar que a EJA está inserida no contexto de uma comunidade quilombola, logo as diretrizes curriculares da educação quilombola também deve ser um instrumento para guiar o fazer pedagógico e que também não foi respeitada no que se refere o dever de:

Fundamentar-se, informar-se e alimentar-se da memória coletiva, das línguas reminiscentes, os marcos civilizatórios, das práticas culturais, das tecnologias e formas de produção do trabalho, dos acervos e repertórios orais, dos festejos,

usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país e da territorialidade (BRASIL, 2012).

A partir disso, a pesquisa revela que a educação desenvolvida na comunidade ofereceu muitas falhas que causaram a evasão dos alunos por falta de ações e políticas de permanência não considerando o cotidiano, a realidade social, as especificidades de cada um, fazendo com que a EJA não siga seu princípio de ser uma educação flexível.

7 Considerações finais

Diante da pesquisa realizada é possível afirmar a importância de discutir a invisibilidade histórica e buscar superação dessa. Transformando uma pesquisa em denúncia, investigar de que as memórias de escolares de mulheres quilombolas na EJA, oportuniza compreender as interferências que a educação causa no protagonismo das mulheres quilombolas na comunidade, bem como defender a importância da Educação de Jovens e Adultos que hoje sofre o desmonte em massa nas comunidades remanescentes quilombolas.

Ter a oportunidade de investigar o contexto histórico social das mulheres, nos permitiu conhecer a comunidade vila de mangueiras, sua dinâmica e seu papel como comunidade remanescente quilombola em meio a tantos significados de resistência que hoje, diversas comunidades da ilha do Marajó representam, mas para além disso, também nos foi permitido conhecer e presenciar o papel da mulher quilombola nessa construção da comunidade.

Considerando que mulheres negras quilombolas sempre passaram por um processo histórico que até os dias de hoje são presentes e influenciam nas condições sociais, mas essas mulheres são donas de memórias de processo histórico-social, em que se construíram saberes, culturas, identidades e no contexto quilombola tem seu papel para o processo de resistência.

O fechamento da EJA nos quilombos, a falta de condições de trabalhos aos professores e formação continuada que gera uma prática errônea da docência, influencia diretamente na evasão dos educandos e isso causa um grande prejuízo aos moradores, causa saída de muitos da comunidade em busca de melhorias, alguns não retornam à comunidade, aos que não podem sair é negado o direito à educação e principalmente gera falta de oportunidade para o desenvolvimento da comunidade, assim como a preservação de sua história, saberes e cultura que a educação proporciona.

Com isso, é possível afirmar a necessidade de se fazer a denúncia e reivindicações diante da educação oferecida no quilombo e o fechamento da Educação de Jovens e Adultos nas comunidades quilombolas, para buscarmos a superação da pedagogia hegemônica a fim de desenvolver uma educação que busca pensar em epistemologias de educação trazida dos educandos, no sentido de olhar para as experiências sociais, os valores, as culturas, as identidades dos outros sujeitos, para invenção e reinvenção de outras pedagogias, de uma educação política e de resistência

Referências

ARROYO, Miguel G. **Outros sujeitos, Outras Pedagogias** / Miguel G. Arroyo. 2. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

ARROYO, Miguel G. **Passageiros Da Noite - Do Trabalho Para A Eja - Itinerários Pelo Direito A Uma Vida Justa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade, lembranças de velho**. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

BRASIL. RESOLUÇÃO CNE/CEB Nº 1 DE 5 DE JULHO DE 2000. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação de Jovens e Adultos. 2000**

BRASIL. RESOLUÇÃO Nº 8, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2012. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica 2012.**

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa/ Paulo Freire. – São Paulo: Paz e Terra, 1996 (Coleção Leitura)

FREIRE, Paulo. **Pedagogia dos sonhos possíveis** / Paulo Freire; Organização Ana Maria Araújo Freire. – 1ª ed. – São Paulo: Paz e Terra, 2014.

GOMES, N. L. Cultura negra e educação. In: **Revista Brasileira de Educação**. Maio/Jun/Jul/Ago, nº 23, 2003.

LE GOFF, Jaques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão et al. 5. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo: Hucitec, 2012.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do quilombo na África**. *Revista USP*, nº 28: 56-63, São Paulo, dez./fev. de 1995/1996.

PATAL, Daphne. **História oral, feminismo e política**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do Trabalho Científico**. – 23º ed. rev. E atualizada – São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, Joselina; PEREIRA, Amauri Mendes. Organizadores. **O Movimento de Mulheres Negras**: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil. Belo Horizonte: Nandyala, 2014.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em Ciências Sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. – São Paulo: Atlas, 1987.

Capítulo 4

Comunidade quilombola dona juscélina na trajetória de luta pelo território vivido ¹

Quilombola community dona juscélina in the trajectory of fighting for
lived territory

Izarete da Silva de Oliveira ²

Elias da Silva ³

Kênia Gonçalves Costa ⁴

Luiza Helena Oliveira da Silva ⁵

1 Introdução

Quero.
Palma verde e nua
Herança que cultivei
Quero, resumir numa só
As fantasias com que sonhei
Beatriz Nascimento, 1988

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa e de propriedade intelectual, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu texto e figuras, inclusive fotos.

² Mestrado em Cultura e Territórios (UFT). Docente da Rede Básica de Ensino (SEDUC-TO). Link do Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6131121087164445>. Link do ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9878-1188> E-mail de contato: profizareteoliveira2016@gmail.com.br

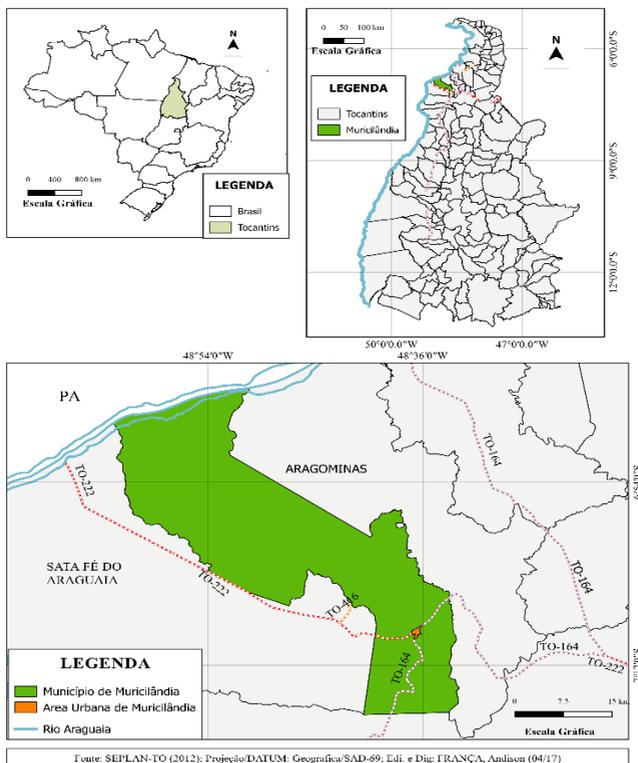
³ Doutorado em Geografia (USP). Docente permanente do PPGCULT / UFT. Link do lattes: <http://lattes.cnpq.br/1144427559245612>. Link do ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4931-6746>. E-mail de contato: esilvageo@uft.edu.br

⁴ Doutorado em Geografia (UFG). Docente permanente do PPGCULT / UFT. Link do lattes: <http://lattes.cnpq.br/3395795403404222>. Link do ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9962-562X>. E-mail de contato: keniacosta@mail.uft.edu.br

⁵ Doutorado em Letras (UFF). Docente permanente do PPGL e PPGCULT / UFT. Link do lattes: <http://lattes.cnpq.br/5064863441344644>. Link do ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8834-569X>. E-mail de contato: luiza.to@mail.edu.br

A Comunidade Quilombola Dona Juscelina, localizada no município de Muricilândia, é uma das dez comunidades na Região Norte do Tocantins (Mapa 01), traz consigo uma peculiaridade em está inserida na zona urbana da cidade, e vive as nuances com a zona rural. Tem sua historicidade marcada por conflito que anseia a conquista de seu território com a prática do principal rito, a Festa do Treze de Maio, como um dispositivo de luta pela terra e elemento identitário. Na construção simbólica para a Reconquista do seu território ancestral.

MAPA 01: Localização da Comunidade Quilombola Dona Juscelina-Muricilândia (TO)



Fonte: OLIVEIRA, 2017. (Dados organizados pela autora)

Segundo a oralidade local, a comunidade recebeu a certidão de autodefinição no ano de 2010 com reconhecimento como comunidade

remanescente de quilombos, com 236 famílias associadas que se auto reconhecem, com aproximadamente 840 quilombolas, entre idosos, adultos e crianças (coleta de dados durante a organização da festa no ano de 2017).

2 Caminhar ao entendimento sobre quilombo

A categoria quilombo caminha por várias vertentes, nesta pesquisa caminharemos a partir de Munanga (1995/96) onde este declara que quilombo é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (*kilombo*, aportuguesado: quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos (*Bantu*) cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra. Quilombo no Brasil é forjado pela resistência à opressão colonial, desejo de liberdade através de lutas, a não aceitação às condições que lhe são impostas.

Observa-se conceituação de remanescentes das comunidades dos quilombos, que é uma ressemantização de quilombo, no decreto número 4.887/2003 (BRASIL, 2003), como grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotadas de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. Certo que estes povos que assim caracterizados e tidos como tradicionais étnico-raciais ainda é subalterno a criação de novas leis para a garantia dos direitos contidos e reconhecidos conforme a Carta Magna, a exemplo este decreto que regulamenta o artigo de número 68 dos atos de disposições constitucionais transitórias da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988).

Diz textualmente o artigo 68: "*Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos*" (BRASIL, 1988, p. 78) Com a função de regulamentar os procedimentos

para identificar, reconhecer, delimitar, demarcar e titular as terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos.

Alex Ratts (2006, p. 59) afirma [...] quilombo é uma história. Essa palavra tem uma história. Também tem uma tipologia de acordo com a região e de acordo com a época, o tempo. Sua relação com o território [...]. Cabe dizer que o quilombo Dona Juscelina não difere de tantos outros quilombos no Brasil e Tocantins, por se organizar com resistência, ora interpela, ora negocia, ora se acomoda, ora faz concessões: cristalizando suas ações políticas configurando-se como um local de conflitos. Deixando evidente que o negro não é passivo e pacato, pois todos os direitos para o povo negro fora alcançado, através de reivindicações, de lutas engajadas e muito bem organizado pelo movimento negro.

Outra ressignificação é a contida nas Diretrizes Curriculares onde define,

(...) como comunidades negras rurais habitadas por descendentes de escravos que mantém laços de parentescos. A maioria vive de culturas de subsistência em terra doada / comprada / secularmente ocupada. Seus moradores valorizam tradições culturais dos antepassados, religiosa (ou não), recriando-as. Possui história comum, normas de pertencimento explícitas, consciência de sua identidade étnica. (MEC, 2007, p. 10).

As propostas previstas nas leis e diretrizes, não condizem com a realidade desta comunidade quilombola, pois, além de localizada numa área urbanizada, esta vem passando por processo de estruturação, principalmente em referência a seu território e com particularidades específicas. Ressaltando segundo a oralidade local, que estes quilombolas não se reconhecem como urbano.

Quanto às práticas sociais, estas são latentes e impulsionam a mobilizarem em prol de um objetivo comum, onde vivências e valores são compartilhados, o que lhes atribuem à identidade, o sentimento de pertencimento. Pontua-se que cada quilombo tem suas peculiaridades e que uma denominação estanque não dar conta desta comunidade

quilombola, por sua complexidade. Assim, prefere-se a definição dada por Ratts por se mostrar tão próxima da realidade que se apresenta.

Ainda como define Fiabani (2015,p.21):

[...] o significado histórico do quilombo – comunidade autônoma livre formada por trabalhadores escravos fugidos durante o período escravista – transformando-o em sinônimo de comunidade negra contemporânea. [...]. O processo de ressignificação efetiva-se no momento em que o passado é tomado com outra perspectiva e utilizado para a construção da nova realidade – remanescente de quilombo. Em algumas situações, descobriu-se a origem, visto que muitas comunidades não sabiam que seus antepassados eram quilombolas. Em geral, a ressignificação do termo quilombo possibilitou a inclusão de mais comunidades ao preceito constitucional.

Quanto ao termo de quilombos contemporâneos ou remanescentes de quilombos, citado por antropólogos, refere-se designação das comunidades negras rurais atuais, que podem ser de origem ou não nos antigos quilombos, o que vale ressaltar a condição desta comunidade quilombola, Dona Juscelina, que se apresenta numa interface que transita do urbano para o rural. Destarte, a categoria quilombo é de uma conceituação aberta e que se ajusta conforme a época que o fenômeno se manifesta.

O direito dos Quilombolas à terra está associado ao direito à preservação de sua cultura e organização social específica. Isso significa que, ao proceder à titulação, o poder público deverá fazê-lo respeitando as formas próprias que o grupo utiliza para ocupar a sua terra. Para que sejam protegidos e respeitados os modos de criar, fazer e viver das comunidades quilombolas é preciso garantir a propriedade de um imóvel cujo tamanho e características permitam a sua reprodução física e cultural.

Faz-se uma reflexão da organização da “Festa 13 de Maio” no decorrer do dia, pontuando tanto os três momentos fundantes para a realização de tal rito: a alvorada, a organização do espaço e a peça teatral do dia 13 de maio, os cânticos entoados, suas letras durante a alvorada da abolição que figuram como um chamamento para as lutas do povo quilombola; as falas

presentes no teatro da abolição, imagens que pontuam o fenômeno cultural do rito, tais observações foi feita na festa no ano de 2017.

2.1 Alvorada do Quilombo: Anúnciação da Abolição!

"A terra é o meu quilombo,
o meu espaço é o meu quilombo.
Onde eu estou,
eu estou,
quando estou eu sou"
- Beatriz Nascimento
RATTS (2006,p.59)

A noite foi curta. A partir das quatro horas da manhã, os rojões dos foguetes anunciam que o quilombo está em festa! Coração no ritmo dos rojões e das batidas dos tambores! A presidente organizou a equipe de participantes para o cortejo da alvorada. Muitos não dormiram e passaram a noite na Associação conversando, sorrindo, vivendo o ser quilombola. Emocionante ouvir os quilombolas entoarem cantos que denotam o desejo de liberdade, igualdade, de identidade. Reclamam os direitos contidos ainda somente no papel, e dizem que lutas devem ser organizadas e fortalecidas para o alcance destes direitos.

O grupo do cortejo puxado pela presidente, sua irmã e outras mulheres quilombolas pelas ruas da cidade, além de alguns homens e crianças. Por onde o cortejo passava, contagiava as pessoas da comunidade, que em geral aguardavam nas calçadas, janelas e portas. Estas se abriam para curiosos, sendo que alguns seguiam os que portavam instrumentos musicais, principalmente tambores, a tocar cantos como este, num coro único:

Baião das Comunidades
Refrão
Somos gente nova vivendo a união,
somos povos semente de uma nova nação, ê, ê
Somos gente nova vivendo o amor,

somos comunidade, povo do senhor, ê, ê

Refrão

Vou convidar os meus irmãos trabalhadores,

Operários, lavradores, biscateiros e outros mais,

E juntos vamos celebrar a confiança

Nessa luta de esperança de ter, terra, pão e paz, ê, ê

Refrão

Convido os negros, irmãos no sangue, na sina

Seu gingado nos ensina a dança da redenção,

De braços dados, no terreiro da irmandade

Vamos sambar de verdade enquanto chega a razão, ê, ê

Refrão

Vou convidar a criançada e a juventude

Tocadores, me ajudem, vamos cantar por aí

O nosso canto vai encher todo o país:

Velho vai cantar feliz, quem chorou vai ter que rir, ê, ê

A denominação de quilombola é um termo novo em relação à história afro-brasileira, porém a condição persiste desde seus ancestrais. Reconhecido por estes, quando afirmam que *somos gente nova vivendo a união, somos povos semente de uma nova nação*, em conjunção com o que os identifica. Nação que surge antes mesmo do ato da oficialização da Lei Áurea, esta que é tida pelo povo negro como o marco da liberdade do jugo do senhor. *Juntos vamos celebrar a confiança*, cômico que os direitos que lhes são atribuídos serão efetivados, e que a confiança extenuada aqui inter-relaciona também com a efetivação desta pesquisa, no que tange a pesquisadora. O acesso a *terra* produzirá o *pão* que sacia a fome, e enfim terão a tão almejada *paz*⁶. Não havendo mais lutas e desigualdades, só trabalho e prosperidade, enfim o acidente feliz.

No período colonial sob o jugo da escravidão, os cativos tinham na música e a dança um território simbólico de manifestações *vamos sambar de verdade enquanto chega a razão*, ou a fronteira onde podiam sentir a

⁶ Vale ressaltar que a expressão *terra, pão e paz* faz alusão ao lema pós-Revolução Russa em 1917, na Rússia, pregado pelos bolcheviques sob a liderança de Lênin, “paz, terra, pão, liberdade e trabalho”, que neste ano completa 100 anos de ocorrido.

sua terra, nesta terra onde é tido como o lugar do Outro, o não lugar. É visível no canto a consciência do quê é ser quilombola e os enfrentamentos que lhes cabe. E nesta perspectiva afirmam: *o nosso canto vai encher todo o país*, cantos que são expressões de renitência histórica, que perpassa geração a geração.

Nêgro, Nâgo⁷

Eu vou tocar minha viola, eu sou um negro cantor

O negro canta, deita e rola, lá na senzala do senhor.

Refrão: Dança aí negro nagô ô, ô, ô, ô (4 vezes)

Tem que acabar com esta história de negro ser inferior

O negro é gente e quer escola, quer dançar samba ser doutor!

Refrão: Dança aí negro nagô ô, ô, ô, ô (4 vezes)

O negro mora em palafita, não é culpa dele não senhor

A culpa é da abolição que veio e não o libertou!

Refrão: Dança aí negro nagô ô, ô, ô, ô (4 vezes)

Vou botar fogo no engenho que o negro apanhou

O negro é gente como o outro, quer ter carinho e amor!

Refrão: Dança aí negro nagô ô, ô, ô, ô (4 vezes)

Este último canto infla o querer estar junto, ter orgulho de ser quilombola, lutar contra as desigualdades tão presentes em nossa sociedade *tem que acabar com esta história de negro ser inferior, o negro é gente e quer escola*, e este querer resultou em ações afirmativas e uma destas foi a criação da Lei de Cotas no ano de 2000, iniciando na Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ, negro não só *quer dançar samba*, também que *ser doutor!* Combater o racismo e o preconceito.

O negro mora em palafita, não é culpa dele não senhor! A culpa é da abolição que veio e não o libertou! Dizer não para as imposições ditas por

⁷ Primeiro: esta música é cantada pela Pastoral da Juventude, uma militância política com participação da juventude católica, evidencia que a Igreja Católica passou por mobilizações desde o período colonial, período que não havia uma estrutura de manifestação a favor da liberdade do negro, e sim o contrário. Este movimento surge no final da década de 1970 e início dos anos 80, com forte teor político nos movimentos sociais. Segundo, **Nagôs ou Anagôs** era a designação dada aos negros escravizados e vendidos na antiga Costa dos Escravos e que falavam o iorubá. Os iorubas, iorubanos ou iorubás são um povo do sudoeste da Nigéria, no Benim (antiga República do Daomé) e no Togo. Historicamente, habitavam o reino de Ketu (atual Benin), na África Ocidental. Durante o século XVIII e até 1815, foram escravizados e trazidos em massa para o Brasil durante o chamado "Ciclo da Costa da Mina", ou "Ciclo de Benin e Daomé". Disponível em: misticismoconhecimento.blogspot.com/2016/03/can-domblénaoeco.html.

esta sociedade tão aristocrática, pela elite, que se incomoda com a presença dos negros nos diferentes espaços sociais, na universidade, na política, nos hospitais, ocupando cargos antes não ocupados. Evidente que a abolição ainda não trouxe os direitos que tal lei pressupunha: a liberdade!

Como aponta RATTIS (2006.p.108) *se somos parte integrante de uma democracia racial, por que nossas oportunidades sociais são mínimas em comparação como os brancos*. No canto é nítida a crítica quanto á realidade que é proposta ao povo negro, a partir da abolição, onde esta não trouxe a liberdade em si, não houve democracia racial.

Ao finalizar o cortejo, retorna-se à casa da matriarca. Já havia um lanche, que foi servido a todos: farofa de carne e café. Durante todo o cortejo foi uma honra a companhia da pesquisadora Kênia Costa e de indígenas da aldeia Xambioá, localizada no município de Santa Fé do Araguaia. Fui interpelada por um participante da alvorada que é representante político como vereador. Este fez questão de se apresentar como tal e me questionou “se eu agora era negra”, o que me gerou um incômodo. Respondi “Sim, sou negra! Não sou quilombola, mas, luto pelas causas dos quilombolas!”. Indignação que me fez lembrar o fato vivido por Beatriz Nascimento quando foi interpelada por um jovem intelectual branco que estuda “cultura negra”, e afirma ser “mais preto do que ela” citado por Ratts (2006.p.38):

É um desafio. Este desafio, aceitei-o totalmente a partir do momento em que um intelectual branco me disse que era mais preto do que eu. Foi para mim a afirmação mais mistificadora, mais sofisticada e mais desafiadora. Pensa ele que basta entender ou participar de algumas manifestações culturais para ser preto: outros pensam que quem nos estuda no escravismo nos entendeu historicamente.”

Participar da Festa da abolição não é questão de ser negra, ser uma quilombola! E sim de vivenciar a prática cultural desta comunidade. Firma-se assim a participação de todos nos momentos antes e durante a festa da abolição, desde a madrugada até o anoitecer, após a apresentação teatral no período vespertino, que retrata momentos do cotidiano da vida

de escravidão nas fazendas dos coronéis, dos castigos impostos pelos senhores, durante o período de reinado no Brasil, no final século XVIII.

2.2 Quilombo Dona Juscelina: lugar de histórias e memórias

Junto com o sol chega o amanhecer e tudo muito silencioso, poucas pessoas nas ruas, o céu de um azul profundo, o sol já aquecia a manhã, parecia que dormiam um sono onde seriam despertados com o momento do ápice do teatro a céu aberto. Sair para observar o ritmo do dia em torno do dia 13 de maio, as expectativas e saber como estavam os preparativos. As barracas de alimentação, poucas pessoas compareciam para aquisição de alimentos. Parecia que o dia amanhecera sonolento, um convite perfeito para andar pela comunidade. Pela manhã, o espaço em frente ao palco já estava sendo modificado, constando fitas que limitavam a circulação de pessoas. Dentre os símbolos, o tronco! (figura 01).

Que nos arremete às lembranças dos castigos cruéis que os escravos e escravas eram submetidos. O lugar que se encontra o tronco estava preparado ornamentado com um cacho de coco e palhas do babaçu. Um detalhe importante talhado no tronco é a data do marco inicial da comemoração do dia da Abolição nesta comunidade quilombola, treze de maio de mil novecentos e sessenta e dois. Ao redor do tronco um ralo que é utilizado pra ralar mandioca e milho, na produção de massas ou de farinha. Além de um cofo e um abano feito de palha de babaçu, utensílios/artesanato presente na comunidade.

Figura 01: tronco do açoitamente



Fonte: OLIVEIRA, maio de 2017.

Fui ao cemitério local, um lugar um território marcado pela disputa de valor histórico, de famílias tradicionais, de importância política, da representatividade de liderança na comunidade e, portanto das classes sociais. Percebi que a história da comunidade quilombola tem um liame com a história da formação da cidade. Neste cemitério se encontra um dos mais importantes pioneiros na construção da história desta cidade: o Sr. João Paulino. Fiquei por alguns instantes olhando sua lápide e pensando como seu poder de liderança, segundo a oralidade local, foi primordial para a tomada de importantes decisões que prevalecem até os dias atuais, principalmente quanto à infraestrutura da comunidade.

Lá, também está localizada debaixo da copa de uma árvore frondosa de nome “Axixá”, árvore que fornece além de uma sombra acolhedora, sementes que são utilizadas como alimento, a lápide da Sr.^a Antônia Barros. Esta que liderou o grupo de romeiros vindo da região de

Filadélfia, guiando a romaria pelo viés da fé através de visões que esta tinha, em que o Padre Cícero orientava até a região onde encontrariam terra fértil e água para poderem se fixar e constituírem como seu lugar. È recorrente a narrativa que a Sr^a. Antônia Barros não queria ser enterrada neste cemitério.

O cemitério tem uma estrutura simplória, localizado numa região de terreno acidentado em que parte do relevo é mais baixa, logo, na época das cheias, está sujeito a encharcar-se devido à proximidade com o rio Muricizal. Há presença de flores diversas e de plantas ornamentais, como a de nome “espada de São Jorge”. Há árvores frutíferas, como cajazeiras, cajueiros e mangueiras. Não há muro ou outra divisória que denota limites do terreno do cemitério, a não ser uma rua que dá acesso à rodovia TO-222. Existem lápides que deixam evidente a diferença religiosa da Igreja Católica e das Igrejas Evangélicas ou Protestantes, como a presença ou não da cruz, evidenciando a qual religião o sujeito se congregava.

Refleti sobre os conflitos presentes na realidade da comunidade de cunho religioso, pois há quilombolas que se congregam em igrejas evangélicas e são interpelados a não participarem dos ritos de identidade quilombola, enquanto não podem negar sua raça, sua cor, suas origens, suas raízes, enquanto *quilombola é um galho*. Decerto é um conflito marcado pela fé, pela identidade, cultura, que perpassa as condições históricas, sociais e políticas dos sujeitos e do lugar.

O almoço foi servido na Associação, como ocorrera no dia anterior. A presidente da associação, neta da matriarca com muita satisfação atendia a todos, sempre mantendo a organização do espaço das refeições. Refeições que era posta numa mesa grande, em tachos, grandes panelas utilizadas para servir refeições para muitas pessoas. Após o almoço, havia bastante agitação na Associação e em seus arredores. A presidente e outras pessoas em ritmo acelerado concluíam a ornamentação, nos mínimos detalhes.

A partir das quinze horas, dar-se-ia o início da celebração ecumênica. Um detalhe chama atenção, a matriarca mesmo com mobilidade limitada

e apesar da visão estar comprometida por catarata (a mesma aguarda esperançosa por uma cirurgia), observava todo o movimento, sentada numa cadeira na porta de sua casa. Tudo aquilo a enchia de orgulho, era um dia de alegria, *velho vai cantar feliz, quem chorou vai ter que rir*, é dia de satisfação, mas que deixa cada vez mais a certeza de que a luta não acabou. Em seu semblante carregado de serenidade havia um sorriso que deixava transparecer sua força como liderança, sua significância como matriarca.

Na cozinha onde servira o alimento, agora alimenta a identidade quilombola. Crianças, jovens e mulheres estavam na cozinha se caracterizando. Pintam-se na cozinha (figura 02) com uma mistura feita de carvão amassado com óleo de cozinha. A única filha da matriarca, que é uma senhora acompanha o ritual da festa da abolição desde a juventude, ajuda jovens quilombolas a se pintarem. Por um momento tento entender porque usam a mistura, porque não realizam a encenação teatral sem as pinturas.

Figura 02: pintura com carvão e óleo



Fonte: OLIVEIRA, maio de 2017.

Fui informada de que já tentaram mudar tal tradição, mas, devido ao fato de que foi passada para Dona Juscelina por seu tio a missão da festa da Abolição, esta não aceita a retirada da pintura. Tal ato é um ato político, de enfrentamento. E não se discute sobre o caso. Na rua, encontro meninos já pintados (figura 03). Estes farão parte do elenco, na concentração, reunidos próximo ao palco. Sorriem, brincam... E penso que ainda não entendem com profundidade o significado de todo aquele rito ou ritual.

Compreende-se que cada grupo, neste caso, a comunidade tradicional quilombola, tem este evento como específico e que lhes dar unicidade. Assim, quando um ritual é bem executado este não é apenas uma apresentação teatral, pois, esta é clivada de elementos e símbolos e evoca a própria cultura e as crenças de todos que são envolvidos como um todo, amalgamando a própria identidade.

Observando o que diz Segalen (2002, p. 31), definindo-os como:

[...] um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica. O rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagem e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns do grupo. O uso do ritual é paralelo ao aparecimento da humanidade.

Nota-se que a simbologia traduz a grandeza das manifestações da cultura, sendo, portanto, uma referência por si só. Da Matta (1987, p.6), o antropólogo, explica que alguns aspectos banais da vida social transformados em símbolos retratam uma dada realidade sociocultural. Sendo necessário entender os ritos e rituais, representando uma ligação do passado com o presente, dadas formas culturais e suas manifestações, mediado pela língua e símbolos.

Figura 03: meninos quilombolas pintados



Fonte: OLIVEIRA, maio de 2017.

Enquanto, os outros figurantes, inclusive da família real, preparam-se em outros locais. Somente na hora da encenação é que estarão presentes. Enfim, tudo pronto! A ornamentação está perfeita! Assim, Hammad (2017. p.01) “[...] *o espaço não ganha seu sentido senão em função do uso que dele é feito, do fazer que nele se desenvolve [...]*” e, neste caso, este espaço é repleto de sentidos para os quilombolas.

Em formato de um círculo (figura 04), o espaço onde ocorrerá a encenação do teatro da abolição está composto por cofos, esteiras, abanos, utensílios domésticos que ainda são utilizados por quilombolas e que representa o ritmo da lida na terra. Ainda compõe o conjunto um “quibane”, utensílio feito de talos de buriti, que é usado para cessar o arroz, colocar sementes, por exemplo, do café, para secar, além de possuir muitas outras utilidades. Encontramos uma panela de ferro num fogão de “trepes”, nome dado ao fogão que se utiliza de três pedras de formato triangular, tendo a lenha feita de madeira para gerar o fogo, assim como, a cabaça e o pote de barro.

Dentre tantos elementos que compõem o simbolismo da vivência quilombola, encontra-se o machado e o cacete, utilizados para a extração da castanha do coco babaçu para a produção de azeite de coco, muito utilizado na cozinha brasileira como herança do *modus vivendis* do quilombola, do camponês, do homem da terra.

Figura 04: cenário do teatro da abolição



Fonte: OLIVEIRA, maio de 2017.

Citando o elemento mais importante que agrega valor cultural e histórico e é importante elemento simbólico que marca a identidade quilombola, o pilão e a mão de pilão (figura 05)! Assim, os símbolos representados pelos objetos, eventos, atos, formações linguísticas que trazem diversos significados e rememoram emoções e incitam as pessoas a agirem e, desta maneira a construção e a preservação simbólica como um legado é um meio para a formação da identidade quilombola.

Figura 05: o pilão e o quilombo



Fonte: OLIVEIRA, maio de 2017.

Elementos que configuram o território aberto, dominado pelas quebradeiras de coco e marcado por conflitos entre o agronegócio e a economia de subsistência ou o extrativismo, o trator e o machado, o

latifundiário e a quebradeira de coco. Tão visível à disparidade entre a força da mulher quebradeira de coco e o homem latifundiário. Assim o pilão e seu conjunto, são tidos como os maiores símbolos da vida de um quilombo em seu território.

Fontanille (2014.p.3), “[...] reportado ao conceito semiótico de semiosfera, o território seria uma versão figurativamente determinada (espaço, tempo, atores), e apreendida do ponto de vista de seu potencial de transformações em processo [...]”. Ainda é possível também notar a presença de um feixe de cana de açúcar entre cofos, que não está lá sem um sentido. O mesmo fará parte dos acessórios usados no teatro. Assim como fez parte da história da escravidão no Brasil, nos engenhos de açúcar, entre o doce da cana e o amargo do cativoiro.

Ao lado direito do palco está organizada uma tenda, onde será realizado o culto ecumênico a partir das quinze horas. Assim, deu-se início a celebração (figura 06), com a participação de uma pastora que é quilombola, juntamente com um padre e irmãs de caridade da igreja católica! O discurso da pastora abordou sobre o respeito às diferenças religiosas, e que todos devem ser tratados com igualdade, como irmãos. O viés da fala do padre também abordou sobre as lutas vividas pelos pequenos e que a Pastoral da Terra tem uma missão de combater as desigualdades.

Figura 06: culto ecumênico



Nota-se que não há a presença de representantes de religião de matriz africana. É notável a presença dos griôs e de como estão acomodados ao lado da matriarca Dona Juscelina. Dada por encerrada a celebração do culto ecumênico, dá-se início às providências do teatro a céu aberto, o Teatro da Abolição. Denominação dada pelo organizador e vice-presidente da associação quilombola Dona Juscelina, que também é Secretário de Educação Municipal, Professor Manuel Filho. Este adverte para que acelerassem os atos do teatro, pois a noite já estava chegando de mansinho.

Agora, já não estava tão quente como durante o culto ecumênico. A penumbra do anoitecer fazia despontar sensações antes não sentidas com tudo que ocorria naquele espaço e pelo que estava por vir. As luzes da cidade se acendiam, dando um brilho especial aquele momento. A emoção pulsava no ritmo da respiração.

Dá-se início ao teatro! A primeira cena apresenta um momento da vivência de uma família de escravizados nas fazendas de cana-de-açúcar, nos engenhos. Representou como era a relação do senhor de engenho com o escravo, que era interpelada pelo capataz e sua função de castigar a bel prazer os escravos e escravas sem questionar, apenas deixando fluir na ponta do chicote o ódio, a aversão ao negro, tomando posse de um poder que diminui, massacra, oprime o Outro, mas que não extinguiu o desejo de liberdade, o espírito de organização e articulação para que pudessem alcançar o desejo de ser livre, a própria vida!

2.3 Teatro da Abolição

Os atores representavam uma família de escravos compostas por: mãe, pai, dois filhos e sogra; um capataz, um senhor dono do engenho; e a família real composta por: um príncipe, uma princesa, um rei e uma rainha; além dos figurantes que compõem o conjunto. O ator que representa o escravizado e castigado no tronco faz esta participação por

mais de vinte anos e, segundo este, toda vez é emocionante, como se fosse sempre a primeira vez que participa da encenação.

Assim, ao analisar como está escrito as falas que foram exteriorizadas na representação teatral organizada por todos os participantes, busca-se a aproximação do que é sentido nas narrativas dos grãos, como era no tempo da escravidão:

Mãe: Eu, meu marido e meus filhos, todo dia sai para o engenho cortar cana o dia inteiro! (a atriz erra o texto, pede desculpas e repete a fala). Para o canavial, desculpa! Todo dia cedo sai para ao canavial cortar cana o dia inteiro! E carregar tora para o engenho, com fome, com sede! Pois o nosso alimento é apanhar de chibatatas, pancadas e empurrões!

Em seguida um dos filhos faz um apelo ao pai:

Filho: Papai, vamos embora desta fazenda! Nós sofre demais, pai! Pelo amor de Deus, vamos embora dessa fazenda!

O pai responde com muito pesar:

Pai: Não podemos sair dessa fazenda porque nosso alimento é aqui! Se nós fugir, vamo passar mal! Se o dono do engenho pegar nós, vamo apanhar mais. Pega sua mamãe e leva pra senzala que eu vou trabalhar pra nós sustentar vocês!

Este começa a “pilar”⁸ grãos. Enquanto isto o capataz, presunçoso, aparece fiscalizando o trabalho do escravo, contorcendo a chibata e falando as seguintes expressões com tom ameaçador:

Capataz: Eu detesto nêgo, rapaz! Nunca gostei de nêgo! Trabaia nego!

Grita bem próximo de seu ouvido. E o escravo responde:

Pai: Você cuida do seu serviço que do meu cuido eu!

Capataz: Eu num tô acreditando que tá falando um trem desse pra mim não, nego safado! Cê num sabe que sou seu chefe não, nêgo? Hã? Trabaia nêgo! Você quer apanhar?

Pai: Eu tô no meu serviço com o puder de Deus! Você passa lá pro seu canto!

Capataz: Quer dizer que você quer se mandar, né, nêgo? Então vou lhe ensinar agora! Bora aqui safado! Laiga este trem de mão aí! Vem cá eu vou lhe ensinar agora! Meu chefe vai lhe mostrar o que você vai servir agora, safado! Fique pra lá!

Grita com as escravas que tentam impedir o ato de violência.

⁸ Pilar, termo popular utilizado pelos quilombolas que vem da palavra pilão e é o ato de moer grãos usando a mão de pilão no pilão utilizando se a força braçal. Grãos da produção de agricultura de subsistência.

Capataz: Cê vai aprender! Ele vai aprender! Não! Corta a palma nega veia!
Empurra as escravas.

Capataz: Esse nego safado não quer trabalhar não, meu patrão!

E apresenta o escravo para o patrão.

Patrão: Não quer trabalhar? Vamos dar uma lição nele! Venha cá, amarre ele nesse tronco aqui e dê cinquenta chibatadas que ele vai aprender a obedecer!
Esse nego safado!

Entonando a ordem com muito ódio.

Capataz: Sim, senhor meu patrão! Vou fazer com muito apreço! Esse nego safado! Vou ensinar ele agora! Ele vai aprender, vai aprender sim! Vai aprender sobre o quê? Vai aprender a obedecer! Nego safado vai aprender agora! Cê vai aprender apanhar pra obedecer a nós! Cê ficar bão! Peraí, fastá pra lá nega, senão vai pegar também! Cê se ajeita nêgo safado!

Enquanto isso, com a realeza...

Rei: Minha filha, vou ter que me ausentar por alguns dias e você ficará no meu lugar, dará ordem a todos. Toda autoridade que tenho você terá.

Princesa: Sim, meu pai!

Capataz: Nego tem que apanhar mesmo! Todo nego é vagabundo! Toma nêgo! Nêgo tem que trabaíá! Nêgo tem que sofrer! Todo nego é assim! Cês afasta se não vão tomar também suas negas!

Escravo: Ai, ai!

Gritos de dor são ecoados pelo escravo que está sendo açoitado!

Rainha: Filha, chega de tanto sofrimento! Eles estão sofrendo demais, tenho certeza disto!

Princesa: Mas o que é que está acontecendo aqui? Pra que tanto sofrimento? Esta questiona ao patrão e ao capataz.

Patrão: Esse nego tá me desobedecendo, não quer trabaíá!

Num tom de superioridade que mesmo diante da princesa não porta como um súdito!

Princesa: Você não está vendo aquela mãe pedindo até pelo amor de Deus pra parar senão vai matar seu filho de tantas chibatadas?

Patrão: Esse nego quem comprou foi eu, paguei muito caro por ele! E essas propriedades aqui é minha, quem manda nelas sou eu! Nego tem é que trabaíá!

Princesa: O negro é gente como o Outro!

Em tom impositivo e alto responde ao capataz.

Patrão: Eu não quero saber, vai cuidar dos seus afazeres, que desses negos cuida sou eu!

Alterando mais ainda o tom da fala. Neste instante o capataz impõe cm mais força ainda mais chibatadas nos escravo que já desfalece de tanto apanhar. Será que se fosse o rei, o senhor de engenho iria se portar assim? Ou se portou assim por ser uma princesa, uma mulher??

Capataz: Toma nêgo!

Princesa: Tomarei minhas providências!

Advertiu e saiu do local.

Patrão: Pode chibatiar esse nego!

Gritou para o capataz.

Capataz: Safado, você vai aprender a trabaiá e não resmungar mais, safado!

E batia com mais força ainda.

Princesa: Chega de tanto sofrimento! O negro é gente como outro! Eu Princesa Izabel declaro extinto a escravidão no Brasil! A partir de hoje vocês estão livres!

Patrão: Solte este nego!

Capataz: Meu patrão, quem vai trabaiá na fazenda? Meu patrão, o que nós vai fazer agora?

Patrão: Eu não quero saber! Manda esse negro imhora de minha fazenda já!

Não quero mais nenhum aqui!

Capataz: Sim, senhor, meu patrão! Mas vou dá pelo menos mais uma!

Princesa: Podem festejar! Liberdade a vocês!

Iniciou-se a apresentação teatral. Rojões estouram para anunciar que começou a grande festa. Nota-se que a equipe técnica com toda a atenção acompanha o uso com qualidade dos equipamentos tecnológicos para uma excelente apresentação. Abrindo espaço para comentários diversos: “falta de respeito!” (devido a circulação do técnico entre os atores) “estou apaixonada por esta tia!” “é por causa da caixa de som está dando microfonia!”.

Os atores incorporam cada um seu papel (figura 07), representando com seriedade, para que se possa lançar uma fagulha de como era a vida do escravo durante a escravidão, período que durou mais de trezentos anos. Todo movimento executado pelos atores, figura 07, entram pelos olhos de muitos que estão presentes, arremetendo à ancestralidade do povo africano, à própria ancestralidade, provocando ou reavivando sentimentos de revolta, impotência, injustiça, e tantos outros sentimentos

que intensificam o desejo de liberdade do povo negro como se encontra até hoje, às margens!

O capataz passa a atacar fisicamente o escravo, retirando-lhe as roupas e dando lhes safanões, empurrões, enquanto o arrasta para o tronco, para que possa receber o castigo com chibatas segundo ordens do senhor de engenho. A mãe do escravo se levanta e começa a clamar por piedade, formando um alvoroço na senzala, um desespero. Esta clamava juntamente com a esposa do escravo, por meu “senhor”. As mesmas eram empurradas, assim como também eram agredidas com palavras, sendo chamadas de negas safadas e mandadas a se afastarem. A dor da chibata dói não somente no escravo castigado, mas em todos os que foram escravizados.

Figura 07: Primeiro momento do Teatro da Abolição



Fonte: OLIVEIRA, maio de 2017.

Observei no olhar, nas expressões das pessoas que estavam ali, múltiplos significados. O que me permitiu refletir e imaginar: o que estariam sentindo? Como é compreendido tudo ali? Certamente todos os cinco sentidos estavam sendo mobilizados naquele momento: a visão, ao ver todo o contexto do teatro, a audição que permite ouvir as expressões, os clamores, lamúrias, mesmo sendo uma representação cênica, o olfato

ao sentir o cheiro que fica naquela atmosfera, uma mistura de suor, lágrimas, da terra, da noite descendo no compasso dos atos, o paladar ao sentir o gosto ferruginoso, amargo do que foi a escravidão, convocando o tato, para que se possa sentir na pele um rastro de dor que o povo negro sofreu com a colonização europeia, com a privação de viver a própria vida, em seus lugares de sentimentos, através da diáspora forçada, sendo assim escrita a história do povo brasileiro.

Sentir o lugar e viver este momento, por intermédio do poder cognitivo dos sentidos, é construir a realidade através da experiência. É através deste experienciar que se aprende como a identidade quilombola é forjada. Assim, Tuan (2013, p. 18) “[...] um dado não pode ser conhecido em sua essência. O que pode ser conhecido é uma realidade [...]” que é um constructo da experiência, uma criação de sentimento e pensamento. E somente estando durante o período que ocorre a preparação e finalmente, assistindo o teatro da abolição, é possível compreender a importância da festa para a Comunidade Quilombola Dona Juscelina (Muricilândia-TO).

Enquanto o capataz arrasta o escravo, empurra as escravas alvoroçadas, sem demonstrar piedade ou algum sentimento que demonstre que se trata de um ser humano! Ato nítido da expressão da superioridade imposta ao povo escravizado africano, a colonialidade.

Entendendo que colonialidade é a dominação exercida pela Europa pautada na diferença colonial. Diferença colonial onde Mignolo (2003, p. 10) “[...] elucida que é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempo do planeta [...]”. O pensamento permite-nos debruçar o olhar sobre a cena onde, a mãe se joga pra cima da chibata, tentando toma-la da mão do capataz pra que seu filho não apanhasse.

Escravas se agarram ao escravo amarrado! Choram, gritam, imploram! Enquanto o capataz começa a dar a chibatadas no negro amarrado ao tronco, repetindo frases violentas. Este bate com toda força que seu braço possa ter e, mesmo sendo uma representação, gerou

incômodo, certamente mexeu no interior de cada um que esteja ali presentes. Enquanto isso, nos arredores do castelo, o rei conversa com sua filha, a Princesa Izabel, sobre a necessidade de viajar e a obrigação dela ficar no poder, ficando responsável por todo o reino. O açoitamento ocorreu indiferente à presença do rei e da princesa, representando a vivência naquele tempo nas fazendas, nas senzalas e nos engenhos. O que evidencia que o ato de violência era tido dentro da normalidade.

Neste instante, a princesa, ao sair pelos arredores do castelo, vê a cena de violência, questiona para que tudo aquilo e percebe o quão desumano era aquela situação. Provocou-me o questionamento da motivação que levou a princesa a se aproximar do modo de vida nas senzalas.

Seriam motivações de estar no poder e ter a capacidade de fazer algo que mudasse a situação do negro no Brasil? Ou motivada pelas relações comerciais, trabalhistas ou de desenvolvimento, comparando o Brasil com outros países que já não utilizavam mais mão de obra escrava e sim trabalhadores assalariados? Uma nova configuração da geopolítica vinha sendo instituída, fortalecendo o capitalismo mundial. Todo este ato de reflexão é inspirado ao som de uma música instrumental que nos toca sutilmente.

Ouve-se choro, gritos de dor na senzala! E repetia-se continuamente o açoitamento! O castigo que não se justifica que era sem motivo, sem um crime que tenha sido cometido, a dor de uma mãe que presenciou cenas como esta. Os sentimentos tidos são inexplicáveis! A impotência vivida! Enquanto a princesa se aproxima do local onde está acontecendo toda aquela crueldade, é interpelada pela rainha pra que possa ter alguma atitude para acabar com aquela situação. Pode-se dizer que, neste período, enquanto o Brasil foi governado por uma jovem mulher, esta foi sensata, inteligente? Não existia mais a escravidão no mundo senão neste país, e ela foi inteligente por saber que era preciso deixar esta prática que colocava o Brasil como país atrasado perante os outros.

A rainha se aproxima da princesa e faz um pedido de intervenção pelo povo negro escravizado. Pede que a princesa use o poder de decisão instituído pelo rei para acabar com o sofrimento daquele povo. Esta ouve atentamente o pedido da rainha e se aproxima do local onde estava ocorrendo o ato da mais profunda crueldade, tanta fúria que era reificada na carne que era cortada, onde sangrava toda uma etnia, toda a história de um povo, toda a sua dignidade.

No castelo, a Princesa Izabel reúne o conselho e assina a Lei Áurea. Esta se dirige à senzala com os documentos em mãos e exclama para que todos os presentes pudessem ouvir e entender o ato que iria acontecer. Este que inegavelmente instituiu o início da marginalização do povo negro, que recebe a abolição, mas não que não é libertado das amarras que o prendem na exclusão social, que o prendem ao racismo, preconceito, ciclo contínuo de desvalorização.

Neste instante, toda a realeza que acompanha a princesa presencia toda a ação vivida ali, quando é anunciado o fim da escravidão (figura 08). Com satisfação na fala, deixa bem claro que todos os negros na senzala poderiam festejar a liberdade. Liberdade esta que veio por suas mãos. O que justifica na história, que é escrita pela mão do homem branco, que a partir deste fato a princesa é tida como redentora ou até mesmo santa! Tal visão é a expressada pela matriarca Dona Juscelina.

Toda a senzala se transforma em festa! Em êxtase! Um momento tão esperado, o anúncio da abolição, um anseio que levou tantos negros a enfrentar o sistema escravista, causando a morte de muitos, mortes que não foram em vão, pois culminaram no ato final. Mas que não finalizou as lutas por melhores condições de vida com dignidade para o povo negro.

Figura o8: Declaração da Lei Áurea



Fonte: OLIVEIRA, maio de 2017.

Já era noite quando finalizou toda a encenação do teatro, muitos choraram, torceram, aplaudiram, emocionaram. Poderemos dizer que este foi o *espaço experimentado do movimento dos corpos* com as mais diversas sensações. Esta festa é o marco identitário da comunidade quilombola Dona Juscelina, passando uma energia através dos movimentos do corpo, do sorriso, do ritmo da música tocada, dos tambores, em um único corpo.

É a maior expressão do ser quilombola deste quilombo! Todos dançavam alegremente, sem inibições! Uma oportunidade de compreender o que os dá identidade, a cultura que os constitui, o liame que transcende o dia treze de maio de 1888 com o marco do cinco de outubro de 1988. Datas que devem ser compreendidas e que não propiciaram a liberdade em si ao povo negro brasileiro. Todos os quilombolas guiados pela voz e pela forte presença da matriarca entoaram os cantos de liberdade, que também vangloriam a Princesa Isabel, quando assinou a Lei Áurea:

Quando no dia 13 de maio
Preto não é malacaio
Preto não tem mais senhor
Desde o dia que a princesa assinou
A Lei Áurea seguiu a abolição
Preto teve o direito de ser cidadão
Hoje o preto pode ser doutor, deputado e senador

Não há mais preconceito de cor

Parará, parará, parará, parará,

Parará, parará, parará, parará,

Às quatro horas da tarde a rainha assinou

Na casa do presidente

Na sala do promotor

Oh, de manhã

Oh de manhã

Oh de manhã,

Oh de manhã

Oh de manhã

Às quatro horas da tarde a rainha assinou

Na casa do presidente

Na sala do promotor

Oh, de manhã

Oh de manhã

Oh de manhã,

Oh de manhã

Oh de manhã

A letra da música evidencia o sentimento de se sentirem livres, *preto não tem mais senhor!* Também não tinha condições mínimas de viverem esta “liberdade”! Não ser mais malacaio, agora um cidadão de direitos. Mas, que direitos são estes? Os que foram ditos garantidos?

O valor que é dado à princesa Izabel, *desde o dia que a princesa assinou a Lei Áurea seguiu a abolição*, tornando o povo negro livre do senhor do engenho... é questionável desde os primórdios aos dias de hoje, pois o ato de escravizar sustentou a economia durante o reinado e impediu que outros povos, à exemplo os africanos, vivessem o seu modo de vida sem interrupções. Para Santos (2008.p.214) “[...] o mundo ganha sentido por ser um objeto comum, alcançado através das relações de reciprocidade que, ao mesmo tempo, produziremos a alteridade e a comunicação [...]”. Semioticamente pensando o sujeito à medida que se constroem,

constroem suas identidades, surgem às diferenças, e tais diferenças são ávidas de olhares isentas de preconceitos.

Como aponta Landowski, (2002, p. 29). “[...] Vista desse ângulo, a problemática da identidade não se origina somente de uma lógica da diferença e do descontínuo; ela pede, sobretudo, o desenvolvimento de uma semiótica do contínuo, do ‘devir’ ou, como se diz às vezes hoje, da instabilidade [...]” *Não há mais preconceito de cor*, o que seria justo, no entanto não é o que efetivado mesmo garantido na legislação, sua significância no Outro, sua identidade com o direito de um espaço que a dignifique. A presidente e outras mulheres do quilombo vinham entre os pelotões, ditando o ritmo do cortejo e entoando os cantos, transmitindo muito energia, mostrando a força da liderança feminina. A matriarca e os atores que representaram a família real estavam num carro em frente aos pelotões, um momento em que o dominador e o dominado compartilham do mesmo evento, pelo menos neste momento, mesmo sendo uma ficção. O que não condiz com a realidade que se vive as comunidades tradicionais, especificamente estes quilombolas, no panorama político.

O ponto final do cortejo do rebolado seria na casa da matriarca, onde daria prosseguimento ao evento cultural do grupo lindô mirim do quilombo de Cocalinho, do grupo Afro-quizomba deste quilombo. Na sequência, o show da banda Corvos, desta comunidade, banda que toca diversos tipos de músicas, atendendo o gosto do povo citatino. Todos se envolvem pela música, quilombolas e não quilombolas, reflexo do hibridismo cultural. Da convivência com a cidade! Finalizando o evento com o show de Hugo Marçal, que tem como ritmo as músicas do sertanejo universitário ou do arrocha.

3 Vivências num lugar de/da reflexão

Emocionante tudo que aconteceu durante o dia! Causava arrepios aquela alegria, todo o contágio, o sorriso, o abraço, o lado a lado dançado no cortejo de comemoração da realização da festa! Impossível manter-se

indiferente! E durante o cortejo, é como se todas as entidades estivessem comemorando juntas, olhando, cuidando, guiando os quilombolas! Fomos agraciados com uma chuva que caiu suavemente! Dançamos, cantamos, agradecemos! Nota-se que o percurso do cortejo do Rebolado foi o mesmo realizado pela alvorada da abolição, as principais ruas de Muricilândia-TO.

Vimos que a leitura realizada, não fez consideração ou conotação a um gênero textual único, pois está imbrincado nesta complexidade, a conjunção opondo se a disjunção. Onde os sujeitos e objetos se inter-relacionam em conjunção, realçando as paixões, o que os identificam, que os alimentam e os fazem agir impulsionado por este sentir, o sentir quilombola, notadamente visualiza se nos fragmentos apreendidos nas figuras, no canto, nas falas, na dança e no teatro, enfim, na linguagem.

Sente se que a relação dos actantes com o lugar, ou entre sujeitos, não está destituída de valor e todo este saber, sentimentos e percepção são capturados pela semiótica através da narratividade, entendendo que esta é composta por um estágio inicial, onde ocorre a transformação ou desenvolvimento, alcançando um estado final.

Desta maneira, pode se dizer que todos que estavam presente na festa da abolição estavam em conjunção com o evento, deste modo à performance do teatro da abolição, marcados pela preparação para o ato em si, para fazê-lo, é visualizada nas figuras no decorrer do texto, evidencia “[...] *diferentes posições passionais, saindo de estados de tensão e disforia para estados de relaxamento e euforia ou vice-versa [...]*” (BARROS, 1994, p.47). Neste caso considera-se o entusiasmo como elemento fundador que intensifica a conjunção entre os actantes no espaço onde ocorre a festa da abolição.

Retorno do quilombo com minha bagagem cultural carregada, satisfeita de viver emoções que antes não tinha oportunidade de viver, observar, presenciar, participar. Conhecer mais sobre a história do quilombo e da matriarca, do ser quilombola, do modo de vida do quilombola, da culinária, dos embates religiosos e políticos, da importância deste povo para a historicidade brasileira. É importante que seja contada

e escrita a história deste povo, tirando-os da invisibilidade, tendo voz nos diferentes espaços sociais. Muito agradecida por cada momento vivido na Comunidade Quilombola Dona Juscelina! Axé! Muito axé!

Referências

- BARROS, Diana Luz Pessoa de. **Teoria semiótica do texto**. 2. Ed. São Paulo: Ática, 1994.
- DA MATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- FONTANILLE, Jacques. **Territoire**: du lieu à la forma de vie, Actes Sémitiques [Online]. 2014, nº 117. Disponível em: <http://epublications.unilim.fr/revues/as/pdf/5239>. Documento gerado em 30/06/2014. (Tradução livre Luiza Helena Oliveira da Silva)
- HAMMAD, Manar et al. **O espaço do seminário**. EntreLetras, v. 7, n.2, p.28-59, fev. 2017. Tradução de Luiza Helena Oliveira da Silva.
- LANDOWSKI, E. **Regimes de espaço**. *Galáxia (São Paulo, Online)*, n.29, p. 10-27, jun. 2015.
- LANDOWSKI, E. **Presenças do outro**: ensaios de sociosemiótica. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- BRASIL. MEC, Ministério da Educação e Cultura. **Salto para o futuro**: Educação Quilombola – Boletim 10, 2007, p.10.
- MARTINS, José de Souza. **Sociologia da fotografia e da imagem**. 2 ed.4ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2017.
- MIGNOLO, W. **Histórias locais / projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. Da UFMG, 2003.
- MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do quilombo na África**. In: Revista USP, nº 28, dez/fev 1995/1996. Disponível em <http://www.usp.br/revistausp/28/conteudo.php>> Acessado: outubro de 2017.
- RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica**: sobre a trajetória de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial (SP) e Instituto Kuanza, 2006.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: razão técnica e emoção.** 4. Ed. São Paulo: Hucitec, 2008.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos.** Rio Janeiro: FGV, 2002.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência.** Tradução Livia de Oliveira. Londrina:Eduel, 2013.

Sites pesquisados

BRASIL. **Decreto Nº 4.887**, de 20 de Novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm Acesso em: outubro de 2017.

INCRA. <http://www.incra.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas>. Acessado em 15 de outubro de 2017.

Misticimo e conhecimento. **Nagôs ou Anagôs.** Disponível em: misticismo-conhecimento.blogspot.com/2016/03/candomblenacoes.html . Aessado em 20 de julho de 2017.

Capítulo 5

A formação socioterritorial da comunidade remanescente de quilombo grotão ¹

The socio-territorial formation of the remainder of the quilombo do grotão

Mariana Ribeiro de Matos ²

Plábio Marcos Martins Desidério ³

Elias da Silva ⁴

1 Introdução

A pesquisa sobre a Comunidade Remanescente de Quilombo Grotão, sobre os conflitos e a formação socioterritorial foi realizada de maneira interdisciplinar e, além de ser original, é importante contribuição para visibilizar a comunidade que vivencia as mudanças em seu modo de viver, expresso em sua territorialidade visualizada e simbolizada na paisagem. O estudo acerca do problema da pesquisa foi delimitado com base num objetivo central: discutir a relação entre os conflitos de uso do território

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa e de propriedade intelectual, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu texto e figuras, inclusive fotos.

² Mariana Ribeiro de Matos. mariana.ribeiro.matos@gmail.com Mestre em Estudos de Cultura e Território, Universidade Federal do Tocantins (UFT), Tocantins, Brasil. Assistente Administrativo na Universidade Federal do Tocantins (UFT), Araguaína, Tocantins, Brasil. <http://lattes.cnpq.br/3305736591751955> <https://orcid.org/0000-0001-7697-6227>

³ Plábio Marcos Martins Desidério. plabio@uft.edu.br Doutor em Comunicação Universidade de Brasília.

Professor da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Araguaína, Tocantins, Brasil. <http://lattes.cnpq.br/1698634579106922> <https://orcid.org/0000-0002-2819-9846>

⁴ Elias da Silva. esilvageo@uft.edu.br Doutor em Geografia. Universidade de São Paulo, São Paulo. Professor da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Araguaína, Tocantins, Brasil <http://lattes.cnpq.br/1144427559245612> <https://orcid.org/0000-0003-4931-6746>

no processo histórico de desenvolvimento da região amazônica e a situação da comunidade quilombola.

A metodologia empregada na elaboração deste trabalho procurou dialogar com o da pesquisa e possui como ponto de partida a pesquisa bibliográfica, que, juntamente com a pesquisa de campo e a história oral, tratam de forma qualitativa as mudanças ocorridas na territorialidade da comunidade a partir de aspectos culturais, territoriais e naturais da relação entre a Comunidade Remanescente de Quilombo Grotão e a modernização na Amazônia.

As pesquisas bibliográfica e documental são responsáveis por dar base e sustentação teórica ao trabalho, que se caracteriza pela profunda investigação de obras pertinentes ao assunto estudado para atender aos objetivos da pesquisa, uma vez que precisa ir ao encontro da resposta ao problema levantado. Foram estabelecidas comparações entre as linhas de acesso à saúde, educação e segurança pública. A literatura sobre a Amazônia trata as ações efetuadas como projetos de desenvolvimento, por esse motivo, adotamos neste trabalho, o termo desenvolvimento.

A pesquisa foi realizada mediante de trabalho de campo que incluiu a participação da pesquisadora em reuniões e a produção de entrevistas com sete pessoas entre moradores e lideranças da comunidade. O trabalho de campo foi realizado mediante visitas à comunidade que aconteceram entre os meses de abril de 2017 a julho de 2018. Foram feitos também registros audiovisuais utilizando gravações de áudio e vídeo. Também foram produzidas fotografias do local e das pessoas que vivem na comunidade. As informações obtidas nas entrevistas foram utilizadas como evidências para traçar a perspectiva da comunidade Grotão acerca das pressões sofridas em relação ao seu território, cotidiano.

2 A formação socioterritorial da comunidade remanescente de quilombo grotão

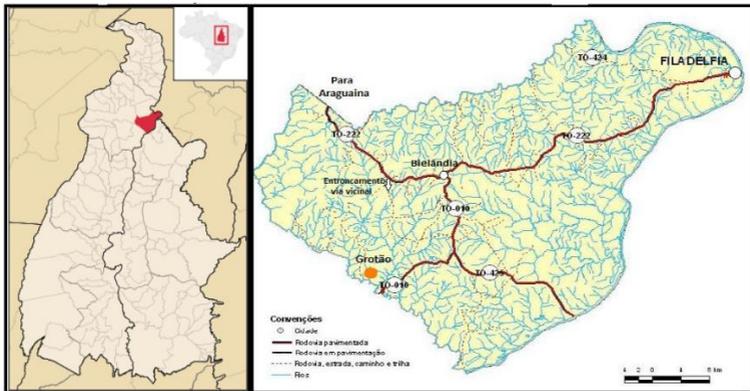
2.1 Do conflito à perspectiva da efetivação do território

A Comunidade remanescente de quilombo Grotão está localizada no município de Filadélfia, estado do Tocantins, região da Barraria. Em 2018, havia 19 famílias (61 pessoas) que residem nos 20 alqueires que foram titulados ao senhor Cirilo de Araújo Brito e ao senhor Raimundo José de Brito. Todos que vivem no território se autodenominam quilombolas. O nome da comunidade deriva de um morro chamado Grotão que faz parte do território da comunidade e de onde se pode avistar o território da comunidade. Há também o córrego do Grotão que fica nas proximidades do Morro do Grotão. Seu território faz divisa com o município de Palmeirante por meio do Rio João Aires.

A comunidade está posicionada a 456 km da capital do Estado, Palmas, 82 km da sede do município, a 70 km da cidade Araguaína (polo econômico do estado) e a 29 km de Bielândia, Distrito pertencente ao município de Filadélfia. Apesar de haver uma rodovia estadual (TO-010) próxima à comunidade, falta ainda uma ponte sobre o rio Gameleira para que a comunidade tenha acesso à rodovia. Por esse motivo, o acesso à comunidade é realizado pela TO-222 que liga as cidades de Filadélfia e Araguaína. Há apenas uma pequena placa que indica o local de saída da TO-222. Os 23 km restantes devem ser percorridos por uma estrada vicinal arenosa.

Como não há linha regular de ônibus que passe pela comunidade, a locomoção dos moradores é feita geralmente de moto. Nas entrevistas realizadas com os moradores da comunidade, é recorrente o descontentamento a respeito dos serviços públicos de infraestrutura e transporte. De acordo com as narrativas dos moradores, quando a comunidade solicita melhorias nas condições da estrada, a prefeitura municipal de Filadélfia alega ser responsabilidade do Estado e o Estado alega ser responsabilidade do município.

Figura 1 - Localização da comunidade do Grotão no município de Filadélfia no Tocantins



Fonte: Almeida (2011, p. 10)

As divisas do território tradicional da comunidade estão localizadas na convergência entre o ribeirão Gameleira (leste e sudeste), o rio João Aires (oeste e sul) e ao norte por cinco trechos de cercas divisórias. O território proposto pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), totaliza 2.096,94 hectares ou 225 alqueires, mas essa área ainda aguarda a finalização do processo de titulação.

A comunidade recebeu a Certificação de comunidade remanescente de quilombo em 2009 após despejo judicial ocorrido em outubro 2008. O despejo judicial foi realizado mediante um processo com vícios e documentos fraudulentos por parte de fazendeiros interessados no território, foi realizado de forma truculenta pela polícia militar e por um dos fazendeiros. Nesta ocasião, moradores que residiam em áreas que não eram objeto do processo judicial também foram expulsos. O processo de titulação definitiva da comunidade está aguardando o pagamento da indenização aos proprietários das terras que estão dentro área delimitada pelo INCRA.

O território da comunidade possui uma grande incidência de brejos e córregos que mostram a cartografia social da comunidade, são inúmeros lugares com características singulares. A relação sociedade-natureza na comunidade Grotão é evidenciada nas denominações feitas aos lugares e mostram a valorização dada tanto à natureza quanto aos antepassados.

Os nomes dos brejos e córregos foram dados em homenagem a antigos moradores que foram vizinhos a estes córregos e brejos. Nomes como Brejo da Paulina, Brejo do Melquíades e Córrego da Maria Viúva, indicam os lugares nos quais essas pessoas moravam, indicam ainda os caminhos percorridos para se chegar às casas dessas pessoas, são pontos de referência, elos de identidade com a natureza que ligam a comunidade de hoje aos seus antepassados. Essa territorialidade realizada pela comunidade ao longo da ocupação do território mostra a ligação entre as pessoas e o território de forma afetiva e intensa. Mesmo as ameaças e expulsões praticadas não foram capazes de destruir a ligação da comunidade com seus antepassados. O elo com o território e a história da comunidade foi convertido em fatores de resistência e luta.

No entanto, a comunidade viu seu território ser reduzido a partir da década de 1970 em função das grilagens ocorridas ao longo dos anos, bem como em razão de conflitos e expulsões com fazendeiros vizinhos, que adquiriram terras griladas. Há uma expectativa de que a área ocupada tradicionalmente, que já foi delimitada pelo INCRA, seja posteriormente titulada como o território da comunidade. A discrepância entre a área atual de ocupação e a área a ser titulada como o território da comunidade é grande, pois são 20 alqueires na atual ocupação e 225 alqueires na delimitação feita pelo INCRA.

A Comunidade Quilombola Remanescente do Grotão iniciou sua formação na segunda metade do século XIX, após a fuga de escravos de um engenho na região Nordeste, provavelmente no Maranhão. De acordo com Almeida (2011, p. 21),

A história da fuga está relacionada ao fato de que, Lunarda, mãe de Emília e Lourência, foi estuprada e engravidou do branco, o senhor do engenho e dos escravos, e passou a ser perseguida pela mulher deste. Motivada pela opressiva situação de escravidão e devido a este fato, ela acaba por liderar um grupo de escravos fugitivos que abandonam o engenho e rumam para as regiões do então Norte de Goiás, do outro lado do rio Tocantins.

Conforme relatos feitos a Almeida (2011), os moradores da comunidade estimam que a chegada ao território do Grotão tenha ocorrido por volta do início do ano de 1866, visto que Emília foi a primeira criança a nascer no Grotão neste ano. O grupo de escravos resolveu criar a comunidade nesta área em razão da falta de habitantes, haviam somente fazendas isoladas e distantes. O Grotão tornou-se o território da comunidade, local de vivência de um grupo que ali obteve novo sentido para a sua vida. Antes escravos, e responsáveis por girar a roda do engenho, no Grotão, a comunidade construiu suas casas, plantou, caçou e domesticou animais para comer. A comunidade também deu continuidade à sua história de luta e resistência. Resistência que hoje se manifesta não mais contra o senhor do engenho, mas contra o fazendeiro que alega ser o dono da terra e que, de várias formas, ameaça e expulsa os quilombolas de suas casas⁵ (ALMEIDA, 2011).

Sobre a disputa das terras da comunidade Grotão, Almeida (2011) detalha os pormenores da grilagem e dos conflitos que envolvem a comunidade. Segundo Damião Coelho Rodrigues, filho de criação da Sra. Maria Filgueira, a fazenda Brejão possuía originalmente 160 alqueires e as suas divisas não alcançavam o território quilombola. Na verdade, o próprio Damião conta que as terras da comunidade não eram de Maria Filgueira e, portanto, não seria objeto de herança para Pedro Galvão. A informação dada por Damião Coelho Rodrigues indica que as terras da comunidade remanescente de quilombo do Grotão foram griladas por Pedro Galvão.

A chegada de Deusdete Alves da Luz e Francisca Sousa Luz ocorreram por volta dos anos 1983 e 1984. Na época, eles trouxeram a mecanização para a fazenda, um barracão e curral de arame. O conflito começou quando o gado arrancava as cercas de madeira dos habitantes da comunidade e comia as plantações. Essa situação levou a comunidade a sofrer com a escassez de comida, uma vez que o fazendeiro os impedia de plantar roça

⁵ Trata-se de conflito iniciado no final da década de 1970 quando um casal de fazendeiros (Deusdete e Francisca) comprou uma área próxima e partir disso, alegaram serem os donos da terra. Como o objetivo dos novos proprietários era a expulsão dos quilombolas, em 2009 após ordem judicial eles foram despejados seu território (ALMEIDA, 2011).

nos locais mais férteis, destinando as áreas para o pasto do gado. A intenção do fazendeiro com tais medidas era de expulsar a comunidade da “sua fazenda”. Era constante a destruição das roças pelo gado, situação que gerou insegurança quanto à permanência da comunidade na área uma vez que ameaçou a subsistência da comunidade (ALMEIDA, 2011).

Em entrevista, Maria Aparecida Gomes Rodrigues (líder da comunidade) contou que na época da Serra Pelada, surgiu um grileiro dizendo que era dono e se apossou de uma grande área nas proximidades da comunidade. Segundo ela, o grileiro se dizia o dono de tudo e a comunidade, que vivia da natureza, não tinha documentação das terras. Data desse período o início da expansão dos quilombolas da comunidade. Expulsão que era realizada com o uso de pistoleiros, mediante ameaças aos quilombolas. Assim, diante da situação de insegurança, alguns quilombolas ficaram com medo e decidiram sair da comunidade. Apenas duas famílias resistiram: as famílias do senhor Cirilo Araújo de Brito (sogro de Maria Aparecida) e a família do senhor Raimundo José de Brito (pai de Maria Aparecida), que são primos.

A respeito da falta de documentação da terra, Loureiro destaca que, dentre os povos tradicionais amazônicos, não havia uma preocupação sobre a titulação das terras e, na maioria das vezes, não havia sequer a informação a respeito de tal necessidade. Loureiro (2004, p. 21), sintetiza a relação do homem amazônico com a natureza nesse período da seguinte maneira: “[...] para um grande número de situações e atividades produtivas, a natureza amazônica constituía-se num bem relativamente livre, em termos de propriedade e também livre de disputa ou cerceamento do acesso”. O usufruto da terra e da natureza garantiam os principais meios de vida às comunidades amazônicas por meio de processos simplificados de produção ou transformação. Havia por assim dizer, uma articulação homem-natureza, uma integração que garantia a vida. Tal integração é constantemente evidenciada nas falas dos integrantes da comunidade, principalmente os mais velhos.

Como dito anteriormente, a supressão do território e a condição de opressão a que foram submetidos, impediu a comunidade quilombola do Grotão de plantar roça, caçar e colher no cerrado na mesma quantidade e frequência que seus antepassados. A insegurança prejudicou a sobrevivência no território da comunidade,

Porque ficaram com medo e aí não podia mais plantar roça, eles não podiam caçar no cerrado, o coco, a sobrevivência, não podia pescar que tinha perseguição de pistoleiros. Inclusive tiroteios, eles faziam tiroteio. Aí quando os que ficaram aqui resistiram, vai com essa luta toda, lá eles conseguiam colocar roça, mas aí eles bafou. Na época foi uns seiscentos gados colocava aqui, aí bode, criava tudo e plantação de tudo, porco e comendo as roças e como é que as pessoas ia sobreviver? Não podia pescar, não podia panhar uma fruta no cerrado que era, meu pai mesmo correu com pistoleiro, foi panhar buriti e avistou um homem estranho e correu (MARIA APARECIDA GOMES RODRIGUES, entrevista realizada em 25/07/2017).

O relato acima, feito pela líder da comunidade, descreve a situação de insegurança alimentar, psicológica e física em que viviam as famílias que resistiram às ameaças dos grileiros. Segundo Almeida (2011), foi nessa época, depois de mais um século vivendo pacificamente em seu território e interagindo com seus vizinhos, que a comunidade vivenciou sua fase mais difícil, a da violência e da fome.

O conflito com os fazendeiros poderia ter sido resolvido ainda em 1984, com a chegada do GETAT, órgão responsável, na época, pela resolução de conflitos fundiários no Norte do então estado de Goiás (hoje Tocantins). O GETAT foi uma organização autoritária e hierárquica, dirigida por militares e que atuava com a prerrogativa de gerar segurança para o sistema fundiário. Utilizava diversos procedimentos administrativos como: a) composição de acordos entre as partes conflitantes, onde geralmente o proprietário de uma área ocupada por posseiros assinava um termo de desistência da terra em favor do GETAT e, com isso, recebia outras terras tituladas em outro lugar, livre de disputa e com área maior; b) permuta de terras litigadas por outras, nas terras que

possuíam posseiros antigos, estes deveriam exigir a regularização por meio da Lei do Usucapião Especial⁶; c) a arrecadação sumária de terras, procedimento no qual o GETAT tomava para si toda a área do conflito para posterior regularização⁷.

O processo histórico de ocupação da Amazônia, é cravejado de situações semelhantes à descrita acima. Resultado de políticas públicas de desenvolvimento econômico para a Amazônia que eram pensadas a partir da perspectiva do “território vazio” e que são o cerne de muitos dos atuais problemas fundiários da região, tal qual ocorreu na comunidade estudada.

A partir do retrospecto acima e também ponto recorrente nas entrevistas feitas na comunidade podemos destacar que uma das principais dificuldades enfrentadas pela comunidade, diz respeito ao uso do território quilombola e são produto da falta de regularização e da redução do território por ordem judicial. Essa redução do território fez com que a população da comunidade diminuísse, em razão da incapacidade de provimento da subsistência. Portanto, prejudicou a sobrevivência a partir dos recursos do território, levou ao êxodo de várias famílias para a periferia de Filadélfia (TO) e à saída de jovens para trabalhar na cidade durante os dias da semana com retorno nos finais de semana. Maria Aparecida Gomes Rodrigues demonstra um temor ao dizer que o jovem está deixando de ser o que é: quilombola. Segundo ela, os jovens que vão trabalhar na cidade estão perdendo o vínculo com a terra. Nos finais de semana, quando retornam à comunidade, não têm mais interesse em andar pela área do território e quando o fazem, não andam mais de pé no chão.

A comunidade quilombola do Grotão ainda hoje vive nos 20 alqueires indicados pelo acordo judicial. De acordo com a comunidade, tal área não oferece condições de manutenção da subsistência da comunidade que

⁶ Porém, o que acontecia comumente é que o GETAT regularizava novas terras aos proprietários de terras improdutivas e os posseiros ainda continuavam nas terras, só que sem a devida titulação.

⁷ Essa ação, por sua vez, beneficiava os detentores da titulação por ratificar seus títulos (sem questionar a legalidade dos mesmos) e prejudicava os posseiros que, mesmo com mais de séculos de ocupação de suas terras, não tinham a titulação e eram “[...] destituídos de sua condição original e passam a barganhar junto ao Estado, aquilo que, historicamente, já haviam conquistado – a terra onde moravam!” (LOUREIRO, 2004, p. 139).

sofre com tal situação, e não há previsão de quando a comunidade receberá a titulação coletiva e definitiva.

A partir do entendimento acerca da situação fundiária da comunidade, bem como do fato que esse problema fundiário se repetiu por vários locais da Amazônia, é de suma importância compreender outro aspecto da ocupação do território, trata-se da realização da territorialidade ao longo dos anos de ocupação. Flores e Silva (2013) destacam que a formação da maioria dos territórios das comunidades quilombolas do Tocantins remete às ocupações realizadas por antepassados há muito tempo atrás, sem exatidão de datas, histórias que permanecem na memória das comunidades e que são contadas com todas as suas singularidades pelos mais velhos.

Na comunidade do Grotão houve processo semelhante: os mais velhos detêm a memória do grupo e contam com detalhes como ocorreu a chegada e o passar dos anos dentro do território. A genealogia, os recursos naturais, as formas de produção de alimentos, o cultivo e uso de plantas medicinais, a domesticação de animais e os bens materiais, estão presentes na memória e são transmitidos oralmente ao grupo.

De acordo com Flores e Silva (2013), a conexão com a natureza possibilita um modo de viver que possui uma lógica diferente do sistema capitalista. São exemplos, a produção da roça comunitária e o uso do território por todos os integrantes da comunidade. Nesse modo de viver, o tempo não é aquele cronometrado pelo relógio, mas o tempo ditado pela natureza. A forte ligação com a natureza foi o que propiciou a vida da comunidade desde a época da fuga do engenho⁸, no Maranhão. Esse início da formação da comunidade do Grotão é assim descrito.

É uma história feita pelas peripécias da longa viagem do Maranhão até o Tocantins onde os antigos escravos em trânsito que fugiam das senzalas, ora atravessavam morros, ora se arranchavam por ali temporariamente. Assim, chegaram às terras do antigo norte do Estado de Goiás, hoje norte de Tocantins (Domingues-Lopes *et al*, 2008, p. 5).

⁸ Mas que nos últimos anos tem sido ameaçado de várias maneiras, conforme veremos no decorrer deste trabalho.

A fuga dos escravos da fazenda no Maranhão, caracteriza a desterritorialização daqueles primeiros integrantes da comunidade que, ao chegar num local com condições de prover a subsistência, resolveram ali fazer sua morada, o seu território. O processo histórico de formação da comunidade correspondeu à territorialização da comunidade, com a construção de casas, formação de famílias, criação do cemitério para enterrar os mortos, cultivo de alimentos e confecção de utensílios para a subsistência. É importante salientar que a produção do território se dá a partir das ações ocorridas no passado e que esse processo “[...] desenvolve-se no tempo, partindo sempre de uma forma precedente, de outro estado da natureza ou de outro de território [...]” (RAFFESTIN, 1993, p. 27). A produção do território que ocorreu desde a ocupação tem sido registrada e transmitida pela oralidade.

Nas comunidades quilombolas, é comum a falta de documentos escritos a respeito da história e formação das comunidades. Mas isso não significa que a memória dessas comunidades esteja perdida ou esquecida. Os saberes são transmitidos oralmente entre as gerações, de modo que, nos mais velhos, reside a fonte da sabedoria e conhecimento da comunidade. No entanto, é comum surgirem questionamentos a respeito da veracidade dos fatos transmitidos oralmente, trata-se de herança do modelo colonial em que prevalece a escrita sobre a cultura oral.

Conforme destaca Bâ (2010, p. 167) “Entre as nações modernas, onde a escrita tem precedência sobre a oralidade, onde o livro constitui o principal veículo da herança cultural, durante muito tempo se julgou que povos sem escrita eram povos sem cultura”. Na realidade, a escrita surge a partir da oralidade e o fato de haver um documento escrito que retrate alguma passagem ou situação não garante a integridade e a veracidade de tal acontecimento. Falsificações, interesses, interpretações errôneas (intencionais ou não) e até mesmo as cópias e traduções feitas ao longo dos anos podem resultar em documentos que não são fidedignos.

Desse modo, compreender a importância dada à oralidade em sociedades julgadas como “iletradas” é indispensável. Segundo Bâ (2010), a tradição oral de origem africana valoriza a importância da fala na transmissão de saberes. O autor destaca que a memória é mais desenvolvida nas sociedades com tradição oral e a ligação do homem com a palavra, mais forte. A força da palavra e a veracidade são consideradas valores morais sendo a mentira reconhecida como um valor imoral. A integridade do homem equivale à integridade da palavra por ele proferida.

É, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra [...] Nas tradições africanas – pelo menos nas que conheço e que dizem respeito a toda a região do sul do Saara –, a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter, sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência grande vetor de forças “etéreas” não era utilizada sem prudência (BÂ, 2010, p.168-169).

As comunidades de remanescentes de quilombos valorizam a memória e a utilizam como elo e acesso às ancestralidades, como forma de resistência e existência, e também a utilizam para a ressignificação de valores e crenças. Essa força da tradição oral nas comunidades africanas é um dos fatores que contribuíram para que suas histórias não fossem registradas por escrito pelos quilombolas,

A oralidade na cultura africana é um valor ligado à territorialidade e às cosmovisões. Essa característica oral permitiu que a transmissão dos conhecimentos e saberes fosse compartilhada por várias gerações sucessivas, de maneira que as comunidades remanescentes de quilombos possuem ligações de parentesco e ancestralidade com as originais, ou que experimentaram os quilombismos históricos (SOUZA, 2012, p.74).

Em consonância com Souza (2012) na citação acima, a oralidade na comunidade do Grotão tem sido responsável pela transmissão de saberes e história da formação da comunidade. A memória se faz presente nas histórias contadas pelos mais velhos da comunidade, que as contam com riqueza de detalhes. Em entrevista, Cirilo Araújo de Brito relembra que as crianças tinham que prestar atenção na conversa dos mais velhos para que pudessem entender a conversa e para que pudessem contar aos outros o que estava acontecendo.

Menino num ficava conversando para acolá não. Tinha que assuntar as palavras que os vei tava falando. Um pra outros, pra outras pessoas. Tá vendo, vocês entenderam o que foi falado? Um dizia é assim, assim e assim. E tu entendeu? Não, não entendi não. Porque tu nu assuntou? Por que é que tava conversando? Hoje em dia, essa criação nova, se assuntasse uma palavra que eu tô conversando aqui mais senhora. Eles tão assuntando, na hora que nós terminasse, ele contou assim, e assim e assim. Pra quando eu e os tronco véi fosse morrendo contar o que tava acontecendo naqueles tempos. Mas hoje em dia não... (CIRILO ARAÚJO DE BRITO, entrevista cedida em 25/07/2017).

A fala de Cirilo mostra a importância dada à transmissão de saberes e à conservação da memória da comunidade pela oralidade. Revela também a preocupação com a atual juventude da comunidade que possui valores diferentes da época de sua juventude. É com pesar que ele fala da perda da importância dada aos ancestrais.

Exemplo da transmissão de saberes realizada na comunidade a partir da oralidade pode ser percebido a partir da fala de José Ferreira, que, ao falar da capacidade de projetar, deseja que as terras da comunidade estivessem tituladas para que ele pudesse ajudar os mais jovens a organizar o cultivo no território da comunidade enquanto sua mente ainda funciona de forma confiável. Sua preocupação reside em poder contribuir na organização de uma roça coletiva, ensinando técnicas de plantio aos mais novos, antes que sua mente volte a ser a de uma criança,

Mas um eu, que já tá com a idade avançada. Daqui mais um quatro ou cinco anos não tem nem um projeto pra fazer porque a mente já está perturbada.

Se eles dessem andamento a vim liberar logo essa terra, mesmo que a força da gente não pra trabalhar, mas a mente está boa pra fazer projeto né. Vai indicando os mais novo né. E daqui muito tempo nós vai projetar o que? A mente já está como a de uma criança, né? (JOSÉ FERREIRA DA SILVA, entrevista cedida em 25/07/2017).

Para Bâ (2010), a tradição oral funciona como uma “grande escala da vida”. Por não seguir uma ordem cronológica ou categorizada, em um primeiro momento, pode parecer caótica aos olhos de quem possui uma visão cartesiana. Por estar fundamentada na iniciação e na experiência, “Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem” (BÂ, 2010, p. 169). O autor destaca que a oralidade liga o cotidiano do homem à sua cultura de modo que essa cultura não pode ser entendida e nem transmitida de uma forma isolada da vida.

Não há, na oralidade, a separação entre as coisas, “Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial” (Bâ, 2010, p. 169). Nesse sentido, a comunidade Remanescente de Quilombo do Grotão durante a ocupação de seu território gerou conhecimentos e saberes sobre o território que têm sido transmitidos pelas gerações até a atualidade.

Dentro desse contexto, entendemos que os quilombolas possuem uma relação quase que de simbiose com a natureza, conhecem a geografia e o meio ambiente do lugar e utilizam esse conhecimento para extrair dele seu sustento, sem degradá-lo. Realizam a mudança de suas casas dentro de seu território esporadicamente com o objetivo proteger e recuperar áreas quando percebem que estas estão próximas de se esgotar (ALMEIDA, 2011). Todo esse conhecimento tem sido transmitido durante a ocupação com a utilização da oralidade.

2.2 A identidade e os processos de territorialidade da comunidade quilombola do grotão

A identidade da Comunidade Remanescente de Quilombo Grotão situa-se num espaço simbólico, produzido histórica e socialmente, constituído na ligação com a paisagem, com o lugar, do passado em comum, bem como com o sentido de posse do território ocupado há cerca de um século e meio. Acerca da identidade social mediada pelo espaço na construção da identidade territorial, Haesbaert (1999, p.177) utiliza a noção de símbolo em seu sentido abstrato “[...] o símbolo mantém uma relação direta com a coisa nomeada e ao mesmo tempo, mais carregado de subjetividade, ele teria uma abertura para levar a outros sentidos, indiretos, secundários e, de alguma forma, inesperados [...]”. Existiria assim um “deslocamento de sentido” que nem sempre seria totalmente explicado, de modo que a identidade social é, ao mesmo tempo, mobilizada e mobiliza um poder simbólico (Haesbaert, 1999). O território assume um papel importante na construção da identidade e tem ao mesmo tempo, uma conotação material e simbólica.

A comunidade possui uma relação especial com o território que é evidenciada na conexão com o cerrado, com os brejos e com o rio João Aires. O João Aires aparece constantemente nas narrativas dos moradores, um vínculo afetivo tão forte que, às vezes, as referências a ele se parecem com as referências a uma pessoa da comunidade. O rio não serve apenas como fonte de sobrevivência, mas funciona como fonte de lazer, a exemplo dos banhos de rio que fazem parte do dia a dia da comunidade.

Os banhos de rio fazem parte da rotina da comunidade, desde a infância os moradores do Grotão são acostumados a vivenciar essa prática que perpassa idades. Além disso, o rio João Aires é constantemente lembrado por fornecer alimento.

Cabe destacar que o tipo de agricultura realizado na comunidade é compatível com a agroecologia, inclusive com o aproveitamento de uma mesma área para o cultivo de diferentes espécies de plantas. Havia

produção que garantia a sobrevivência do grupo quando eles tinham acesso livre ao seu território. Situação que mudou após o processo de grilagem empreendido contra o território da comunidade.

Atualmente, o cultivo dos itens alimentícios e medicinais é realizado de forma diferente do que era realizado antigamente, quando era a fonte de sobrevivência da comunidade. O cultivo não garante toda a alimentação que vai à mesa, mas complementa essa alimentação. São mudanças que vêm ocorrendo devido a vários fatores, como a redução do território e, conseqüentemente, das áreas propícias ao cultivo, além da maior facilidade de acesso da comunidade a itens de supermercado e farmácias. Mesmo com as mudanças ocorridas ao longo dos anos, é comum encontrar uma pequena horta com plantas utilizadas para temperos de alimentos e ervas medicinais nas casas da comunidade.

Conforme dito anteriormente, ocorreram alterações na alimentação da comunidade ao longo dos anos. Essas alterações podem ser percebidas a partir do relato feito por Cirilo José de Brito em entrevista, em que descreve como sua mãe fazia comida antigamente.

Olha a folha da taioba, folha da taioba, vocês conhecem o berro do égua? Um matinho assim ele dá as folhas assim: a berro do égua, a folha da rosa madeira, a folha da mutamba, a folha da pimenta malagueta. A folha da pimenta malagueta, isso minha mãe cortava e mexia, botava numa panela quebrava o coco, tirava o leite, despejava naquela panela era sempre... naqueles tempos tinha uma baciona grande... era difícil encontrar mas sempre encontrava as baciona ou então as cuia. Cuia, botava em cima, aí botava aqueles angu tudo dentro e botava farinha e misturava, se num tinha farinha, farinha seca, botava o beiju. Olha aqui: os moleque caminhava em cima daquele di cumê, cumia (CIRILO JOSÉ DE BRITO, entrevista cedida em 25/07/2017).

Cirilo descreve uma das comidas que sua mãe fazia e que todos os seus irmãos gostavam muito, relembra do passado por meio da comida. No entanto, a alimentação atual da comunidade não provém mais somente do território e nem agrega diariamente os ingredientes da receita dada por Cirilo. Como citado anteriormente, a facilidade de acesso a itens

industrializados, juntamente com a redução do território influenciaram essa mudança.

De acordo com Raimundo Cantuária, o item mais cultivado é a mandioca, muito utilizada na alimentação e também para fazer farinha. Além da mandioca, há o cultivo regular de urucum, limão, laranja, cana de açúcar, banana, abacaxi, pimenta, caju, abacate, tamarindo, buriti, pequi, manga, mamona, feijão, andú, arroz, milho, batata doce, cebolinha verde, abóbora e melancia. Nas casas da comunidade, animais domésticos como cachorro e gato estão presentes. Há também os animais de uso alimentício, como galinha, porco, pato e galinha d'angola.

Além dos animais domesticados utilizados para consumo, a comunidade realiza ainda a pesca e a caça para alimentação. A preocupação com a titulação do território e com a preservação do cerrado é recorrente nas falas dos moradores, em especial à questão alimentar, pois com a derrubada do cerrado do outro lado do rio João Aires e com o encolhimento do território pela grilagem o uso da fauna e da flora foi prejudicado.

A esse respeito, é importante destacar o trabalho realizado por Almeida (2011), no qual foi realizado o levantamento da fauna e da flora da região a partir dos usos efetuados pela comunidade Grotão. Esse levantamento da flora e da fauna localizada nas proximidades da comunidade do Grotão, além de mostrar a diversidade presente na região, expõe os conhecimentos que a comunidade possui sobre a fauna e a flora e como os têm utilizado ao longo da história da comunidade.

São diversas espécies de animais de caça, aves e peixes encontrados e que são utilizados no consumo alimentar juntamente com os animais domesticados. Dentre esses animais temos: capivara, paca, tatu, tatu peba, cutia, veado, caititu, rabo de couro, zumbi e anta. Na flora, as árvores do cerrado que compõem a paisagem do território da comunidade, têm uso alimentício com seus frutos e também medicinal. A natureza do cerrado também fornece árvores, plantas e arbustos como vassourinha, chá de vareda, velame, Craíba, simbaíba, cachamorra, imbaúba, sangra d'água,

mangabeira, cipó santo, cipó de escada, brinco, barbatimão, pau de leite e pau de terra (dentre outras) de uso medicinal e que são desconhecidas da população que vive nas cidades. A variedade de espécies é tão grande que vai além dos usos alimentício e medicinal. Há espécies com as mais diversas utilidades como palha, corda e madeira.

A figura 02 apresenta Cirilo José de Brito fazendo cofo e tapiti com palha retirada do território da comunidade Grotão. O cofo é utilizado nas casas da comunidade para guardar itens diversos e é feito de vários tamanhos conforme a necessidade do usuário. É o item que está sendo feito nesta foto. Assemelha-se a um cesto e geralmente é colocado nas paredes das casas. Isso demonstra a habilidade da Comunidade nas atividades relacionadas à produção em íntima sintonia com a natureza de forma sustentável. Essas práticas também guardam o legado da tradição oral do aprendizado que é reproduzida de geração em geração.

Figura 02 – Cirilo fazendo cofo e tapiti



Fonte: MATOS, 2017 (acervo da pesquisa).

A figura 02 apresenta também o tapiti. O item comprido que aparece no colo de Cirilo e que é utilizado no preparo da farinha puba para secar a farinha antes do cozimento. O cofo e o tapiti são expressões da territorialidade e da cultura quilombola.

O conceito de cultura é polissêmico, possui diversos significados. Neste trabalho, o conceito de cultura foi desenvolvido a partir do que é chamado marxismo inglês: a perspectiva de cultura presente nas práticas e processos da sociedade que geram significações. Em posição crítica à chamada cultura inglesa, Williams (1971) entende cultura como modo de vida, de acordo com as diferentes formas pelas quais os indivíduos experimentam as transformações sociais. Para Williams, cultura não é apenas a produção erudita ou objetos e pinturas. É, essencialmente, todo um modo de vida, conhecimentos e práticas da vida em comunidade. O autor trabalha também com a cultura comum/ordinária, aquela herdada, vivida e criada pelos membros da sociedade enquanto comunidade em contraposição ao uso da cultura com referência somente ao pensamento letrado. Ribeiro (2004, p. 13), ressalta o caráter processual de cultura em Williams e a ênfase à experiência.

A cultura coletiva da comunidade não significa que haja uma homogeneização da experiência individual, mas indica que todos estão vivenciando um mesmo momento/processo histórico, como integrantes de relações sociais, envoltos em suas transformações e dentro de certo limite (o território no qual essas relações acontecem) e envoltos em suas transformações. A experiência comum dos indivíduos é que desencadeia “a criação de valores e práticas culturais por todos os que dela participam” (RIBEIRO, 2004, p. 13).

Na busca da superação do marxismo ortodoxo determinista, Thompson (1978) trata a cultura como base das relações sociais, enfatizando a experiência e as modificações que ocorrem com o tempo. Busca ir além do pensamento positivista e ressalta a necessidade de uma abordagem baseada no processo histórico para a construção do conhecimento. Segundo Thompson (1978), um dos silenciamentos de Marx consiste na questão da experiência histórica: “Exploramos, tanto na teoria quanto na prática, os conceitos de junção (como ‘necessidade’, ‘classe’ e ‘determinação’) pelas quais, através do termo ausente,

‘experiência’, a estrutura é transmutada em processo, e o sujeito é reinserido na história” (THOMPSON, 1978, p. 188).

Para Thompson (1978), os valores surgem da ligação que o sujeito possui com as relações materiais, com as ideias. O aprendizado da vida social decorre da interação do indivíduo inicialmente com a família, comunidade e trabalho. Assim, “um exame materialista dos valores deve situar-se não segundo proposições idealistas, mas face à permanência material da cultura: o modo de vida, e acima de tudo, as relações produtivas e familiares das pessoas” (THOMPSON, 1978, p. 193). O modo de vida, as relações e a experiência são o ponto de partida e, ao mesmo tempo, representam o eixo central do trabalho. Referem-se à trajetória histórica da Comunidade Quilombola do Grotão, formação da identidade, construção e realização de suas territorialidades. Uma prática da comunidade ainda presente é a produção da farinha de puba feita no forno de barro, cujo processo de fabricação é realizado em algumas etapas realizadas conforme a figura 03.

Figura 03 - Mandioca para fazer farinha e forno



Fonte: Matos 2018 (Acervo da pesquisa)

A primeira etapa consiste em colocar a mandioca de molho na água ainda com a casca, conforme a figura 03 que também apresenta o forno, este feito com tijolos e barro. Antigamente, o forno de barro era construído com paredes de taipa. Depois de descascada, a mandioca é ralada e prensada para secar. A secagem da massa pode ser feita no tapiti (figura 04) ou na prensa conhecida como jirau de vara, a secagem é feita com o

auxílio de uma peneira, conforme a figura 05. O trabalho é realizado sempre em equipe, sendo cada integrante responsável por alguma etapa.

Após a secagem, a massa da farinha é levada ao forno para assar por mais de uma hora. Na figura 04 pode ser visto esse processo de cozimento, no qual a farinha tem que ser mexida o tempo todo, mantendo a temperatura constante do forno, com o revezamento das pessoas no processo de revolvimento da mesma, sob o risco da sua queima sem esse processo.

Figura 1 - Produção da farinha – secagem e cozimento no forno de barro



Fonte: Matos 2018 (Acervo da pesquisa)

Para entender as mudanças na territorialidade da comunidade quilombola do Grotão, é preciso esclarecer a concepção de territorialidade adotada por Raffestin (2015, p. 25) que define a territorialidade como “um conjunto de relações que permitem satisfazer as necessidades da comunidade ou da sociedade”. A territorialidade, neste caso, se expressa nas relações que a comunidade possui com o território desde o nascimento de cada integrante. Assim, o conhecimento dos limites do território, a produção de alimentos, a construção de casas e da casa de farinha, as festas religiosas que acontecem na comunidade, as práticas medicinais, a auto identificação como remanescente de quilombo, o respeito às memórias dos mais velhos e a ligação com o cerrado, com os animais e os rios e córregos, exprimem as diversas faces da territorialidade quilombola. A narrativa de Maria Aparecida Gomes Rodrigues enfatiza as mudanças ocorridas na territorialidade do grupo,

[...] antes os quilombolas aqui da geração atrás, eles plantavam, eles tinham, eram donos de viver na natureza, do coco, sobrevivia porque a comida, a sobrevivência dos quilombolas, antes eles não precisavam de nada de cidade, eles teciam o que eles vestiam aqui, eles produziam o que eles comiam aqui e eles não compravam nada em cidade. A galinha eles faziam aqui. A comida era do óleo do coco, o tecido que vestia era do algodão.

A territorialidade não se expressa somente na forma concreta, possui uma dimensão simbólica e caracteriza o referencial territorial para a construção de um território. Raffestin (1993) reconhece o território como a parte material das relações que a sociedade mantém com a natureza. A territorialidade da comunidade Remanescente de Quilombo do Grotão é evidenciada na seguinte passagem:

[...] E com uma lembrança saudosa, Sr. Cirilo afirma “assim nós crescemos e aqui nos casamos e tivemos nossos filhos”. Com a construção de seus ranchos e do cemitério onde enterravam seus mortos no campo santo, os vínculos com o território ficaram cada vez mais visíveis (DOMINGUES-LOPES e SILVA, 2009, p. 5).

A ligação com o lugar mantém-se nos nascimentos dos filhos, no registro das mortes no cemitério local e até mesmo nas mudanças realizadas dentro do território, que deixa vestígios dos antigos moradores. De acordo com Tuan (2013, p. 47), “O lugar pode adquirir profundo significado para o adulto mediante o acréscimo de sentimento ao longo dos anos. Cada peça dos móveis herdados, ou mesmo uma mancha na parede, conta uma história”. A valoração do lugar decorre de períodos da vida, lembranças da infância e de antepassados que são adicionadas às construções da mente e têm como resultado algo que não tem valor algum para quem foi criado em outro local. O vivido é valorado pelo sujeito e torna-se primordial para a forma de experimentar o mundo, para a sua visão de mundo. Assim:

O meio ambiente natural e a visão do mundo estão estreitamente ligados: a visão do mundo, se não é derivada de uma cultura estranha, necessariamente é construída dos elementos conspícuos do ambiente social e físico de um povo. Nas sociedades não tecnológicas, o ambiente físico é teto protetor da natureza e sua miríade de conteúdos. Como meio de vida, a visão do mundo reflete os ritmos e as limitações do meio ambiente natural (TUAN, 2012, p. 116).

Os quilombolas possuem uma história de vida relacionada ao lugar. Seus antepassados chegaram ali e construíram não apenas moradias, eles transformaram o espaço em um lugar, um lar, fonte de sua subsistência. Conforme ressalta Tuan (2013, p 12), “Os lugares são centros aos quais atribuímos valor e onde são satisfeitas as necessidades biológicas de comida, água, descanso e procriação”. Territorialidade e afetividade moldam o espaço gerando um valor de uso, um território, um lugar. A afetividade de um sujeito com determinado lugar é a chave para a transformação de um espaço (antes vazio de sentido) em um lugar, um lar. Cada ser humano agrega valor aos locais com os quais possui ligação, de modo que algo importante para uns, pode ser irrelevante para outros. O lugar, nada mais é do que o espaço dotado de valor sentimental.

A territorialidade da comunidade Grotão pode ser entendida a partir do reconhecimento da experiência de resistência vivida dentro do território, das ligações com o lugar de nascimento e das práticas culturais da comunidade, tais como festas e manifestações religiosas⁹. De acordo com Almeida (2011), as festas realizadas antigamente na comunidade relembavam os antepassados e os bons tempos em que a vida era mais tranquila e sem conflitos com os vizinhos. Os festejos aconteciam de acordo com o calendário católico, mas também incluíam datas exclusivas da comunidade, como o feriado de São Félix, em 15 de novembro, dia dos caboclos,

São vários os festejos que ocorriam antigamente na comunidade. Segundo me informaram, os principais eram Dia de Santo Reis, em 06/01; Divino Espírito

⁹ As manifestações religiosas são lembradas como referência a tempos de felicidade e atualmente são escassas em razão da diluição do grupo e da conversão de grande parte do grupo remanescente a religiões evangélicas.

Santo, em Maio ou Junho; São João, em 24/06; São Pedro, em 29/06; São Lázaro, em 11/12; Santa Maria, em 13/12; As principais folias eram de Santo Reis e do Divino. Na primeira eles contam que durante a noite, a comunidade se reunia e as pessoas iam passando de casa em casa para chamar umas as outras. Os caretas já estavam no local da folia, antes que os outros foliões chegassem (ALMEIDA, 2011, p. 104).

Tais festejos não acontecem mais. Almeida (2011, p. 107) destaca o seguinte: “[...] Segundo me informaram, estes acabaram porque Deusdete sempre implicou com as festas, até que as impediu de vez. Não sabemos se isto é real, ou se as festas acabaram quando da saída das pessoas da comunidade, devido aos conflitos [...]”. Deusdete, citado pelo antropólogo, é apontado pelos moradores como o executor e mandante de atos de violência contra a comunidade e responsável pela proibição de práticas da mesma, o responsável pelo conflito com a comunidade.

Já Maria Aparecida Gomes Rodrigues, nos relatou que as festividades foram alteradas em razão de dois motivos principais, o alcoolismo e a chegada da igreja evangélica. O consumo de bebidas alcoólicas estava prejudicando a vida da comunidade e a participação ativa da igreja evangélica dentro da comunidade, que passou a visitar com frequência os moradores, fez com que a maioria dos integrantes da comunidade do Grotão migrasse da igreja católica para a evangélica. O alcoolismo nessa época estava em níveis preocupantes na comunidade e com a chegada da igreja evangélica, os festejos evangélicos que passaram a incluir cada vez mais pessoas, começaram a ser realizados de acordo com os princípios da igreja evangélica e são sempre realizados sem bebidas alcoólicas.

As mudanças ocorridas na territorialidade quilombola estão diretamente ligadas à identidade do grupo. Identificar-se é um processo reflexivo por que é necessário identificar-se com algo. É um processo relacional, há que se identificar/diferenciar em relação ao outro. Os processos de identificar-se e diferenciar-se são inseparáveis. A comparação com o outro é um processo intrínseco à formação da identidade, sendo a identidade o resultado da relação de si mesmo com o outro, “toda identidade só se define em relação a outras identidades, numa relação

complexa de escalas territoriais e valorações positivas e negativas” (HAESBAERT, 1999, p. 175).

A perspectiva de Haesbaert converge com o pensamento de Hall, ao entender que o processo de construção identitária está sempre em mutação, como um processo em curso. Essa formação identitária tem origem também na materialidade da relação com o território, porção do espaço na qual a herança cultural foi gerada. Almeida (2011) evidencia que novas relações de diferenças são recontextualizadas e particularizadas para as identidades em função de eventos históricos. Grupos como os quilombolas, inevitavelmente têm que se unir para defender seu território e se utilizam das diferenciações para resistir. As diferenças com o outro contribuem fortemente para a construção de sua identidade, ao mesmo tempo em que fortalece sua luta. A resistência da comunidade às investidas dos fazendeiros que alegavam serem os donos do território quilombola é fundamental na composição da identidade, pois:

[...] um grupo de pessoas que lutaram contra a condição de inumanidade e submissão total, fortemente unido pelos laços de parentesco e possuidor de costumes comuns e de uma base territorial específica. Foi em defesa desse conjunto de características identitárias que a as famílias do Grotão resistiram ao processo de expulsão iniciado em 1979 com a chegada de Deusdete e Francisca, pretensos proprietários da terra. Assim, toda a luta não se deu somente para garantir sua terra, mas muito mais do que isto, foi para garantir sua identidade e sua continuidade enquanto um grupo étnico-racial que eles lutaram contra as investidas do casal de fazendeiros (ALMEIDA 2011, p. 89).

A resistência é um dos componentes da constituição da identidade quilombola, mas como encontrar características que revelem um significado da identidade? Ora, se já é difícil revelar a identidade de um indivíduo, como o fazer com um grupo de indivíduos? Tentar dar uma resposta simples a tais questões pode ser uma imprudência. Haesbaert (1999, p. 174), destaca o caráter material na construção da identidade ao relacionar identidade e território: “na discussão da identidade territorial isto irá aparecer de forma muito nítida, pois por mais que se reconstrua

simbolicamente um espaço, sua dimensão mais concreta constitui,¹⁰ de alguma forma, um componente formador da identidade”. A dimensão simbólica (identidade) pode se sobrepor à dimensão material (fronteira política/física). Isso vai além da visão única do território funcional para a lógica da economia hegemônica. A valorização da diversidade sociocultural está presente nessa perspectiva que coloca a economia não como o carro-chefe, mas como uma das dimensões da organização socioterritorial.

3 Considerações finais

Neste trabalho, procuramos apresentar uma perspectiva que não estivesse enviesada pelo discurso da modernização e do desenvolvimento, amplamente difundidos, tanto por esferas governamentais quanto pela classe empresarial, numa tentativa de compreender porque projetos de desenvolvimento deixam de ouvir os residentes das áreas passíveis de investimentos, principalmente comunidades tradicionais.

A partir do retrospecto acerca da ocupação da Amazônia, pudemos perceber que havia uma conduta de se ocupar o ‘território vazio’ e cheio de recursos naturais sem se preocupar com seus residentes. Além disso, essa conduta sequer considerou que os povos tradicionais se identificam e se apropriam do território mesmo sem a propriedade privada da terra. Esse projeto de expansão capitalista na Amazônia tem, em sua essência, a concentração de terras e de riqueza, circunstância que resultou em aumento da desigualdade social. Situação que ainda persiste até os dias atuais.

Particularmente, constatamos na trajetória da Comunidade Quilombola Grotão, um processo de luta pelo direito ao território que prescinde dessa lógica capitalista que vem e reforçando fortemente no Tocantins, na região de Araguaína. O que fica de aprendizado de engajamento político é a determinação desta Comunidade quanto à sua clareza em relação ao tipo de produção socioterritorial que deseja e faz

¹⁰ Grifo do autor.

disso sua razão maior de luta, servindo de inspiração a outras comunidades de povos tradicionais em um “grito” pelo direito aos seus territórios.

Por fim, gostaria de deixar em destaque uma frase de Maria Aparecida Gomes Rodrigues que remete ao seu maior anseio e à sua luta diária: “Nós queremos o cerrado, nós queremos o nosso território!”.

Referências

ALMEIDA, A. W. B. **Quilombos repertório bibliográfico de uma questão definida (1995/1997)**. BNB 45. Rio de Janeiro, 1998. p. 51-70.

ALMEIDA, R. A. **Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola Grotão Filadélfia Tocantins**. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas – DFQ, Superintendência Regional do INCRA em Tocantins – SR 26, Brasília – DF Outubro de 2011.

ANDRADE, K. S.; FERREIRA, L. P. A. Povos tradicionais do Tocantins: estudo dos nomes das comunidades remanescentes de quilombo com foco nos estudos linguísticos e nas práticas culturais e históricas. *In*: ANDRADE, K. S.; FLORES, K. M.; BODNAR, R. (orgs). **Populações tradicionais do Tocantins: cultura e saberes de comunidades quilombolas**. Tocantins: UFT, 2013. Disponível em: <https://www.conac.net/publicacoes>. Acesso em: 28 ago. 2020.

BÂ, A. H. B. A tradição viva. *In*: KI-ZERBO, J. (org.). **História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010. 2. ed. 992p.

_____. INCRA. **Andamento dos Processos - Quadro Geral**. 2018. Disponível em: http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessosquilombolas_quadro_geral.pdf. Acesso em: 22 maio 2018.

_____. INCRA. **Quilombolas de Kalunga do Mimoso recebem com festa a posse de áreas no Tocantins**. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/quilombolas-de-kalunga-do-mimoso-recebem-com-festa-a-posse-de-areas-no-tocantins>. Acesso em: 22 maio 2018.

_____. Lei nº 1806 de 06 de janeiro de 1953. **Dispõe sobre o Plano de Valorização Econômica da Amazônia, cria a superintendência da sua execução e dá outras providências.** Brasília, DF, jan. 1953. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L1806.htm#:~:text=L1806&text=LEI%20n%201.806%2C%20DE%206%20DE%20JANEIRO%20DE%201953.&text=Disp%203%20B5e%20s%20C3%B4bre%20o%20Plano%20de,execu%20C3%A7%20C3%A3%20e%20d%20C3%A1%20outras%20provid%20C3%A4ncias.. Acesso em: 29 ago. 2020.

_____. Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares. **Comunidades remanescentes de quilombos.** Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551. Acesso em: 30 jan. 2018.

_____. Ministério Da Cultura. Fundação Cultural Palmares. **Quadro Geral por Estados e Regiões: Certidões expedidas.** 2017. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/file/2017/09/quadrogeral-09-2017.pdf>. Acesso em: 02 maio 2018.

CRUZ, V. C. Territorialidades, identidades e lutas sociais na Amazônia. In: ARAÚJO, F. G. B.; HAESBAERTH, R. (org.). **Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos.** Disponível em: https://www.academia.edu/14332502/CRUZ_V_C_Territ%C3%B3rios_identidades_e_lutas_sociais_na_Amaz%C3%B4nia_In_Frederico_Guilherme_Bandeira_Ara%C3%BAjo_Rog%C3%A9rio_Haesbaertt_Org_Identidades_e_Territ%C3%B3rios_quest%C3%B5es_e_Olhares_Contempor%C3%A2neos_1ed_Rio_de_Janeiro_Rj_ACCESS_2007_v_1_p_93_122. Acesso em: 28 ago. 2020.

DOMINGUES-LOPES, R. C. Patrimônio Cultural: os bens materiais da Comunidade Remanescente de Quilombo Grotão - Tocantins. In: Reunião Brasileira de Antropologia, **Reunião Brasileira**, 2010, Belém, PA. Disponível em: http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_27_RBA/arquivos/grupos_trabalho/gt16/rcld.pdf. Acesso em: 02 fev. 2018.

_____. Na luta pelos seus direitos: memória e identidade de uma comunidade remanescente de quilombo no Norte do Tocantins. **Revista Escritas**, vol. 9, n. 1, p. 42-60, 2017. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/escritas/article/view/3712/11474>. Acesso em: 28 ago. 2020.

DOMINGUES-LOPES, R. C. ABREU, W. G.; SILVA, H. M. S. **Dossiê: Comunidade Remanescente de Quilombo Grotão.** Araguaína, TO. Set. 2008. Mimeo.

DOMINGUES-LOPES, R. C.; SILVA, H. M. Memória e parentesco: caminhos percorridos pela comunidade remanescente de Quilombo Grotão – Tocantins. *In: XIV Congresso Brasileiro de Sociologia, Congresso.* 2009. UFRJ, Campus da Praia Vermelha, Rio de Janeiro.

ESTEVES, F. P. Quilombos: uma discussão conceitual. *In: ANDRADE, K.; FLORES, K. M.; BODNAR, R. (orgs). Populações tradicionais do Tocantins: cultura e saberes de comunidades quilombolas.* Palmas, TO: UFT, 2013.

FLORES, K. M.; SILVA, J. G. M. da S. Quilombolas: a formação de territórios tradicionais no Tocantins. *In: ANDRADE, K.; FLORES, K. M.; BODNAR, R. (orgs). Populações tradicionais do Tocantins: cultura e saberes de comunidades quilombolas.* Palmas, TO: UFT, 2013. *Manifestações da Cultura no Espaço.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 169-190.

_____. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. *In: Seminário Internacional sobre Múltiplas Territorialidades. Seminário.* Porto Alegre: UFRGS, 23 set. 2004.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2004. 102p.

LITTLE, P. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. **Série Antropologia**, n. 322. Brasília: Departamento de Antropologia, 2002. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871/7327>. Acesso em: 20 ago. 2020.

LOUREIRO, V. R. **Amazônia: Estado, Homem, Natureza.** 2. ed. Belém: Cejup, 2004. Coleção Amazoniana. 383p.

_____. **A Amazônia no século XXI – novas formas de desenvolvimento.** São Paulo: Empório do Livro, 2009. 280p.

_____. A Amazônia no século 21: novas formas de desenvolvimento. **Revista direito GV**, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 527-552, dez. 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-24322012000200006&lng=en&nrm=iso. Acesso em 20 fev. 2018.

LOUREIRO, V.; PINTO, J. N. A. A questão fundiária na Amazônia. **Estudos Avançados.** São Paulo, v. 19, n. 54, p. 77-98, ago. 2005. Disponível em <http://www.scielo>.

br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000200005&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 04 jul. 2018.

PEREIRA, A.R. **A luta pela terra no sul e sudeste do Pará:** migrações, conflitos e violência no campo. 2013. 278p. Tese (Doutorado em Filosofia e Ciências Humanas) Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Recife, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/11582>. Acesso em: 28 ago. 2020.

PEREIRA, A. L. **Famílias quilombolas:** história, resistência e luta contra a vulnerabilidade social, insegurança alimentar e nutricional na Comunidade Mumbuca – Estado do Tocantins. 2012. Tese (Doutorado em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara) Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2012. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/106244>. Acesso em: 28 ago. 2020.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **Amazônia,** Amazônia. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2015.

_____. **Amazônia encruzilhada civilizatória:** tensões territoriais em curso. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder.** São Paulo: Ática, 1993. 269p.

_____. A produção das estruturas territoriais e sua representação. In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (orgs.). **Territórios e Territorialidades:** Teorias, processos e conflitos. 2ª ed. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2015.

RIBEIRO, L. M. **Comunicação e sociedade** - Cultura, Informação e Espaço Público. 1. ed. Rio de Janeiro - RJ: E-Papers Serviços Editoriais Ltda, 2004. v. 1, 348p.

TEIXEIRA, R. F.; SOUZA, L. B. Comunidade Quilombola Barra da Aroeira (TO): abordagem fenomenológica das práticas ecológicas. **Redes**, Santa Cruz do Sul, v. 21, n. 2, p. 63-86, set. 2016. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/redes/article/view/4757>. Acesso em: 07 jul. 2018. doi:<http://dx.doi.org/10.17058/redes.v21i2.4757>. Acesso em: 28 ago. 2020.

THOMPSON, P. **A voz do passado:** história oral. Tradução: OLIVEIRA, L. L. de Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. 386p.

THOMPSON, E.P. **Costumes em comum:** estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1978. 528p.

TOCANTINS. Secretaria do Planejamento e Orçamento - SEPLAN. **Base de dados geográficos do norte do Tocantins**. Palmas, 2012. Disponível em: <http://www.sefaz.to.gov.br/zoneamento/bases-vetoriais/bases-vetoriais/base-de-dados-geograficos-do-tocantins---atualizacao-2012/>. Acesso em: 27 jan. 2017.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar: A perspectiva da Experiência**. Tradução: Livia de Oliveira. Londrina: Eduel, 2013. 260p.

_____. **Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. Londrina, Eduel: 2012. 298p.

WILLIAMS, R. **Marxismo e literatura**. Tradução: DUTRA, W. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971. 216p.

Capítulo 6

Alimentação escolar no quilombo pacoval: uma análise dos desafios e potencialidades do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) ¹

**School feeding in quilombo pacoval: an analysis of the challenges and
potential of the National School Feeding Program (PNAE)**

Vander Luiz Barbosa de Sousa ²

Efrain da Silva Ribeiro ³

Edilene da Silva Souza ⁴

Vanessa Pinto Barrozo ⁵

Raoni Fernandes Azerêdo ⁶

1 Introdução

A história do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), inicia na década de 1950 quando o Instituto de Nutrição e movimentos sociais da época, defendiam que o Governo Federal deveria oferecer

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa e de propriedade intelectual, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu texto e figuras, inclusive fotos.

² Graduando em Bacharelado em Administração na Universidade Federal do Oeste do Pará- Campus Alenquer. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6305392709532093> E-mail: wander1234luiz@gmail.com

³ Graduando em Bacharelado em Administração na Universidade Federal do Oeste do Pará- Campus Alenquer. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4886224898133569> E-mail: efrainribeiro26@gmail.com

⁴ Graduanda em Bacharelado em Administração na Universidade Federal do Oeste do Pará- Campus Alenquer. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/657358934579380> E-mail: edilenedasilva22@gmail.com

⁵ Graduanda em Bacharelado em Administração na Universidade Federal do Oeste do Pará- Campus Alenquer. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6555163759908892> E-mail: vanessabarrozo21@gmail.com

⁶ Mestre em Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe. Professor da Universidade Federal do Oeste do Pará - Campus de Alenquer. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8662991448109311> E-mail: raoniazeredo@gmail.com

alimentação adequada aos estudantes, culminando na criação da Campanha da Merenda Escolar (CME). Este programa é coordenado nacionalmente pelo Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE) que repassa recursos financeiros aos estados e municípios para aquisição de alimentos destinados para a alimentação escolar.

No que se refere a sustentabilidade e auxílio aos agricultores familiares, é interessante ressaltar que, além da descentralização, um dos maiores avanços do programa ocorre por meio da Lei Federal nº 11.947 de 16 de junho de 2009, que estabelece em seu artigo 14, que ao menos 30% dos recursos repassados aos Estados e Municípios para o PNAE devem ser direcionados para a compra de alimentos provenientes da agricultura familiar, priorizando-se os assentamentos da reforma agrária e as comunidades tradicionais indígenas e quilombolas (BRASIL, 2009).

Ao mesmo tempo que o PNAE contribui numa perspectiva de desenvolvimento territorial sustentável (FAVARETO, 2005, SACHS, 2008), observa-se sérios limites/desafios, como o despreparo dos gestores públicos responsáveis pela execução e acompanhamento do programa, as exigências e conhecimento limitados da burocracia pelos agricultores familiares, fragilidades de gestão administrativa, e profunda ausência de assistência técnica rural e incentivos públicos. Segundo Cruz (2017, p. 11) devem-se ser salientados as dificuldades dos agricultores familiares em se organizar em “grupos formais e/ou até mesmo informais, as estradas intransitáveis, a inexistência ou deficiência de estrutura de armazenamento, a falta de meio de transporte e a regularização sanitária são alguns desafios de comercialização enfrentados pela agricultura familiar.”

Interessante salientar, que a gestão do PNAE pode contribuir com a economia local auxiliando os agricultores familiares a se organizar por meio de cooperativas, associações ou grupos informais, ofertando serviços de inspeção sanitária e organizando mercados atacadistas e centrais de abastecimento ou centrais de distribuição (ALEXANDRE, et al, 2016, p.1050).

Com relação a alimentação escolar, uma das responsabilidades do PNAE é garantir alimentação escolar saudável e de qualidade para os alunos da educação básica pública, respeitando costumes e hábitos alimentares de cada região e a garantia de direitos e diretrizes que priorizem a aquisição de alimentos provenientes da agricultura familiar, valorizando alimentos regionais na elaboração dos cardápios, além de considerar a identidade cultural e levar ao uso sustentável dos biomas e a inserção de práticas alimentares mais saudáveis.

A legislação do PNAE incluiu pela primeira vez as comunidades quilombolas como beneficiárias do programa no ano de 2004 por meio da Resolução CD/FNDE nº 38, de 23 de agosto de 2004, cuja perspectiva era apenas financeira, onde o governo determina um valor diferenciado da *per capita* (valor da oferta da alimentação escolar por aluno por dia letivo) destinada aos alunos de escolas quilombolas. A discussão sobre a alimentação escolar quilombola de maneira geral é recente no Brasil, havendo inúmeras lacunas a serem preenchidas, visto que, há uma contradição entre as prescrições que beneficiam os quilombos e o atraso da titulação de domínio dessas terras.

Diante desse contexto o objetivo do presente artigo é fazer uma análise da implementação do PNAE nas escolas do quilombo Pacoval localizado no município de Alenquer/PA, tendo como base os desafios e potencialidades do programa e da agricultura familiar no município, bem como o histórico da alimentação escolar quilombola no Brasil. No entanto, esta pesquisa não intenciona elucidar todos os assuntos a respeito, mas discutir questões importantes sobre acesso e direito no que se refere a segurança alimentar escolar quilombola a partir da observação nas escolas da citada comunidade negra rural de Pacoval.

As escolas municipais Martinho Nunes e Comunitária Pacoval passaram a vivenciar mudanças positivas na alimentação escolar, como será mostrado adiante. Porém, o recente acesso ao PNAE traz consigo diversos desafios a serem enfrentados, levando os agricultores familiares, gestores, universidades públicas, sindicatos, entidades sociais a se unirem

de forma a fazer valer o que prescreve a legislação. Importante salientar que os dados foram coletados através de entrevistas semiestruturadas com funcionárias das escolas/merendeiras, agricultores familiares, gestores do da associação do Pacoval, Departamento de Alimentação Escolar (DAE) de Alenquer e da associação ASPROEXPRA.

2 O Pnae no contexto dos territórios quilombolas

No Brasil, o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) é considerado uma das principais estratégias para a garantia do Direito Humano a Alimentação Adequada (DHAA), cujos propósitos valorizam o princípio da alimentação saudável. Suas Diretrizes prezam o respeito a hábitos alimentares culturalmente diferenciados, e desenvolvimento local sustentável através de duas ações: a educação alimentar e nutricional e o ofertamento de refeições que possam suprir as necessidades nutricionais de alunos de escolas públicas durante o período letivo.

A legislação do PNAE incluiu pela primeira vez as comunidades quilombolas como beneficiárias do programa no ano de 2004 por meio da Resolução CD/FNDE nº 38, de 23 de agosto de 2004, cuja perspectiva era apenas financeira, onde o governo determina um valor diferenciado da *per capita* (valor da oferta da alimentação escolar por aluno por dia letivo) destinada aos alunos de escolas quilombolas. Somente no ano de 2006 foi estabelecida a necessidade de atendimento específico a alimentação desses povos através da Resolução CD/FNDE nº 32/2006, mais especificamente em seu Art.14 onde estabelece diferenciação na elaboração do cardápio, acompanhamento e execução do PNAE de acordo com as especificidades dessas comunidades (BRASIL, 2006).

O fato de o valor da *per capita* ser maior para os alunos das comunidades quilombolas não significa que todos sejam beneficiados, pois, o recurso só é repassado para o município se a escola for cadastrada no Censo Escolar como pertencente a territórios de quilombos, o que implica em ser uma área demarcada e reconhecida pelo Instituto Nacional

de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e certificada pela Fundação Cultural Palmares (MEC, 2013b).

O PNAE é um programa de natureza complementar onde o Governo Federal por meio do FNDE repassa recursos financeiros para compra da alimentação escolar. Entretanto, os estados, municípios e distrito federal deveriam entrar oferecendo uma contraparte que viabilize melhorias na qualidade da alimentação escolar nessas localidades (PEIXINHO *et al.*, 2011).

A falta de competência em oferecer alimentos saudáveis, de acordo com os hábitos de cada comunidade, as dificuldades encontradas para um programa como este ser realmente implantado, a falta de estrutura local, leva-nos a discernir que a alimentação escolar quilombola passa por problemas que afetam diretamente tanto na qualidade de vida dos alunos, quanto dos comunitários, visto que, a maioria das vezes os recursos financeiros destinados a esse fim são distribuídos incorretamente tornando instigante integrar o proposto ao que é realizado nas comunidades quilombolas (SOUSA *et al.*, 2013).

Além disso, existe uma grande problemática com relação a participação dos agricultores familiares quilombolas no PNAE, uma vez que, o pleito é realizado por meio da chamada pública. Para participar do rito burocrático, é necessário possuir a DAP - Declaração de Aptidão ao PRONAF (Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar). Todavia, este documento é alcançado com mais facilidade a comunidades/comunitários que detém a propriedade de terra titulado pelo INCRA.

Entretanto, essa é uma questão longe de ser resolvida no Brasil. Segundo dados da Fundação Palmares, no Brasil há 2.890 comunidades remanescentes de quilombo, mas apenas 258 possuem o título de demarcação de terra pelo INCRA. Assim, fica claro que as questões burocráticas interferem diretamente na presença desses grupos na chamada pública e compromete o alcance de aquisição de alimentos de qualidade para as escolas quilombolas (CARDOZO, 2017).

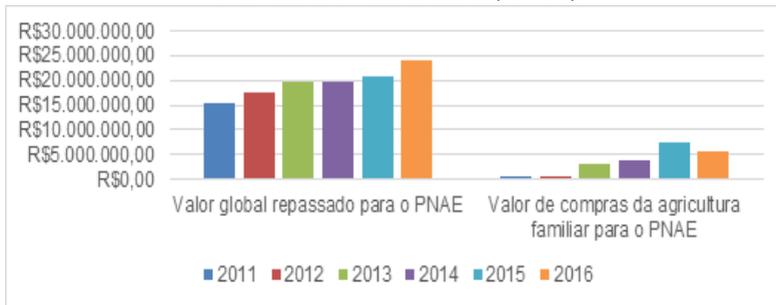
3 O PNAE no território da cidadania do Baixo Amazonas Paraense

Segundo Barbosa (2012) em pesquisa realizada nos municípios do Território da Cidadania do Baixo Amazonas Paraense⁷, que compreende 13 municípios (os quais são: Alenquer, Almeirim, Belterra, Curuá, Faro, Juruti, Mojuí dos Campos, Monte Alegre, Óbidos, Oriximiná, Prainha, Santarém e Terra Santa) aponta que a agricultura familiar aparece como o elemento preponderante na definição da identidade do território seguido do meio ambiente. Em uma escala que vai de 0 a 01, a agricultura aparece com o indicador de 0,826 e o meio ambiente com 0,802. Para o autor a conjunção dessas duas variáveis (agricultura familiar e meio ambiente), como já demonstrado diz respeito ao fato de a agricultura familiar (entendida como a produção nas roças, coleta de frutos da floresta, extrativismo e a pesca) estar diretamente associada à sobrevivência material e cultural, seja porque tais atividades fazem parte da base nutricional daqueles povos ou pelo fato de que uma parte da produção se destina ao mercado.

A figura abaixo revela que entre 2011 a 2016 os recursos destinados ao PNAE para os 13 municípios no Território do Baixo Amazonas Paraense equivaleram a R\$117.738.979,33. Porém, diante deste total de recursos comprou-se apenas R\$21.199.829,71 de produtos oriundos da agricultura familiar, ou seja 18%. Um percentual ínfimo que merece destaque, especialmente se tratando de um território com alto número de agricultores familiares e assentados de reforma agrária.

⁷ Pelo Censo de 2006, tinham no Território do Baixo Amazonas Paraense, cerca de 25 mil estabelecimentos rurais da agricultura familiar, com pessoal ocupado de cerca de 100 mil indivíduos.

Figura 01 - Relação do valor global repassado e o valor de compras da agricultura familiar para o PNAE no Território do Baixo Amazonas Paraense (2011-2016).



Fonte: Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação e Pesquisa de Campo.
Elaboração dos autores 2018.

Nota-se na Figura 01 que em 2011, dos 13 municípios apenas 04 compraram produtos oriundos da agricultura familiar, com Terra Santa destacando-se no comprimento aos 30% de aquisição. Em 2012 foram 05 municípios que adquiriram produtos da agricultura familiar, mas nenhum alcançou o patamar de compras de 30%. No ano de 2013 já foram 09 municípios a adquirir produtos da agricultura familiar, e embora nenhum tenha alcançado o patamar de compras de 30%, houve a continuidade da regularidade de compras de Terra Santa, Santarém e Juruti com compras acima de 20%.

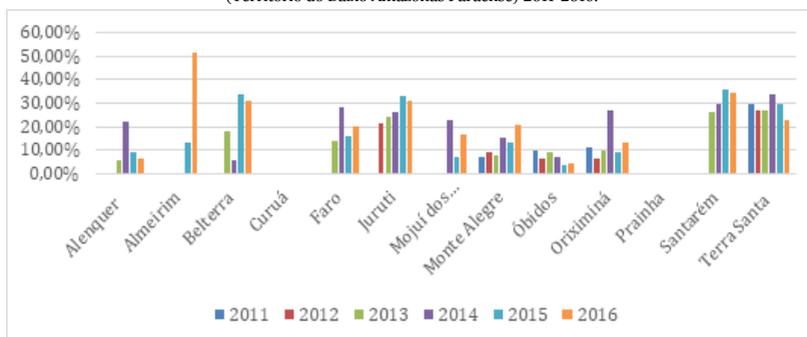
Já no ano de 2014, 10 municípios adquiriram produtos da agricultura familiar, com destaque a Terra Santa e Santarém com compras acima de 30%. Houve também neste ano municípios como Alenquer, Faro, Juruti e Oriximiná com compras acima de 20%. Em 2015 e 2016, 11 municípios adquiriram produtos da agricultura familiar, com destaque para Santarém, Juruti, Belterra e Terra Santa que compraram com regularidade e acima dos 30% atendendo a Lei Federal n. 11.947 de 16/6/2009.

Se considerarmos a média das compras em percentual da agricultura familiar no Território do Baixo Amazonas Paraense (Figura 02), teríamos 4% em 2011, 5% em 2012, 11% em 2013, 17% em 2014, 16% em 2015 e 19% em 2016. Contudo, utilizar a média não nos parece a melhor opção para uma análise de totalidade sobre o Programa, especialmente, tendo em vista, as grandes discrepâncias entre os municípios.

Isto pode “mascarar” os reais problemas visualizados por exemplo em Curuá e Prainha que apresentaram em todo o período (2011-2016), índice de 0% em compras públicas da agricultura familiar para o PNAE. Interessante que estes municípios em pesquisa da IMAZON (2013), apresentam graus críticos de mortalidade por subnutrição e mortalidade materna, que podem estar associadas a insegurança alimentar.

Importante também são as comprovadas irregularidades de compras de um ano para outro em municípios como Alenquer e Oriximiná. Estas são questões que iremos explorar e descrever com maior profundidade nos próximos artigos.

Figura 02- Percentual de compras da agricultura familiar por município (Território do Baixo Amazonas Paraense) 2011-2016.



Fonte: Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação e Pesquisa de Campo.
Elaboração dos autores 2018.

4 Metodologia

No que diz respeito aos procedimentos metodológicos, esta pesquisa teve como ambiente de estudo a comunidade quilombola de Pacoval no município de Alenquer-PA, onde predomina a agricultura familiar como principal fonte de renda. Com intuito de realizar um levantamento de dados tanto quantitativos, quanto qualitativos para constituir a pesquisa, foram realizados os seguintes procedimentos.

Primeiramente, foi utilizada a pesquisa bibliográfica, pois, de acordo com Gil (1999, p. 28) a pesquisa bibliográfica é toda pesquisa

“desenvolvida a partir de material elaborado, constituindo principalmente de livros e artigos científicos”. Neste sentido, foram utilizados inúmeros trabalhos, tais como: artigos, teses, dissertações, livros e jornais, relacionados com o tema da agricultura familiar, alimentação escolar quilombola, capital social e o PNAE.

Para obter os dados referentes ao tema proposto, além das reuniões, utilizou-se formulários de entrevistas semiestruturados aplicados com os agricultores familiares, Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Alenquer (STTR), Conselho de Alimentação Escolar (CAE), Departamento de Alimentação Escolar (DAE), Associação dos Produtores Rurais, Extrativistas e Pescadores Artesanais do Município de Alenquer (ASPROEXPRA) e gestores do município de Alenquer. O “formulário é um dos instrumentos essenciais para a investigação social, cujo, sistema de coleta consiste em obter informações diretamente do entrevistado” (LEITE, 2004, p.187).

Foi utilizada ainda uma pesquisa documental nos seguintes sites: Ministério da Saúde, Ministério do Desenvolvimento, Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE), IBGE cidades, Portal da Transparência, entre outros. Foram incluídas entrevistas semiestruturadas com as merendeiras de duas escolas da comunidade, com o objetivo de obter dados referentes a merenda escolar, além de formulários com perguntas pré-formuladas com a Associação Comunitária de Negros do Quilombo Pacoval (ACONQUIPAL) e agricultores do Pacoval.

Consideramos esta pesquisa de extrema importância, tanto para a literatura escassa sobre o tema, sobretudo na Amazônia, o que contribui em delinear estratégias de ações para contribuir nos desafios enfrentados pelas comunidades quilombolas na área da alimentação escolar.

4 Resultados e discussões

4.1 O negro no Quilombo do Pacoval

Pacoval é uma comunidade negra rural remanescente de mocambos localizada à margem direita do Rio Curuá no município de Alenquer no estado do Pará – região também chamada de Baixo Amazonas Paraense. A comunidade é constituída por aproximadamente 420 famílias que vivem numa área de 7.472,8790 hectares, outorgada em 20/11/1996, com título de reconhecimento de domínio pela união e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e certificada pela Fundação Cultural Palmares como remanescente de quilombo.

A comunidade se organiza através da Associação Comunitária de Negros do Quilombo Pacoval de Alenquer (ACONQUIPAL) fundada em outubro de 1988, que tem a função de informar e liderar os moradores na busca por melhorias e benefícios. A partir disto, os quilombolas passam a ter essa organização como uma ferramenta que auxilia na luta por seus direitos e no desenvolvimento sociocultural e econômico do Pacoval.

A economia do quilombo baseia-se em práticas que perduram entre gerações, usando a mão de obra familiar e caracterizando-se por fortes vínculos com o meio ambiente que dominam. Essa forma de subsistência está ligada a atividades como a agricultura e o extrativismo, sendo comum a produção de farinha de mandioca, banana e a coleta de sementes como castanha e cumaru.

O povo remanescente quilombola de Pacoval tem em seu campo religioso a igreja católica como principal referência na prática de fé, tendo como festividades religiosas as comemorações de Santa Luzia, São Benedito e Santo Antônio, padroeiro da comunidade. No entanto, apesar da predominância do catolicismo, o protestantismo vem adentrando no território.

Uma das expressões culturais mais significativas do Pacoval é o Marambiré conhecido por Cordão do Marambiré ou Sangambira, é uma

manifestação de devoção religiosa que mistura dança, música e muita brincadeira. Trata-se de uma homenagem a São Benedito, o santo negro. Os quilombolas dessa comunidade afirmam que essa celebração começou a ser festejada após os mocambeiros se estabelecerem em Pacoval, fugidos das fazendas de Santarém.

4.2 A segurança alimentar e nutricional na Comunidade do Pacoval

A segurança alimentar está relacionada com o bem-estar e qualidade de vida da população, visto que, seus princípios têm a função de garantir as condições básicas de alimentação adequada da comunidade de maneira duradoura e suficiente, que não prejudique outras necessidades essenciais, pois de acordo com o conceito estabelecido pela Conferência Mundial da Alimentação em 1996:

A segurança alimentar existe quando todas as pessoas, todo o tempo, tem acesso físico, social e econômico a uma alimentação nutritiva e saudável, em quantidade suficiente para atender as suas necessidades e preferenciais quanto aos alimentos para levar uma vida ativa e saudável (FAO, 1996, online).

De acordo com Mendes (2006) as práticas de sobrevivência de diferentes grupos sociais que vivem nas regiões amazônicas ainda são realizadas por meio de técnicas ancestrais, prevalecendo a obtenção de recursos disponíveis na floresta. Dessa forma, a subsistência de inúmeros povos étnicos que vivem nesses territórios tais como, as comunidades remanescentes quilombolas, depende da disponibilidade de recursos do local onde estão fixados. Em pesquisa sobre alimentação nas comunidades quilombolas, Sousa *et al* (2013) afirma que 93% das famílias trabalham no segmento da agricultura familiar, 56% na pecuária e 32% com a pesca, ressaltando que a maior parte de sua produção é destinada para o consumo familiar, sendo pequenas as práticas de comercialização dos alimentos.

O uso dos recursos florestais como modo de sobrevivência desses povos torna seus hábitos alimentares culturalmente diferenciados, caracterizando-se pela forma de preparo dos alimentos e especificidades de cada local. Tal prática contribuiu internamente para uma alimentação mais saudável, preservando a memória e a identidade. Entretanto, o sustento por meio da aquisição dos recursos naturais teve modificações devido a conflitos de terra, entradas de grandes empresas, redução das áreas de acesso, bem como a crescente escassez dos recursos naturais, que colocam em risco a cultura, a segurança alimentar e os hábitos alimentares (MENDES, 2006).

Essas questões que abarcam o meio natural existente, como a entrada de grandes projetos no espaço natural, causam inúmeros problemas socioambientais dentro de uma comunidade. Tomando como base um estudo realizado no quilombo Pacoval, é possível evidenciar entraves relacionados ao uso dos recursos existentes, desencadeado pela entrada de uma grande madeireira na comunidade. No primeiro momento, a empresa conseguiu se estabelecer com a autorização, de modo a promover empregos imediatos para os moradores. Em médio prazo, as atividades desenvolvidas pela madeireira, acarretaram inúmeros problemas, ambientais, sociais e culturais.

A extração da madeira desencadeou o desmatamento de áreas significativas para a sobrevivência da população, visto que, comprometeu a retirada de produtos base de sua alimentação. Se antes os comunitários conseguiam realizar a coleta de sementes e a caça em abundância em qualquer área da floresta, atualmente os mesmos não contam mais com as grandes variedades/quantidades de espécies de vegetais e animais, tendo que se deslocar mata adentro para encontrá-los. Ademais, a poluição e o aumento no fluxo de bebida alcoólica tiveram forte influência na saúde da população.

A escassez dos alimentos típicos da região, desencadeou o aumento da dependência do comércio exterior na comunidade e, conseqüentemente, o maior consumo dos produtos industrializados.

Calabresa, peixe enlatado, carnes enlatadas, salsicha, além de vários outros itens passaram a fazer parte da dieta dos moradores de Pacoval.

É importante ressaltar que o uso desses produtos, principalmente os enlatados são extremamente nocivos à saúde e podem ocasionar mudanças nos hábitos culturais, pois de acordo com Araújo (2008, p.191) “A identidade sociocultural das comunidades remanescentes de quilombos evidencia que os ingredientes, a cozinha, a comida, as técnicas de preparo do alimento, a sociabilidade no fazer e no comer, estão entremeados com simbologias específicas da maneira de viver desses povos”.

4.3 A alimentação escolar no Quilombo do Pacoval

Ao longo dos anos a alimentação escolar foi menosprezada, pois os governos não compreendiam a importância de se ter uma alimentação saudável e apropriada para os alunos de escolas públicas. No decorrer do tempo muitas mudanças aconteceram, fazendo surgir novas concepções e vários debates sobre o tema, e hoje ele é tido como relevante acréscimo na formação de hábitos saudáveis, fomentando assim uma melhor qualidade de vida através da oferta de uma alimentação escolar sublime (CARDOZO, 2017). Este autor, ainda ressalta que são muitos os desafios a serem enfrentados, visto que, há uma contradição entre as prescrições que beneficiam os quilombos e o atraso da titulação de domínio dessas terras.

Na comunidade do Pacoval tem-se a Escola Comunitária Pacoval, que atende os alunos do maternal ao pré II e a Escola Martinho Nunes que vai do 1º ao 9º ano do ensino fundamental, ambas de responsabilidade do município. As escolas contam com respectivamente 2 e 4 merendeiras. Com suas entrevistas e com os dados coletados sobre a alimentação escolar no território, foi possível analisar o referido cenário até o ano de 2018.

Durante este período os alimentos preparados não eram condizentes com o costume alimentar das crianças quilombolas, pois a alimentação ofertada pelo órgão responsável, em sua maioria, consistia em produtos industrializados. O cardápio recomendado pela prefeitura nem sempre era

seguido pelas merendeiras, visto que, a quantidade dos produtos distribuídos não era suficiente para suprir o mês todo e havia atraso na entrega de alguns itens essenciais como o cheiro verde e as frutas – além de, na maioria das vezes, chegarem estragados por conta do longo curso percorrido. É relevante também considerar as condições de armazenamento dos alimentos nas escolas rurais. Em muitas não há freezers e geladeiras que possam conservar alimentos frescos adequadamente.

Tabela 01: Cardápio mensal da merenda escolar servida nas Escolas de Pacoval de acordo com o estoque de armazenamento em 2018.

Cardápio	Dias
Macarrão com conserva	02
Macarrão com sardinha	02
Arroz com charque	02
Risoto de soja	02
Arroz doce	03
Achocolatado ou suco com biscoito	04
Macarronada	03
Feijão com charque	02
Total	20

Fonte: Pesquisa de campo, 2018.

Como observado na tabela acima a maioria dos alimentos consumidos pelas crianças é proveniente de enlatados e fórmulas prontas, sendo produtos que sofreram inúmeras transformações químicas em seu acabamento e possuem poucos nutrientes. Neste sentido, é possível constatar que o lanche oferecido para os alunos não estava em conformidade com a Resolução CD/FNDE n°26 de junho de 2013 (BRASIL,2013) que determina:

Art. 14 Os cardápios da alimentação escolar deverão ser elaborados pelo RT, com utilização de gêneros alimentícios básicos, de modo a respeitar as referências nutricionais, os hábitos alimentares, a cultura alimentar da localidade e pautar-se na sustentabilidade, sazonalidade e diversificação agrícola da região e na alimentação saudável e adequada.

§2º Os cardápios deverão ser planejados para atender, em média, às necessidades nutricionais estabelecidas na forma do disposto no Anexo III desta Resolução, de modo a suprir: no mínimo 30,0% (trinta por cento) das

necessidades nutricionais diárias, por refeição ofertada, para os alunos matriculados nas escolas localizadas em comunidades indígenas ou em áreas remanescentes de quilombos, exceto creches;

§6º Os cardápios deverão atender as especificidades culturais das comunidades indígenas e/ou quilombolas.

Tendo em vista as dificuldades enfrentadas pelas escolas de Pacoval, bem como a necessidade de uma alimentação saudável, de qualidade e que respeite seus costumes de forma em utilizar produtos regionais da agricultura familiar, a adesão ao Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), pelos agricultores familiares quilombolas, passa a ser fundamental para seguir o que é estabelecido na legislação – no que diz respeito, as referências nutricionais, hábitos alimentares, costumes alimentares locais, sustentabilidade, diversificação agrícola, sazonalidade e características culturais das comunidades quilombolas.

4.4 A execução do PNAE no Pacoval

A partir da Lei nº 11.947 do PNAE, que dispõe que pelo menos 30% de todo recurso repassado para os estados e municípios devem ser investidos na compra de produtos provenientes da agricultura familiar, priorizando assentamentos de reforma agrária e comunidades tradicionais indígenas e quilombolas, vários órgãos passaram a incentivar a produção e participação dos produtores rurais nas chamadas públicas do PNAE (BRASIL, 2000).

Por meio da iniciativa da Incubadora de Economia Solidária da Amazônia (IECOSAM) da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Alenquer (STTR/ALQ), Instituto de Manejo e Certificação Florestal e Agrícola (IMAFLOA), ACONQUIPAL, e outros grupos de agricultores familiares (Curumu, PDS Paraíso), foi orquestrada a inclusão de agricultores familiares na chamada pública 2019 do PNAE.

Em entrevista aos agricultores familiares, eles destacam que a IECOSAM/UFOPA, teve grande apoio na elaboração das propostas,

buscando informações relevantes e promovendo a compreensão dialógica dos agricultores referente às etapas deste processo. De acordo com os agricultores este foi um momento importante, pois além de melhorar a economia através de geração de renda, propiciou a valorização dos produtos locais. Dentre as comunidades incluídas no programa, o quilombo Pacoval adentrou na inclusão de quatro agricultores, o que gerou grandes expectativas para o quilombo bem como para a alimentação em suas escolas.

Vale destacar, que a ACONQUIPAL teve um papel significativo na inserção dos produtores quilombolas visto que, há uma grande mudança na alimentação escolar, uma vez que, poderão ser consumidos agora produtos de qualidade, produzidos dentro do quilombo. Isto é, além evitar atravessadores, a ação proporciona uma alimentação mais saudável para os alunos e adequação do cardápio com as características específicas da região.

Assim, foram incluídos neste cardápio produtos regionais tais como: jerimum, banana pacovã, maxixe, batata doce e macaxeira. Com a inclusão os alunos e seus pais passaram a saber como estão sendo preparados e principalmente de onde vem os alimentos consumidos nas escolas. A realidade nas escolas do Pacoval mudou, bem como o fortalecimento do ato associativo entre os agricultores familiares.

Em entrevistas, as merendeiras das escolas relataram mudanças significativas no que diz respeito a alimentação escolar em 2019. De imediato, houve uma diminuição nos enlatados que foram substituídos por outros produtos como as frutas, legumes, farinha de mandioca e de tapioca, sendo importante destacar que alimentos como a farinha de mandioca que vinham de fora e em sua maioria comprados de atravessadores passaram a ser produzidos e entregues pela própria comunidade.

No que tange a segurança alimentar dos alunos, a introdução do café da manhã antes do início das aulas teve forte impacto no rendimento

escolar das crianças, uma vez que, muitas delas saem de casa sem se alimentar, por falta de condições financeiras de suas famílias.

A realidade dos agricultores antes do programa era de instabilidade na comercialização de seus produtos, que em sua maioria era feita por atravessadores que compravam seus produtos a preços extremamente inferiores aos do mercado. Dessa forma, a colocação dos produtos por meio do PNAE proporcionou maior valorização da sua produção, dado que a compra dos alimentos da agricultura familiar é priorizada. Para os agricultores, além de priorização da produção local, a vinculação ao programa permitiu que não mais precisassem sair da comunidade para comercializar e também permitiu alimentos saudáveis e frescos aos escolares, bem como o aumento da economia local.

No que se refere ao capital social relacionado a implementação do PNAE existe relacionamentos de confiança entre todos os atores sociais envolvidos (MOURA, 2014). O capital social é definido por Putnam (2006, p. 177) como “as características da organização social, como confiança, e normas e sistemas que contribuem para aumentar a eficiência da sociedade, facilitando as ações coordenadas”.

Nessa pesquisa, observa-se o capital social através das relações de confiança entre UFOPA-IECOSAM, STTR/ALQ, DAE, escolas e principalmente entre os agricultores familiares. Estes estão experimentando uma intercooperação na realização de tarefas como embalar, rotular, selar e transportar os produtos. Apesar disso, os produtores relatam dificuldade na emissão de notas fiscais e ainda são receosos quanto a prefeitura já que existem atrasos no pagamento das notas fiscais, devido à falta de estrutura e organização na execução do programa em Alenquer/PA.

4.5 A operacionalização do PNAE em Alenquer/PA

Com a intenção de melhor compreender os resultados deste trabalho, buscou-se elaborar uma análise da situação do PNAE no município de

Alenquer/PA, onde foram realizadas entrevistas com os principais atores responsáveis pelo PNAE no referido município. O quadro 01 mostra claramente os principais questionamentos/dificuldades.

Para um melhor entendimento sobre todo o processo logístico e técnico do PNAE todas as respostas foram sistematizadas e registradas neste quadro, com o intuito de uma melhor compressão dos leitores.

Quadro 01: Programa Nacional de Alimentação Escolar:
questionamentos/dificuldades em Alenquer

PREFEITURA
<ul style="list-style-type: none"> • Falta de pessoal especializado para suporte técnico e logístico para trabalhar com o PNAE. • Os governantes não estão com os pagamentos em dia, isto se reflete negativamente com as gestões seguintes, afetando a economia e os próprios produtores.
BENEFICIÁRIOS (TÉCNICOS DA EDUCAÇÃO)
<ul style="list-style-type: none"> • O município não utiliza os 30% de verbas destinadas para a agricultura familiar, estabelecida na Lei Nº11.947 de 16 de junho de 2009. A verba aplicada está em torno dos 16 a 17%. • Não é servida alimentação escolar em todos os dias letivos (200 dias). • Presença mais frequente dos Agentes do FNDE nas escolas e organizações que aderem ao Programa. • Falta de comunicação do FNDE com as unidades escolares e com os conselhos de alimentação escolar uma vez que a comunicação só é feita pelo site do FNDE.
AGRICULTORES FAMILIARES
<ul style="list-style-type: none"> • Falta de políticas públicas mais eficientes voltadas para a agricultura familiar, para incentivar o agricultor familiar a permanecer no campo e fazer o acompanhamento da produção de perto. • Facilitar o processo burocrático e melhorar o escoamento dos produtos. • Trabalhar as estradas dando suporte e assistência técnica para o produtor rural. • Falta de treinamento dos produtores rurais para o manuseio correto dos produtos.
ASSOCIAÇÃO
<ul style="list-style-type: none"> • Investimento nos pequenos agricultores, o mau escoamento dos produtos, adesão ao SIM (Selo de Inspeção Municipal). • Investimento por parte das organizações interessadas em produtos da agricultura familiar como bancos, prefeitura, sindicatos, etc.

Fonte: Elaborado pelos autores

No município de Alenquer/PA a demanda de alimentos produzidos pela agricultura familiar ainda está abaixo do ideal. Segundo o Presidente da ASPROEXPRO, este fato se dá primeiramente pela falta de informações e instruções por parte dos agricultores e consumidores do que seriam alimentos orgânicos isentos de contaminação por conta de agrotóxicos. Os agricultores familiares corroboram, e afirmam que os consumidores aderem ao alimento contaminado por ser um produto bem mais barato do que o produto orgânico cultivado pelos próprios produtores.

O presidente da ASPROEXPRA ressalta a importância do PNAE para o município de Alenquer/PA, porém aponta como problema a falta de assistência técnica e conhecimento básico por parte da prefeitura municipal sobre o Programa, uma vez que o município contrata pessoas que não sabem lidar com o processo legal e técnico o que acaba limitando o seu acesso. O mesmo reconhece também que o município não cumpre com os 30% do recurso destinado para o PNAE previsto pela Lei Nº11.947 de 16 de junho de 2009. Soma-se a isto a fragilidade da prerrogativa legal a respeito do número de nutricionistas necessários por quantidade de alunos no município.

O presidente do Departamento de Alimentação Escolar (DAE) afirma que essa questão só seria amenizada com a contratação de mais profissionais da área, principalmente no setor de nutrição, para fazer o acompanhamento e a conscientização por parte dos consumidores e produtores familiares. Segundo ele, infelizmente não há uma avaliação correta e rígida do programa no município de Alenquer/PA e os agentes do DAE ficam à mercê desta deficiência.

Segundo o Presidente da ASPROEXPRA a falta de projetos voltados para a agricultura familiar também é um problema a ser resolvido, poucas organizações apostam na agricultura familiar no município e região. Para ele a falta de capacitação técnica dos agricultores familiares ainda é uma problemática a ser resolvido, uma vez que para a melhor qualidade dos produtos, deve-se aderir a um manuseio correto para que não haja perdas na trajetória até o consumidor final. Esse tipo de treinamento técnico só é realizado com agentes que fazem parte do processo de venda do PNAE, enfatizando que umas das soluções seria a criação de um departamento de assistência técnica, não só para a agricultura familiar, mas para todos os que necessitassem.

5 Considerações finais

Os resultados obtidos nessa pesquisa mostram que a Lei nº 11.947/2009 é elemento essencial ao incentivo da agricultura familiar. No

entanto, tal critério não é suficiente para cumprir a medida de no mínimo 30% na aquisição de alimentos previstos na legislação. Para o atendimento aos requisitos da lei são necessárias ações que melhor viabilizem principalmente ao que se refere a assistência técnica, treinamentos sobre gerenciamento, posicionamento entre os atores envolvidos e capacidade de produção para que os produtos correspondam as expectativas e exigências.

O quilombo Pacoval enfrenta atualmente muitas dificuldades no tocante a alimentação escolar. No entanto, fica evidente o potencial deste território e dos seus agricultores familiares na produção de alimentos naturais e de qualidade. A inclusão de um maior número de agricultores quilombolas na chamada pública do PNAE implica diretamente em melhorias para a comunidade, posto que, pode contribuir não só para a alimentação escolar, mais também para a economia local através de geração de renda e valorização dos produtos, bem como maior intercooperação e fortalecimento do capital social.

Referências

- ALEXANDRE, Veruska Prado et.all. **Do campo à escola:** compra de alimentos da agricultura familiar pelo Programa Nacional de Alimentação Escolar em Territórios da Cidadania de Goiás. *Segur. Aliment. e Nutr.*, Campinas, v.23, n.esp., p.1049-1064, dez. 2016.
- ARAÚJO, S. **Tradição e Cultura:** Cozinha quilombola do Paraná. Curitiba: SEED, 2008. 191p.
- BARBOSA, M.J. **Relatório Analítico do Território do Baixo Amazonas** –Pará, Belém, 2012.
- BRASIL, Ministério da Educação. Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação. **Lei nº 11.947, de 16 de junho de 2009.** Dispõe sobre o atendimento da alimentação escolar e do Programa Dinheiro Direto na Escola aos alunos da educação básica; altera as Leis nº 10.880, de 9 de junho de 2004, 11.273, de 6 de fevereiro de 2006, 11.507, de 20 de julho de 2007; revoga dispositivos da Medida Provisória nº 2.178-36, de 24 de

agosto de 2001, e a Lei nº 8.913, de 12 de julho de 1994; e dá outras providências. Brasília, DF: MEC, 2009.

_____. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Organização de Alexandre de Moraes. 16.ed. São Paulo: Atlas, 2000.

_____. Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação. **Resolução nº 042, de 14 de dezembro de 2006**. Brasília, DF. Disponível em: <http://www.fnde.gov.br/index.php/ae-legislacao>> Acesso em 25 mar 2012

CARDOZO, ÁGATA LIZ MAZINE. **A alimentação escolar quilombola na comunidade negra rural de colônia do Paiol no município de Bias Fortes – MG**, entaves e perspectivas. In: VIII Simpósio Internacional de Geografia Agrária e IX Simpósio Nacional de Geografia Agrária. Curitiba, 1 a 5 de novembro de 2017. Disponível em: https://singa2017.files.wordpress.com/2017/12/gt17_1506911830_arquivo_artigosinga2017.pdf. Acesso em 20 de junho de 2020.

CRUZ, Suely Ferreira da. **Desafios e contribuições do PNAE em três organizações da agricultura familiar no Território Sul Litorâneo do Espírito Santo**. Dissertação da Universidade Federal de Lavras. 2017.

FAVARETO, A. **Do PRONAF ao desenvolvimento territorial** – elementos para uma crítica das instituições e políticas para o Brasil rural. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 12, 2005, Belo Horizonte. Garamond, 2008.

FAO, IFAD, UNICEF, WFP and WHO. 2017. **The State of Food Security and Nutrition in the world 2017**. Building resilience for peace and food security. Rome, FAO. Disponível em: <http://www.fao.org/3/a-I7695e.pdf>. Acesso em 25 de maio de 2020.

GIL A.C. **como elaborar projetos e pesquisa**. 3ª ed. São Paulo: Atlas, 1999.

IMAZON, **Calha norte sustentável: situação atual e perspectivas**, 2013

LEITE, Francisco Tarciso. **Metodologia científica**: iniciação a pesquisa científica, métodos e técnicas de pesquisa, metodologia da pesquisa e do trabalho científico (monografias, dissertações, teses e livros). Universidade de Fortaleza. 2004.

MEC – MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira**. Data Escola Brasil – Censo Escolar 2013. Brasília,

DF: INEP, 2013b. Disponível em: < <http://www.dataescolabrasil.inep.gov.br/dataEscolaBrasil/>> Acesso em 05 de maio de 2020.

MENDES, Patrícia Miranda. **Segurança alimentar em comunidades quilombolas: estudo comparativo de Santo Antônio (Concórdia do Pará) e Cacau (Colares, Pará).** 2006. 155 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Belém, 2006. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br:8080/jspui/handle/2011/1977>. Acesso em 22 de junho de 2020.

MOURA, J. T. V. **Ambiente político e tecido social no Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) no Território Mato Grande/RN.** Revista Política e Planejamento Regional, v. 1, n. 2, p. 189-210, 2014.

PEIXINHO, A.; BALABAN, D.; RIMKUS, L.; SCHWARTZMAN, F.; GALANTE, A. P. **Alimentação escolar no Brasil e nos Estados Unidos.** O Mundo da Saúde, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 128-136, 2011.

PUTNAM, R. D. **Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna.** Trad. Luiz Alberto Monjardim. 5 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

SACHS, I. **Desenvolvimento incluyente, sustentável e sustentado.** In.: SOUSA, Lucilene Maria de et al. **Alimentação escolar nas comunidades quilombolas: desafios e potencialidades.** Ciênc. saúde coletiva, Rio de Janeiro, v. 18, n. 4, p. 987-992, abr. 2013. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232013000400011&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 24 junho 2020.

Capítulo 7

Os efeitos externos das atividades econômicas nas territorialidades das diásporas negras rurais na América Latina (Brasil e Colômbia) ¹

The external effects of economic activities on the territorialities of rural black diasporas in Latin America (Brazil and Colombia)

Lucas Bento da Silva ²

1 Introdução

O debate sobre Quilombo e Palenque, no espaço geográfico latino-americano e caribenho, é necessário para compreendermos as contradições do poder, as quais foram retratada por Aníbal Quijano (1998) como parte de uma dependência histórica-estrutural. Ainda, essa dependência deslocou consequências de desumanidade para as espacialidades dos territórios negros no Brasil e Colômbia, fatos discutidos por nós nesse artigo.

Portanto, as estruturas de dominação, produzidas e reproduzidas ao longo dos últimos séculos na América Latina, têm, por sua vez, contribuído para desconsiderar a história, a cultura e a luta de *“determinados grupos étnicos que, desde el punto de vista eurocêntrico,*

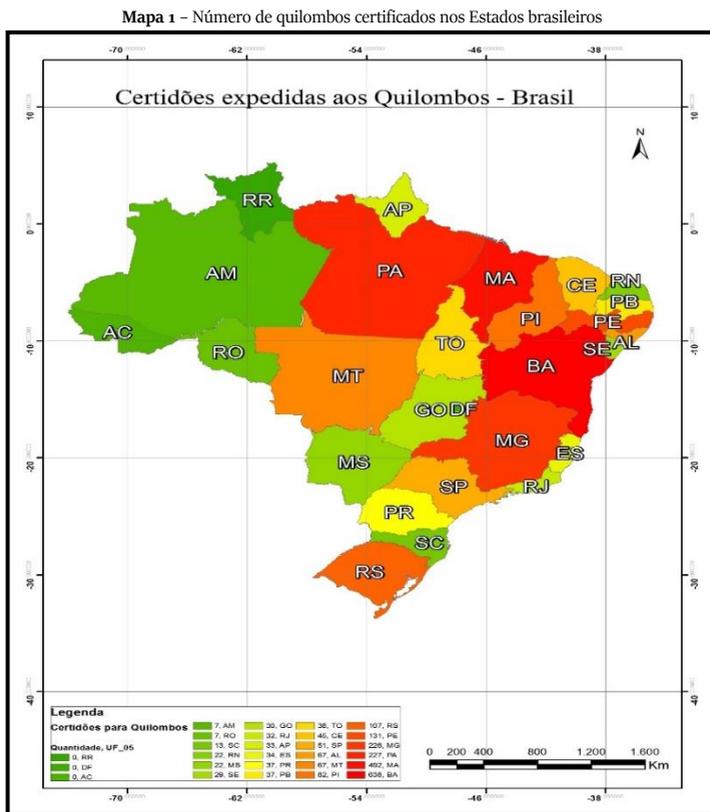
¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa e de propriedade intelectual, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu texto e figuras, inclusive fotos.

² Doutorando em Geografia - Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Estudos Socioambientais (IESA) da Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia/GO. Integrante do Laboratório de Estudos e Pesquisas das Dinâmicas Territoriais (LABOTER), Grupo de Pesquisa: Trabalho, Território e Políticas Públicas (TRAPPU). E-mail: quilombonoticias@gmail.com

han sido y son considerados inferiores e incapaces de participar efectivamente en el conjunto de la sociedad” (ACHINTE, 2010, p. 197).

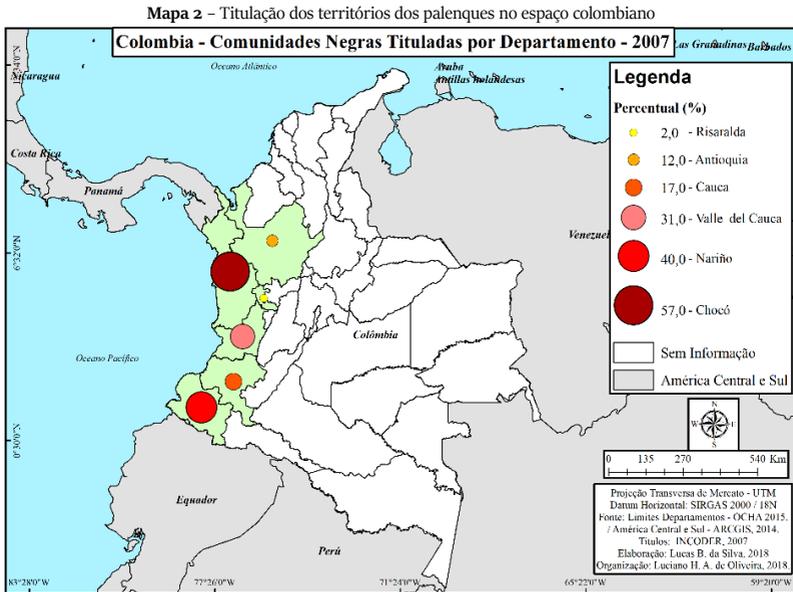
O Mapa 1 demonstra a porcentagem de comunidades negras quilombolas localizadas e certificadas nos Estados brasileiros. A partir disso, é possível ter uma ideia da escala de reconhecimento e certificações dos territórios quilombolas depois do Decreto 4.887 de 2003, que tem como procedimento regulamentar a conduta para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por quilombolas.

Outra questão importante é a regularização fundiária e a demarcação do território requerido pelos quilombolas, as quais são feitas, a partir de 2003, pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).



Fonte: Elaboração do autor com base em INCRA, FCP - Brasília, 2019.

Já os processos de titulação em andamento no Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER), não fazem referências as outras regiões da Colômbia, a não ser as do Pacífico, como demonstrado no Mapa 2.



Fonte: Elaboração do autor com base em IBGE, 2016. INCRA – DFQ, 2019.

É importante frisar que essa questão é complexa e, para a pesquisadora Vera Regina (2012), a lentidão no processo de titulação e do reconhecimento dos territórios negros no espaço geográfico colombiano é resultado dos conflitos que se instauram ainda na fase da titulação e, por vezes, sobrepõem-se a ela. Além disso, esses conflitos são desencadeados pelos planos de desenvolvimento, que não garantem estabilidade e possibilidade de viver em paz nos territórios. Desse modo, é relevante analisarmos os fatos porque isso ocorre sistematicamente na Colômbia e vem tomando uma dimensão complexa de se resolver, devido ao número de atores envolvidos nos conflitos.

Enquanto estruturas de dominação (os planos de desenvolvimento ou os conflitos), também contribuem com a dessemelhança da formação socioespacial das comunidades negras na diáspora africana colombiana e

brasileira. Ainda, a formação das comunidades negras nas Américas são fatos históricos e espacialmente determinados num movimento conjunto de formação social, cultural, econômica, simbólica, ancestral e de luta.

Para Milton Santos (1996, p. 135), “nenhum enfoque que deixe de lado a noção de totalidade permitirá uma correta noção da realidade”. Por isso, é importante assimilar a formação dessas territorialidades negras na totalidade da América Latina para depreender as realidades e as contradições da acumulação do capital via violência e expropriação.

Ainda, os territórios negros foram estabelecidos em oposição à evolução capitalista desenvolvida na exploração da força de trabalho dos negros nos latifúndios, nos cafezais e nos garimpos, contexto presente na temporalidade da formação territorial dos quilombos e palenques na colonialidade. Nessa conjuntura, as resistências e as lutas contra este modelo de espoliação da acumulação primitiva do capital foram constantes.

Deste modo, *“la colonialidad se constituyó como la piedra fundacional del patrón de poder mundial capitalista, colonial, moderno y eurocentrado”* (QUIJANO, 2010, p. 184). Portanto, *“tal colonialidad del poder ha probado ser más profunda y duradera que el colonialismo en cuyo seno fue engendrado y al que ayudó a ser mundialmente impuesto”* (QUIJANO, 2010 p. 184).

A heterogeneidade do sistema econômico colonial latino-americano se apresenta de diversas formas: na pecuária, na mineração, nos latifúndios e no tráfico negreiro. Dessa forma, a dinâmica das multiplicidades de ações do sistema colonial na América Latina originou um sistema de acumulação de capitais para as metrópoles, que na atualidade desconfigura os territórios e toda a forma de trabalho tradicional.

Nesse contexto, enquanto a “plantagem constituiu o eixo do modo de produção escravista colonial, durante toda a sua existência, a mineração de ouro e diamantes compartilhou esta posição dominante no decurso de três quartos de século” (GORENDER, 2010, p. 465). Este modelo

econômico de explorar o trabalho e os recursos territoriais na América viabilizou-se como umas das etapas primordiais da acumulação - e que, nos dias atuais, ampliam-se com outras dimensões espaciais e com a totalidade complexa de conflitos sistemáticos, que restringem o acesso das famílias que vivem nos territórios tradicionais de usufruto dos recursos, como o solo e água.

Sendo assim, os saberes-fazeres das famílias das comunidades tradicionais, por exemplo, os quilombos e palenques, ocorrem nas relações ancestrais, culturais e simbólicas dos trabalhadores da terra. Contudo, esses grupos étnicos ou sociais lutam, ainda, pelo protagonismo nos espaços de reflexão e discussão das mudanças sociais, culturais, ambientais e políticas ocorridas na sociedade capitalista latino-americana (MENDONÇA, 2005).

Certamente, os efeitos do capitalismo e da modernização no campo são concretos. A agricultura capitalista, patronal, empresarial, agronegócio, ou qualquer que seja a adjetivação utilizada, não podem esconder o que está na raiz da sua lógica: a concentração de riquezas e a exploração (FERNANDES, 2013).

Em consequência disso, a introdução da política do agronegócio e da exploração dos recursos territoriais, como terra e água, nos saberes-fazeres, na produção de alimentos e nas transformações dos territórios, ameaça as epistemologias e toda forma de produção não capitalista, o que extingue os postos de trabalho e determina a forma de viver e assim desconfigura a autonomia conferida pela ancestralidade e a forma de posse da terra e do território (MENDONÇA, 2004).

2 Procedimentos metodológicos

O trabalho de pesquisa, no caso colombiano, buscou compreender como se configuram as relações das comunidades afrocolombianas palenqueiras organizadas em *consejos comunitarios de Chocó, pacífico colombiano*, e como isso influenciou o processo organizativo destas

comunidades em torno das demandas de etnicidade e diferença cultural, com foco na defesa do território.

A pesquisa se centrou numa comissão que promulgou a Lei nº 70/1993, que é reconhecida como o marco legal mais importante para as comunidades afro na Colômbia que, entre outras coisas, legitima a propriedade coletiva dos territórios ancestrais das comunidades palenqueiras no espaço geográfico colombiano (GRACIA, 2013).

Ademais, a revisão de documentos oficiais e arquivos jornalísticos, assim como as diversas entrevistas, feitas com lideranças, funcionários públicos, intelectuais, permitiram compreender o momento histórico no qual se desenvolveu o reconhecimento legal dos territórios negros ancestrais, tal como a importância dos percursos de campo para entender as configurações e reconfigurações dos territórios em Chocó e no Pacífico Colombiano.

Isto posto, a pesquisa também buscou a compreensão das dinâmicas da estrutura agrária e da disputa territorial no Quilombo Cagume, a partir da metodologia utilizada – tanto do método fenomenológico-hermenêutico³, quanto do analítico-dialético⁴ – que foi importante para a organização das perguntas do questionário e também do pensamento utilizado na construção dos trabalhos que alimentaram esse artigo, no sentido da sistematização da intencionalidade dos fatos e das dinâmicas das produções, tendo como base:

- As coletas de dados da Comissão Pastoral da Terra- CPT, do Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária; no Instituto de Terras do Estado de São Paulo – ITESP; no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA e na Fundação Cultural Palmares – FCP; no Fundo Monetário Internacional – FMI; na Organização das Nações Unidas – ONU; no Banco Mundial; no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE;

³ O método fenomenológico-hermenêutico contém a redução fenomenológica e a intencionalidade, assim vai além do subjetivismo através da consciência (SPOSITO, 2004, p. 38 a 39).

⁴ O método dialético é aquele que “procede pela refutação das opiniões de senso comum, levando-se à contradição, para chegar então à verdade, fruto da razão”. (SPOSITO, 2004, p. 39).

- Na Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CONAQ; Na Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República – SEPPIR e nos movimentos sociais do campo; no Processo de Comunidades Negras – PCN, Colômbia; nos Sistemas de Informação Geográfica para o Planejamento Territorial do Pacífico Colombiano – SIGOT; no Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural em Bogotá.

As atividades práticas como: revisões bibliográficas; trabalho de campo na área de estudo; levantamentos dos dados juntos aos órgãos que desenvolvem atividades nas comunidades negras rurais; entrevistas; fotografias; construção de mapas, por exemplo, foram basilares neste trabalho.

3 Resultados principais

3.1 Efeitos sócioespaciais do capitalismo no quilombo de Cangume

Discorrer sobre o espaço latino-americano é dialogar com a diversidade sociocultural e as disputas existentes no espaço geográfico mundial. Também é repensar os contextos históricos para compreender as multidimensionalidades atuais dos conflitos e das mais variadas formas de organização presentes nesses territórios.

À vista disso, contrapondo-se aos modelos de monopólios da terra, de degradação do meio ambiente e do uso de trabalho escravizado contemporâneo, o território tradicional de Cangume e dos palenques de Chocó, aqui apresentados, compõem parte do conjunto de comunidades negras rurais assentadas no espaço geográfico brasileiro e colombiano.

No Brasil, o Quilombo Cangume surge após o declínio da mineração do ouro e da produção de arroz na região. Por conseguinte, boa parte dos trabalhadores escravizados se espacializaram ao “longo das duas margens do Rio Ribeira de Iguape, entre os municípios de Iporanga e Eldorado, onde mantiveram seus laços históricos, de parentesco e formas de saberes

e fazeres da agricultura” (SILVA, 2017, p.5). O quilombo⁵, localizado no município de Itaóca, Vale do Ribeira, abrange áreas de dois dos Estados mais desenvolvidos do Brasil: Sudeste de São Paulo e Leste do Paraná.

O Vale do Ribeira é uma região do Estado de São Paulo, onde se encontra maior parte dos quilombolas paulistas. A diversidade social, ambiental e cultural existente no território se concentra em área de Mata Atlântica, na qual também se encontram várias comunidades tradicionais, como indígenas, caiçaras e outras categorias sociais ou étnicas. Outro ponto que é importante salientar é que esta região abrange a Bacia Hidrográfica do Rio Ribeira de Iguape e o Complexo Estuarino Lagunar de Iguape-Cananéia-Paranaguá, além de pequenas bacias hidrográficas localizadas entre a primeira e o Oceano Atlântico.

Os quilombos representaram, e representam ainda hoje, uma dinâmica importante para entendermos algumas das formas de resistências e conflitos, tanto os dos passados quanto os que ainda ocorrem, no campo brasileiro contra o sistema hegemônico. Mesmo após a abolição, a visibilidade dos territórios étnicos quilombolas (território estratégico onde se juntavam pessoas de ascendência africana, mas também indígenas e descendentes de europeus excluídos), continuaram a representar essa resistência.

De acordo com Anjos (2005, p. 338), os territórios quilombolas; “constituem uma das questões emergenciais e estruturais da sociedade brasileira atual. É inconcebível realizarmos leituras do nosso território, de dimensões continentais e diversidade étnica particular, sem contemplar a geografia dos quilombos”.

Assim, em Cangume, os trabalhadores da terra, através dos seus saberes-fazeres na produção de alimentos, detêm as técnicas de diversidade de produção tais como: cultivo do arroz, feijão, mandioca,

⁵ A conceituação de quilombo: se constituíram a partir de uma grande diversidade de processos, que incluem as fugas com ocupação de terras livres e geralmente isoladas, mas também as heranças, doações, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado, a simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após a sua extinção. (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 4).

chuchu, banana e, com menos intencionalidade, a criação de animais inclusive gado bovino.

Logo, essa rede produtiva envolve um número grande de trabalhadores quilombolas. Na colheita de arroz, por exemplo, existem duas possibilidades laborais: a primeira é cortar os cachos de arroz com o uso de canivete ou, o caule, com o uso de facão e, a segunda possibilidade, mais rápida, é a “bateção”⁶.

Esse modo de produzir está longe de ser, apenas, agricultura de subsistência, como vem sendo definido, por um viés produtivista que anula e impede de observar as dinâmicas destas comunidades tradicionais e negras, cuja agricultura é produzida pensando na segurança alimentar das famílias e na preservação interativa dos recursos territoriais. Desta maneira, a forma do processamento do arroz, plantado em roças recém-abertas, não produz bem em terras que já renderam uma safra e, a partir desse momento, a colheita deve ser feita rapidamente, por isto, o motivo de fazer mutirão tem relação também com o risco de perder da safra.

A mandioca também é um ingrediente importante da culinária quilombola e com ela se faz biju, bolo de roda, além de ser ingrediente secundário do cuscuz de arroz. Assim, a farinha de mandioca é um dos produtos derivados mais importantes. A dieta das mulheres em resguardo pós-parto, por exemplo é baseada em sopa de galinha com farinha de mandioca - e a produção do cuscuz, que é utilizado na elaboração de um típico prato paulista acompanhado de torresmo, ovos e sardinha.

Também preparam arroz doce e, às vezes, moem e torram o arroz para colocar junto com o pó de café, técnicas estas registradas em todos os quilombos do vale, com pequenas variações, conforme citam Andrade e Tatto (2013, p. 223):

⁶ Bateção: tarefa realizada na roça, cada vez mais comum, para a qual se constrói uma (concha?) [espécie de jirau de madeira] na altura de cerca de um metro. Os feixes de arroz são batidos sobre esta estrutura e os cachos de arroz se soltam do caule, caindo sobre uma lona estendida abaixo. Ao invés do jirau, os feixes de arroz podem ser batidos em tambores de ferro, de formato cilíndrico. Depois disso é necessário malhar o arroz para separar os grãos do cacho (ANDRADE; TATTO, 2013, p. 220).

O plantio e processamento do arroz é um dos pilares de sustentação das relações comunitárias nos quilombos porque envolve a produção de artefatos importantes da cultura material, mobiliza puxirões de trabalho para a colheita, além de ser fundamental para a segurança alimentar.

Existem várias formas registradas, em todos os quilombos do Vale do Ribeira, tanto no processamento do arroz, como no preparo do cuscuz, com pequenas variações nos ingredientes e temperos. Ainda, o arroz e feijão compõem a base alimentar de todas as famílias dos quilombos, no qual 70% da produção é utilizada no consumo interno, sendo o restante direcionado para comercialização nas cidades da região (ANDRADE; TATTO, 2013, p. 250).

Este fato da diversidade de culturas agrícolas no Quilombo Cangume está ligado às origens da agricultura africana, à diversificação e ao desenvolvimento das técnicas agrícolas estão estreitamente relacionados às condições do meio ambiente (clima, hidrografia, relevo, solos, vegetação, tipos de plantas originariamente utilizadas e alimentos que forneciam, etc.). Embora esses fatores tenham desempenhado um papel importante, até mesmo preponderante, “na origem da agricultura e da criação de animais, não foram, entretanto, os únicos a interferir, pois esses processos implicavam também fatos de cultura e de civilização” (PORTÈRES; BARRAU, 2010, p. 783).

Historicamente, as práticas agroecológicas e da agrobiodiversidade, nas formas de produção, estão conectadas, associadas espacialmente e determinadas pelos saberes e fazeres ancestrais. Segundo Machado (2012), a agrobiodiversidade consiste em um termo composto formado por agro (campo, cultura) e bio (vida, diversidade), o que significa diversidade da vida no campo e das culturas. Neste seguimento, a produção de alimentos em Cangume apresenta-se de forma dinâmica em sua territorialidade e a agrobiodiversidade materializada na comunidade e garante uma parte da segurança alimentar entre as famílias.

Vale acrescentar que o cultivo da banana, mandioca, goiaba e mamão, entre outras produções, é realizado sem a adição de agrotóxicos. Tais

produções são significativas e auxiliam na estabilização da saúde das famílias, portanto, evitam a exacerbação das condições de insegurança alimentar na comunidade.

Outro *commodity* agrícola importante para as famílias quilombola é o processamento da mandioca, tarefa na qual toda a comunidade se envolve. Nas famílias, o filho e o marido se revezam na plantação, corte, limpeza e seleção das espécies, enquanto a mulher e a filha são responsáveis pelo preparo do alimento – essa divisão do trabalho é um costume tradicional dos quilombolas de Cangume.

No entanto, essas relações de trabalho com a terra, as produções agroecológicas ancestrais, bem como as relações culturais e simbólicas estão constantemente ameaçadas pela introdução das relações capitalistas no campo.

Além disso, esse processo contrasta com a ideia de modernização manifestada de forma diversificada e assim gera conflito na continuidade da agroecologia. Vale citar, como exemplo dessa situação, a materialização e espacialização da palma africana, inserida na Colômbia através da iniciativa de grandes proprietários desde a década de 1990 (MONDRAGÓN, 2009).

Entretanto, com a disputa territorial pela espacialização e territorialização do agronegócio no espaço brasileiro, e nas áreas do Cangume nas últimas décadas, outra agricultura bem recente surge como movimento de reação ao modelo político do agronegócio – a agroecologia. Essa concepção de agricultura procura organizar o processo de produção de plantas e animais, que também totaliza no território étnico do Quilombo Cangume, a partir das relações estabelecidas entre os conjuntos dos saberes tradicionais, os quais configuram no mundo rural das Américas de formas ancestrais e culturais.

O crescimento do agronegócio, em conjunto com a construção de estradas e barragens no Rio Ribeira de Iguape, assim como a espoliação latifundiária foram fatores determinantes na desconfiguração da relação dialética dos saberes-fazer dos quilombolas de Cangume e das

comunidades tradicionais da referida região. Atualmente, o consumo no quilombo é destinado unicamente para as famílias que vivem no território.

A política do agronegócio se apresenta de forma clara, pois seus efeitos transformadores na localidade aparecem em quase todas as áreas. Para alguns quilombolas, no entanto, se a produção de alimentos não se relaciona com a ancestralidade africana e sua cultura, não possui sentido a ligação com a terra. Dentro desta lógica, as unidades de produção são dinâmicas e a cultura integra toda a dimensão territorial.

O território, apesar disso, entrou na lista das disputas por diferentes modelos de agriculturas. Enquanto a comunidade quilombola defende o modelo da agrobiodiversidade e a agroecologia, que consiste em um conjunto de conhecimentos sistematizados baseados em técnicas e saberes tradicionais (LEFF, 2002), o capitalismo interfere no campo, na identidade territorial e nas relações com a terra, isso como consequência da desculturalização e tecnificação da agricultura local.

Ainda, a desterritorialização dos quilombolas não afeta somente a sobrevivência da comunidade. Também destrói as ações simbólicas e culturais fundamentais para manter a coesão e as sociabilidades que, construídas historicamente, expressam diversas formas de manifestação sociocultural daqueles que estão umbilicalmente vinculados a terra (MENDONÇA, 2004), as comunidades negras rurais.

A expansão do agronegócio na região, a articulação entre os setores públicos e privados, as alianças estratégicas, a degradação do solo e a espoliação das terras modificaram as relações sociais e culturais na comunidade de Cangume. Se anteriormente os quilombolas eram os detentores dos meios de produção e território, com a expansão da monocultura do eucalipto passam a ser os coadjuvantes neste processo.

Dessa forma, o controle do modo de elaboração e comercialização passa a ser realizado pelos latifundiários. Em função desta inversão, questionamentos estão sendo levantados ao que tange às consequências políticas, econômicas, sociais e ambientais (FEARNSIDE, 1997) e das

relações não capitalista e capitalista em comunidades rurais negras na América Latina e Caribe.

Diante dessa situação, (SILVA, 2016) a destruição da vegetação nativa reduziu a biodiversidade do território, à medida que cada plantação de eucalipto cumpre seu ciclo produtivo com métodos aniquiladores, o que fariam em prejuízo da seguridade e da soberania alimentar e nutricional das famílias quilombola, porque deixaram de produzir alimentos em escala maior, conseqüentemente houve o aumento da insegurança alimentar moderada.

3.2 Efeitos sócioespaciais do capitalismo no palenque de Chocó

Nesse caso, o departamento de Chocó, o qual configura e complementa o campo empírico das investigações, é habitado por povos indígenas e por comunidades afrocolombianas palenqueiras, estas últimas descendentes de africanos escravizados que trabalharam, desde o século XVII, nas minas de ouro e platina. Além disso, faz parte da região conhecida como Pacífico Colombiano que é considerada como tendo um dos mais altos níveis mundiais de biodiversidade. Segundo Oslender (2000, p. 207):

La situación socio-política en el Pacífico colombiano está actualmente caracterizada por tres actores principales: el estado (y sus varias intervenciones en forma de proyectos de desarrollo y conservación de la biodiversidad), un flujo creciente del capital externo (especialmente en el sector de extracción de oro y madera) y las actividades de movimientos sociales de las comunidades negras e indígenas.

Então, trata-se de uma região situada à margem dos benefícios de “bem-estar” social, o que se traduz no nível de vida expresso em termos de pobreza, iniquidade, violência, discriminação, debilidade de seu capital humano e fragmentação do tecido social (CASTRO, 2004, p. 377).

O departamento de Chocó é cenário de uma tradição de economias extrativistas, marcadas por momentos de elevação e queda – ouro,

madeira, tagua⁷, borracha, mangue – que o conectam, ao longo de toda sua história, com o comércio internacional. Atualmente foi reativada, com muita força, a mineração de ouro e a extração madeireira, bem como floresce a nova economia da coca (VILLA, 2004).

Um das particularidades culturais das comunidades afrocolombianas do Pacífico é o fato de se caracterizarem por uma história comum, de ascendência africana, escravidão e ocupação ancestral do território, que remonta ao século XVII.

Estas comunidades apropriaram-se do território, construíram significados relativos ao uso coletivo da terra e às formas tradicionais de produção. Tais formas incluem caça, pesca, mineração, extração de madeiras e outros recursos da floresta, assim como coleta, cultivo, criação de porcos, de acordo com o meio em que vivem. Essas formas de se relacionar com o território, através do desenvolvimento de múltiplas atividades produtivas que respondem às necessidades humanas e dois ecossistemas, constituem o que Arocha (1999) denominou adaptações polifônicas.

Desde a Colônia e na República, alguns desses descendentes de africanos já libertos seguiram trabalhando nas minas, enquanto outros foram para as partes mais isoladas dos rios, onde desempenharam atividades produtivas diversas na agricultura, na caça e na pesca. Na Colômbia tradicionalmente, os povos indígenas têm estabelecido seus territórios nas cabeceiras dos rios e nos riachos e os negros nas partes médias e baixas. Assim, estes últimos desenvolveram uma apropriação particular do território e se assentaram, linearmente, nas margens dos rios (MEZA, 2009; OSLENDER, 2001).

Nesse contexto geográfico, social, cultural, econômico e político, desenvolveram-se processos organizativos de territórios palenqueiros afrocolombianas, nas zonas rurais, ao longo dos cursos dos rios, o que visa

⁷ A Tagua também é conhecida como noz de marfim ou marfim vegetal e é a semente da palma *Phytelephas macrocarpa*, que cresce nos bosques úmidos tropicais da região do Pacífico, especialmente em Panamá, Colômbia, Equador e Peru.

à permanência no lugar que habitam há vários séculos. Os rios, portanto, possuem grande importância geográfica, econômica, política, social e cultural nesse departamento e em todo o espaço colombiano.

Segundo Oslender (2001, p. 129), *“el río como arteria principal de comunicación se ha constituido a lo largo de los años en el espacio social per se, alrededor del cual se desarrollan todas las interacciones sociales, económicas y culturales”*. Na Colômbia, a porcentagem de territórios negros materializados ao redor dos rios é grande e com disparidade e relações com os recursos territoriais heterogêneos.

Para Gracia Hincapié (2013), é interessante notar que, em Chocó, cada rio teve sua lógica, sua dinâmica organizativa e suas reivindicações particulares, nesse sentido, é a importância do espaço e do lugar nos processos de organização e ação coletiva.

Os palenqueiros percebem o território em três dimensões: a beira dos rios e os vales inundáveis, que são de uso familiar, e os bosques que são de uso coletivo. Na beira dos rios estão os cultivos mais permanentes, como o de banana; nos vales inundáveis se encontram a flora e fauna, que utilizam para a medicina tradicional e os cultivos rotatórios como o arroz; e nos bosques caçam e extraem madeira (ICANH, 1993).

Também existe uma relação “campo-povoado”, a qual é o resultado das complexas redes de parentesco. Desse modo, as pessoas estão em constante movimento pelo território ou entre a zona rural e a zona urbana, o que estabelece relações econômicas e familiares. Assim, podem ter uma casa na cidade, onde moram as mulheres com os filhos que estão estudando; outra casa no povoado, em que moram os homens, mulheres e filhos; outra casa na beira do rio, onde extraem ouro; e outra perto do bosque, no qual extraem madeira.

Essas últimas casas são usadas por temporadas e, ainda, a disposição espacial expressa as múltiplas atividades econômicas das atividades e do manejo da agricultura na Colômbia e a relação com o território, sem ter ruptura entre o campo e o povoado (ICANH, 1993) nas relações

econômicas e culturais que complementam a territorialidade das famílias nesse cenário.

À vista disso, essa percepção tridimensional do território está relacionada à multiplicidade de atividades econômicas, que segundo Arocha (ICANH, 1993), configuram uma produção polivalente: agrícola-mineradora, agrícola-mineradora-pesqueira, agrícola-criadora de animais, agrícola-mineradora-madeireira, etc.

A interrupção das relações ancestrais e simbólicas nesse espaço e território, por agentes externos, foi o elemento que impulsionou a organização e a luta das comunidades afrocolombianas palenqueiras, já que estas foram se concretizando no cenário em que a tradição de exploração do Pacífico Colombiano, especificamente o avanço das empresas madeireiras em Chocó, que ameaçavam a sobrevivência desses grupos nos territórios.

A Lei nº 2/1959 havia declarado o Pacífico como uma imensa reserva florestal baldia, propriedade da nação, onde não podiam ser concedidos títulos de propriedade. Mas o que se vê na prática são barbáries de vários sentidos, tanto cometidas pelo Estado quanto pelos paramilitares ou guerrilheiros, presentes de norte a sul do espaço colombiano.

Isso tornou os territórios negros e os negros que ali habitavam, “*colonos en tierras baldías*”⁸. Nesse contexto, as empresas nacionais e estrangeiras obtinham títulos de exploração madeireira sobre estes territórios. Dessa forma, a organização pautou-se, inicialmente, nas demandas de direitos territoriais voltadas para o acesso e o controle sobre os recursos e também para o direito à propriedade do território, que foram posteriormente acrescidas das demandas pelo reconhecimento étnico.

Diante disso, o Estado reconheceu a propriedade coletiva dos territórios das comunidades negras rurais afrocolombianas dos rios do Pacífico nos termos de territorialidades específicas, que são as delimitações

⁸ Na Colômbia, os colonos são pessoas que exploram a terra e seus recursos, sem ter a propriedade da mesma, e baldío se refere a uma terra sem pessoas habitando nela e que é de propriedade do Estado.

físicas de determinadas unidades sociais as quais compõem os meandros de territórios etnicamente configurados (ALMEIDA, 2009, p.26).

Porém a legislação não conseguiu dar conta da demanda dessas comunidades por um único território étnico que incluísse os bosques, o subsolo e os recursos territoriais. O reconhecimento estatal desconsiderou a autonomia das comunidades no que se refere às concessões feitas às mineradoras e às madeireiras, assim como aos projetos de desenvolvimento.

Nesse sentido, Villa (2004, p. 332-333) tem chamado a atenção para a tensão que perpassa as duas lógicas em confronto: a economia de mercado, como política do Estado, e a ação das culturas tradicionais.

La lógica implícita en la construcción de territorialidad en el Pacífico, a lo largo de la historia, se puede entender como el escenario de tensión entre lógica externa, definida como espacio de mercado o como política de Estado, y la acción de las culturas tradicionales, que tienden a asegurar su reproducción resistiendo en los territorios o, en ciertos momentos, forzando proyectos de carácter regional que expresan una visión de territorialidad. En este contexto, el análisis sobre el desarrollo de los territorios colectivos de comunidades negras, reconocidos a partir de la Constitución Política de 1991, debe asumir como impronta y como limitante la economía extractiva que ha determinado la vida regional, que tiene expresión en el modelo estatal regional que ha fragmentado las culturas y ha desarrollado una institucionalidad que niega el escenario de la multiculturalidad que de modo esencial define la región (VILLA, 2004, p. 332-333).

A representação que as comunidades fazem do território vem sendo modificada por esses embates políticos e burocráticos e, principalmente, pelas novas dinâmicas comerciais impostas pela mineração, pela extração de madeira, pelos projetos de desenvolvimento e pelos cultivos ilegais (coca).

Neste cenário, contribuindo ainda para essa ressignificação, está a presença de grupos armados (guerrilha e paramilitares) que desterritorializa as famílias, obrigando-as a estabelecer novos limites em suas concepções de uso do espaço e rompendo com a lógica campo-

povoado, o que gera confinamento nas zonas rurais e o *desplazamiento forzado*⁹ do espaço rural para o urbano, assim afeta profundamente a relação com o território e o tecido social.

Os territórios estão sendo reapropriados na nova dinâmica de entrada de capital com a exploração de ouro, a execução de projetos de desenvolvimento, os cultivos ilegais e o conflito armado. A partir disso, novas territorialidades estão se configurando no embate com os projetos de desenvolvimento, além das empresas exploradoras, as quais por seu lado possuem suas próprias noções de território, pautadas em uma lógica econômica de exploração dos recursos territoriais e de progresso, que rompem com as adaptações polifônicas desenvolvidas pelas famílias no território e as deixam cada vez mais vulneráveis.

Havia uma exploração artesanal de ouro, platina e de madeira efetivada pelos grupos palenqueiros e o ingresso de esporádicas explorações efetuadas por estrangeiros. Na atualidade, a exploração mineral tornou-se um dos grandes problemas no Pacífico, especialmente por ter assumido uma proporção pelo menos dez vezes maior.

Por isso, é importante frisar a articulação entre a exploração aurífera e o conflito armado, uma vez que o primeiro assume a proteção da segunda, mediante um pagamento que é imposto. Dessa forma, as comunidades também se tornam reféns, pois caso exerçam a atividade extrativa terão, também, que dar uma contraparte aos paramilitares, o que afeta profundamente as organizações das comunidades e favorece um redimensionamento do território.

A região do Pacífico tem sido, portanto, palco do extrativismo desde o período colonial. Durante a Colônia, os espanhóis exploraram intensamente o ouro e a platina, atividade que foi assumida, posteriormente, em escala significativamente mais reduzida, pelos então “libres”. A posteriori, por muito tempo, o Pacífico foi percebido como uma

⁹ O *desplazamiento forzado* é uma das mais graves consequências do conflito armado interno da Colômbia. A violência armada obriga aos povoadores rurais a abandonar suas terras e fugir para as periferias das grandes cidades nas piores condições de vida.

área de bosques, rios, mar, manguezais e minas de ouro e platina, um grande arsenal de recursos exploráveis com o aval das instituições estatais, que emitem permissões, concessões e adjudicações às empresas (LEAL e RESTREPO, 2003).

No Pacífico Colombiano e em Chocó, sempre conviveram estas dinâmicas globais-locais, no sentido que propõe Haesbaert (2006), de que o local não é uma simples reprodução do global ou sua antítese, mas resultado de uma glocalização, que implica na localização de processos globais e na globalização de processos locais.

4 Considerações finais

Na perspectiva geográfica, os saberes-fazer, atrelados ao trabalho, permitem apreender o processo de (re)organização do território e da ação humana sobre o mesmo ao ampliar a compreensão dos fenômenos sociais (GONÇALVES, 2016). Essa pesquisa se desenvolveu a partir do trabalho de campo nessas localidades e apresentou como propósito o estudo da relação material, imaterial e temporal das famílias com o território e o seu lugar de viver.

Até o momento, constatou-se que a relação dialética-ecológica das comunidades tradicionais está ameaçada pela influência das ideologias capitalistas no campo juntamente com os efeitos socioespaciais do agronegócio.

Assim, a produção de alimentos em Cangume determina suas formas de trabalho e compõe a cultura de cada um desses territórios. Então, a apreensão material e simbólica do espaço de vivência e da produção de alimentos, através da prática da agroecológica e da agrobiodiversidade, possibilitou a estruturação do local.

Nos palenques de Chocó, as atividades de produção polivalente, a concepção tridimensional do território e as adaptações polifônicas determinam a forma como os afrocolombianos rurais vivem sua

territorialidade e a tem usado para defender seus direitos à propriedade coletiva dos territórios ancestrais.

Além disso, as conflitualidades territoriais e os efeitos socioespaciais, que ocorrem na atualidade e que são sustentados por um sistema ordenado e dominador, propiciam a manutenção da pilhagem, exploração desenfreada dos recursos territoriais, espoliação dos meios de produção e territórios, desterritorialização das famílias, desconfiguração da cultura, dos saberes-fazeres locais e da biodiversidade.

Nesse sentido, a prática capitalista de produção ignora qualquer cosmovisão diversa de mundo. É importante contextualizar que as comunidades tradicionais, grupos marginalizados historicamente pelos colonizadores, são os mais impactados com o avanço desse sistema no campo. No entanto, movimentos sociais tais como Processo de Comunidades Negras (PCN) na Colômbia e a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) no Brasil se organizam, política e coletivamente, para lutar pela garantia dos direitos destas comunidades.

Desse modo, as ações políticas do PCN e da CONAQ têm como alicerce as leis de reconhecimento das diferenças étnicas e sociais. Nesta perspectiva, são realizadas importantes ações como o Programa Brasil Quilombo (PBQ)¹⁰, a valorização das narrativas dos mais velhos das comunidades, a reconstrução das relações ancestrais com o território e a discussão das políticas de exploração de recursos com enfoque diferencial étnico.

Portanto, as especificidades nesse trabalho reafirmam a urgência em repensar as estruturas agrárias e os efeitos coloniais e descoloniais dos grupos étnicos e sociais da América Latina, diante de um quadro crescente

¹⁰ O PBQ tem por finalidade coordenar as ações governamentais através de articulações transversais, setoriais e interinstitucionais para as comunidades quilombolas, com ênfase na participação da sociedade civil. O programa é coordenado pela SEPIIR em ação conjunta com vinte e três entidades da administração pública federal. É um programa que busca garantir o direito a terra, documentação básica, alimentação, saúde, esporte, lazer, moradia adequada, serviço de infraestrutura, previdência social, educação e cultura, baseados na realidade e nas demandas das comunidades.

de desterritorialização dos povos, seus territórios, seus bens naturais e suas práticas alimentares (PASINI, 2014).

Assim sendo, os diversos caminhos abertos neste estudo e a necessidade de uma análise mais detalhada, em futuras pesquisas sobre os efeitos socioespaciais nas comunidades, mostram que tais conflitualidades são frutos do processo de espoliação e pilhagem.

Por último, conclui-se que as comunidades negras rurais tradicionais seguem sua luta pela reterritorialização dos territórios, pela manutenção da agroecologia e da agrobiodiversidade tradicional, pela defesa de suas culturas material e imaterial e pela continuidade de seus saberes-fazer.

Referências

- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Cartografia étnica:** a África, o Brasil e os territórios dos quilombos. In: VI ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA DO BRASIL, 1., 2005, Ceará. Fortaleza: 2005. p. 320-350.
- ACHINTE, Adolfo Albán. Racialización, violencia epistémica, colonialidad lingüística y resistencia em el proyecto moderno-colonial. In: ROSERO-LABBÉ, Claudia Mosquera et al. (Org.). **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las América Negras.** Bogotá: Universidad Nacional de Colombia e Universidad del Vall, 2010.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner de. **Tierras tradicionalmente ocupadas:** Tierras de *Quilombo*, Tierras Indígenas, *Babaçuais* Libres, Castañares del Pueblo, *Faxinais* y Fondos de Pasto. Buenos Aires: Teseo, 2009.
- ANDRADE, A. M.; TATTO, N. **Inventário cultural de quilombos do Vale do Ribeira.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2013.
- AROCHA, Jaime. La inclusión de los afrocolombianos ¿meta inalcanzable? In: Maya Adriana (Ed.). **Geografía Humana de Colombia. Los afrocolombianos: tomo VI.** Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. p. 341-395, 1998.
- AROCHA, Jaime. Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica en el Pacífico colombiano. In: Pedrosa, Álvaro y Escobar, Arturo (Eds.). **Pacífico ¿desarrollo o**

- diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano.** Bogotá: CEREC, Ecofondo. p. 316-328, 1996.
- BRANDÃO, C. R. **Reflexões sobre como fazer trabalho de campo.** Sociedade e Cultura, Goiânia, v.10, n.001, p. 11-27, 2007.
- CASTRO, Rudecindo. Etnia, cultura, territorio y conflicto armado en el Pacífico colombiano. In: Arocha, Jaime (Comp.). **Utopía para los excluidos. El multiculturalismo en África y en América Latina.** Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, pp. 373 – 384, 2004.
- FERNANDES. B. M. **Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais:** contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. Revista NERA, Presidente Prudente, v. 2, n. 6, p. 14-34, jan./jun. 2005. Disponível em: <<http://www2.fct.unesp.br/nera/revistas/06/Fernandes.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2015.
- _____. **Questão agrária:** conflitualidade e desenvolvimento territorial. In: STEDILE, João Pedro (Org.). **A questão agrária no Brasil: o debate na década de 2000.** São Paulo: Expressão Popular, 2013. p. 50-80.
- GRACIA H., Liliana. **Território e etnicidade afrocolombianas: dinâmicas de luta em Chocó.** Dissertação do Mestrado em Políticas Públicas, Universidade Federal do Maranhão, 2013.
- GONÇALVES, R.J.D.A.F. **No horizonte, a exaustão:** disputas pelo subsolo e efeitos socioespaciais dos grandes projetos de extrativismo mineral em Goiás. 2016. 504 f. TESE (Doutor em Geografia.), UFG, Goiânia-GO, 2016.
- GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial.** São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2010.
- HAESBAERT, Rogerio. **Territórios alternativos.** São Paulo: Contexto. 2006
- ICANH. **Actas de la Comisión Especial para las Comunidades Negras.** Archivo. 1992-1993.
- LEAL, Claudia; RESTREPO, Eduardo. Una gran despensa. In: **Unos bosques sembrados de aserríos: historia de la extracción maderera en el Pacífico colombiano.** Cap. 1. Medellín: Universidad de Antioquia, pp. 1-37, 2003.

- MACHADO, Luiz Carlos Pinheiro. Agrobiodiversidade. In: CALDART, R. S. et al. (Org.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; São Paulo: Expressão Popular, 2012. p. 46-51. Disponível em: <file:///C:/Users/Lucas/Downloads/dicionario%20de%20Educacao%20do%20Campo.pdf >. Acesso em: 20 nov. 2015.
- MENDONÇA, M. R.; JÚNIOR, A. T. **Geografia, identidade e resistência do trabalho: o exemplo dos povos cerradeiros em Goiás**. III Simpósio Nacional de Geografia Agrária – II Simpósio Internacional de Geografia Agrária Jornada Ariovaldo Umbelino de Oliveira – Presidente Prudente, 11 a 15 de novembro de 2005.
- MENDONÇA, M. R. **A urdidura espacial do capital e do trabalho no Cerrado do Sudeste Goiano**. 2004. 457 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente, 2004.
- MEZA, Carlos. **Tradiciones elaboradas y modernizaciones vividas: cambios y permanencias culturales en los pueblos afrochocanos de la vía al mar**. Disponível em <http://www.meto2.net/utch/>. Acesso em: 8 março 2009.
- MONDRAGÓN, H. Triste história e triste futuro do negócio do dendê. In: **Biodiversidade, sustento e culturas**. Jul. 2009.
- OSLENDER, Ulrich. “La lógica del río”: Estructuras espaciales del proceso organizativo de los movimientos sociales de comunidades negras en el Pacífico colombiano. In: Pardo, Mauricio (Ed.). **Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH-, Colciencias, p. 123-148, 2001.
- OSLENDER, Ulrich. Especializando la resistencia: perspectivas del espacio y lugar en las investigaciones de movimientos sociales. In: Uribe, María Victoria e Restrepo, Eduardo (Eds.). **Antropologías transeúntes**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, p. 191-221, 2000.
- PASINI, I. L. P. **Conflicto territorial e soberania alimentar: um estudo de caso na comunidade Quilombola Angelim I, no Sapê do Norte – ES**. Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa - MG, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, para obtenção do título de Mestre. 2014.

PORTÈRES, Roland; BARRAU, Jacques. **Origens, desenvolvimento e expansão das técnicas agrícolas**. In: KI-ZERBO, J. (Org.). Metodologia e pré-história da África. Ed. rev.. Brasília: UNESCO, 2010. (História geral da África, 1). p.782-802.

QUIJANO, Aníbal. Qué tal raza!. In: ROSERO-LABBÉ, Claudia Mosquera et al. (Org.). **Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las América Negras**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia e Universidad del Valle, 2010.

_____. **Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina**. Quito: CAAP, 1998. Disponível em: < <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/6042>>. Acesso em: 02 ago. 2018.

SANTOS, Milton. **Alguns problemas atuais da contribuição marxista à geografia**. IN: Novos rumos da geografia brasileira. São Paulo. Hucitec, 1996.

SILVA, Lucas Bento da. **Quilombos na América Latina**: o sistema de produção agrícola tradicional quilombola do estado de São Paulo – SP. XII ENANPEGE, Geografia, Ciência e Política: do pensamento à ação, da ação ao pensamento, de 12 a 15 de outubro de 2017, Porto Alegre.

_____. Impacto econômico e soberania alimentar e nutricional: um estudo de caso na comunidade negra rural Palenqueira San Juan de Palos Prieto, região do Caribe Colombiano. **Revista NERA**, Presidente Prudente, Ano 19, nº. 32 – Dossiê pp. 195-213 2016.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecilia Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira de. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo, n. 5, 10, p. 1-18, 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16889.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2015.

VILLA, William. El territorio de comunidades negras, la guerra en el Pacífico y los problemas del desarrollo. In: Pardo Mauricio; Mosquera, Claudia y Ramírez, María Clemencia (Eds.). **Panorámica Afrocolombiana. Estudios sociales en el Pacífico**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia -ICANH- y Universidad Nacional de Colombia, p. 331 – 342, 2004.

Capítulo 8

As quebradeiras de coco babaçu e as suas estratégias de luta e mobilização ¹

The coco babaçu breakers and their strategies for fighting and mobilizing

Milena Botelho Azevedo Lena ²

Francisco Gilson Rebouças Pôrto Júnior ³

1 Introdução

Às mulheres têm sido delegadas inúmeras responsabilidades ao longo do tempo, sendo que as atividades vinculadas ao lar, como cuidar dos filhos e da casa, são consideradas menores, desimportantes e, portanto, invisibilizadas. A filósofa e escritora Nancy Hartsock (1983) fez um apanhado histórico do materialismo feminino, concentrando-se nas categorias que o marxismo não foi capaz de historicizar: o trabalho sensorial na produção de seres humanos através da gestação, do parto e da criação de crianças; e os trabalhos de nutrição e de subsistência de todos os tipos feitos pelas mulheres.

Para além das diferenças ideológicas, diferentes autores afirmam que a categorização hierárquica das faculdades humanas e a identificação das mulheres sob uma concepção degradada da realidade corporal, foi

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa e de propriedade intelectual, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu texto e figuras, inclusive fotos.

² Jornalista. Mestra em Comunicação e Sociedade pela Universidade Federal do Tocantins (PPGCOM-UFT). E-mail: milazev@gmail.com.

³ Jornalista. Mestre em Educação. Doutor em Comunicação (UFBA). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade (PPGCOM-UFT). Coordenador do Observatório de Pesquisas Aplicadas ao Jornalismo e ao Ensino (OPAJE-UFT). E-mail: gilsonportouft@gmail.com.

historicamente instrumental para a consolidação do poder patriarcal e para a exploração masculina do trabalho feminino (CAMURÇA, 2007; COSTA, 2013; TOSCANO; GOLDENBERG, 1992). Desse modo, a análise da sexualidade, da procriação e da maternidade foi colocada no centro da teoria feminista e da história das mulheres (MCLAREN, 2006).

Para compreender o papel da mulher na sociedade capitalista deve-se, inicialmente, analisar as condições sociais e históricas nas quais o corpo se tornou elemento central e esfera de atividade definitiva para a constituição da feminilidade. O corpo é, para as mulheres, o que a fábrica é para os homens trabalhadores assalariados: o principal terreno de sua exploração e resistência; sendo que o corpo feminino, por sua vez, foi apropriado pelo Estado e pelos homens, forçado a funcionar como um meio para a reprodução e a acumulação de trabalho. Neste sentido, pode-se compreender a importância que o corpo feminino adquiriu – em todos os seus aspectos: maternidade, parto, sexualidade – tanto na teoria feminista quanto na história das mulheres (CAMURÇA, 2007; COSTA, 2008; MCLAREN, 2006; TOSCANO; GOLDENBERG, 1992).

Em todo o mundo, mulheres estão envolvidas nas mais diferentes áreas e atividades laborais, competindo com os homens em termos de conhecimento e desempenho, todavia, na grande maioria das vezes, as mulheres ganham até 30% menos do que os homens ocupando o mesmo posto de trabalho (BRUSCHINI; LOMBARDI, 2002). No Brasil, de acordo com dados publicados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (Pnad), em 2018, as mulheres receberam 70% dos rendimentos dos homens, índice que em 2016 chegou a 72% dos salários pagos aos homens (ROSCOE; RITA, 2019). Este posicionamento do mercado e das corporações sinaliza, entre outros aspectos, que todo o avanço relativo ao acesso das mulheres à educação, inclusive ocupando a maior parte das cadeiras do ensino superior, não foi suficiente para transpor o abismo socioeconômico existente entre os dois gêneros.

Por outro lado, em determinados contextos, o trabalho das mulheres se constitui enquanto uma atividade importante que compõe o

desenvolvimento econômico das regiões nas quais elas trabalham. Mas não somente isso, essas mulheres são também, em sua maioria, chefes de família, responsáveis integrais pelo sustento do lar. Ainda assim, a atividade laboral feminina é marginalizada. Essa realidade está estreitamente conectada à análise deste estudo, que tem como objeto o trabalho e a luta de centenas de mulheres extrativistas do coco babaçu por melhores condições sociais, econômicas e políticas pelo reconhecimento de seu trabalho.

As quebradeiras de coco babaçu da região do Bico do Papagaio, no Estado do Tocantins, são uma amostra de milhares de comunidades espalhadas pelo país que dependem da nossa rica diversidade de biomas preservados e respeitados. Ao debruçar-se sobre o universo de luta pelo uso da terra, depara-se com histórias de violência, ameaças e conflitos permeadas pelos interesses expansionistas da fronteira agropecuária, da especulação imobiliária e de projetos geridos pelo governo.

Como as quebradeiras de coco babaçu, diversos povos e comunidades que vivem na “região dos babaçuais” – situada na área de transição amazônica – sobrevivem do agroextrativismo de alguns recursos naturais, tal atividade se constitui como o sustento de suas famílias. A atividade extrativista realizada pelas quebradeiras é tradicional e cultural e, por muito tempo, passada de geração em geração. A luta de mulheres, quilombolas, indígenas e agroextrativistas pelo acesso à terra é antiga e muito importante, tendo em vista que o acesso ao território é fundamental para a sobrevivência das quebradeiras de coco, fortalecendo sua luta pelo direito a terra, território, preservação da cultura e dos recursos naturais e pontuando os seus desafios e conquistas.

Comunidades tradicionais, como as remanescentes de indígenas e os quilombos, povoam várias regiões brasileiras e por muitos anos ficaram esquecidas e silenciadas pela política colonialista vigente. Com a Constituição Federal de 1988 – por meio do Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias –, essas comunidades tornaram-se objeto de interesse de pesquisadores. Esse movimento contribuiu para que a história

desses sujeitos, no caso específico desse trabalho, de milhares de mulheres quebradeiras de coco babaçu da Região do Bico do Papagaio do Estado do Tocantins, não continuasse invisível aos olhos da maioria e muitas vezes desconsiderada pelo Estado. Essa história compreende as lutas e os modos de vida próprios dentro dos seus territórios, que foram se transformando e construindo para preservar a memória e cultura do seu povo.

Por algum tempo, essas comunidades tradicionais beneficiaram-se dessa invisibilidade e usaram estratégias silenciosas de relacionamento para permanecerem nos locais que ocupavam. Em outro momento, tiveram que alardear a sua existência; sentiram a necessidade de dar nome ao seu modo de vida e mostrar a importância do trabalho que desenvolviam naquela região, pois entenderam que era o jeito de combater o avanço de invasores sobre suas terras e os babaçuais.

Nesse cenário, iniciou-se o movimento das quebradeiras de coco babaçu, chamado de Movimento Babaçu livre criado na década de 1980⁴. Estas mulheres se reuniram coletivamente para denunciar as diferentes violências e mazelas sofridas por elas para a realização da sua atividade laboral, reivindicando o direito do acesso à terra e a uma política de valorização do coco babaçu; além de denunciar as precárias alternativas de geração de renda existentes naquele momento. O Movimento das Quebradeiras de coco babaçu foi protagonizado pela quebradeira Raimunda Gomes da Silva (*in memoriam*), popularmente conhecida como Dona Raimunda.

Além de protagonizar o movimento, Dona Raimunda protagonizou também o documentário “Raimunda, a quebradeira” produzido e dirigido pelo documentarista Marcelo Silva em 2006. O audiovisual, foi vencedor de diferentes premiações, dentre elas a etapa tocantinense do DocTV III e tinha como principal objetivo dar visibilidade ao movimento das

⁴ Nomear o movimento como Babaçu livre fez referência a principal reivindicação das quebradeiras de coco babaçu: o acesso livre às terras que continham a palmeira que dá o coco babaçu e a proibição de sua derrubada por parte dos latifundiários. Isso acontecia porque diferentes latifundiários ocuparam ilegalmente as terras da região e impediam que as quebradeiras entrassem em “suas” propriedades para catar o coco.

quebradeiras, assim como denunciar todas as precariedades da vida e as violências sofridas por elas ao longo tempo.

Tendo passado quase 14 anos da gravação do referido documentário, algumas questões nos inquietaram: Como esse audiovisual influenciou no protagonismo feminino local? Quais contribuições o documentário ofertou à comunidade local? Nesse sentido, temos como objetivo analisar e compreender de quais formas o documentário “Raimunda, a quebradeira” influenciou no protagonismo feminino das quebradeiras de coco babaçu, assim como as contribuições ofertadas à comunidade local.

Temos como hipótese que um filme/documentário é capaz de gerar transformações sociais na comunidade objeto da produção cinematográfica, ampliando a sua percepção sobre realidades do sócio ambiente; que é capaz de projetar a comunidade em outros espaços, promovendo desenvolvimento, ou ampliando as possibilidades de validação da causa perseguida pelas pessoas envolvidas.

Destaca-se, por sim, que a produção do documentário “Raimunda, a quebradeira” foi resultado de uma relação estreita construída entre o produtor, Marcelo Silva, e a Dona Raimunda. Portanto, não se trata de uma produção descolada e/ou alheia à realidade dessas mulheres e sim o resultado de um intenso envolvimento entre as partes com o objetivo de transformar a realidade local. Assim, não estamos olhando para o documentário como o mais importante elemento dessa luta e sim como mais um instrumento que contribuiu com ela.

2 O território, as quebradeiras e o documentário: confluências de uma luta

2.1 A região do Bico do Papagaio e os enfrentamentos da coleta do coco babaçu

Eu vou escrever um poema
Que veio a minha inspiração
Do sofrimento do povo, da nossa reunião

Povo pobre, abatido, mas resiste à opressão
Aqui até 74 tinha grande alegria
Pobre era dono das terras e trabalhava onde queria
Tirava a alimentação pra sustentar a sua família
Quando fizeram a estrada, assim fala os companheiros
Que foram perdendo as terras por causa do dinheiro
E os pobres tão sofrendo no maldito cativeiro” (SILVA, 2007)

O trecho acima é ilustrativo da vida de parte dos moradores da região conhecida como Bico do Papagaio, localizada no Estado do Tocantins, região norte do Brasil. Lá vivem centenas de mulheres que assumiram a luta e o protagonismo em meio a um contexto no qual o que mais ressoa é a ausência de recursos financeiros, estruturais e educacionais, dentre tantos outros. O que sobra é a escassez, a pobreza e dificuldades de todas as ordens. Por outro lado, observa-se a fartura de afeto, solidariedade e vontade de mudar a realidade vivida por elas.

Na década de 1970, a região do Araguaia-Tocantins, geograficamente formada pelo norte do Estado do Tocantins, oeste do Maranhão, Sul do Pará e o Norte Araguaia de Mato Grosso, enquadrou-se no escopo de um planejamento estratégico do governo militar, que tinha como objetivo o desenvolvimento econômico desta região e compunha um plano ampliado de potencialização da economia do país como um todo. Estava incluso nesse planejamento a vida dos cocais, coadjuvando, entre outros aspectos, com uma vida, em tese, mais saudável. Tudo isso fazia parte de um plano maior, que previa a modernização dos processos produtivos e o aproveitamento das riquezas naturais da Amazônia, e a massa pobre de camponeses importava apenas como mão de obra circunstancial na produção de alimentos e em alguns empreendimentos extrativos. Assim, diversos conflitos foram travados pelas terras da região, uma vez que os interesses dos trabalhadores locais eram diferentes dos grandes blocos latifundiários que pretendiam se apossar das terras. Essa é uma das muitas memórias relatadas pelas mulheres quebradeiras de coco babaçu no documentário “Raimunda, a quebradeira”.

Os laços comunitários são fortes componentes listados pelas quebradeiras, pois são erguidos sob o peso da luta. A produção é fruto do trabalho comum, não importando a configuração do grupo, grande ou pequeno, é comum a colaboração. A comercialização individual do carvão – produzido a partir da casca do babaçu – quebrava a cadeia de solidariedade existente nas práticas tradicionais do trabalho, portanto o trabalho coletivo assumia uma grande importância. Este aspecto tornava a vida de cada uma parte da composição da vida do outro, na representação de tenacidade de vínculo fraterno comunitário. Estes são os caminhos percorridos pelo grupo de mulheres neste contexto extrativista do babaçu, este é o alimento que possibilita enfrentar as mudanças, que forma- o caráter, frente a transformações, nem sempre agradáveis e interessantes ao grupo.

É antiga a importância do extrativismo do babaçu para os pequenos agricultores do interior do Maranhão, Piauí e Tocantins – principais Estados produtores de babaçu. A atividade sempre foi complementar à agricultura e considerada pelas famílias como um recurso alternativo com o qual se pode contar “nos momentos [...] de precisão” (MARTINS, 2000, p. 134). O coco babaçu se apresenta, enquanto produto, importante tanto pelo consumo direto quanto pelos recursos obtidos com a venda das amêndoas e de outros subprodutos. Para a população extrativista de babaçu, estimada em cerca de 400 mil pessoas, este recurso natural supre várias necessidades pelas diversas utilidades às quais se presta, sobre as quais falaremos mais adiante.

São as mulheres quem tradicionalmente se ocuparam dessa atividade extrativista do coco babaçu. Em 2007, ano da gravação do documentário, o quilo do coco era vendido por pouco mais do que R\$ 1,00 o kilo⁵. Cada quebradeira consegue quebrar no máximo 10 quilos por dia. Do coco

⁵ Informações disponíveis em: <http://gonzagacosta.blogspot.com/2015/08/coco-babacu.html>; <https://ambientedomeio.com/2008/10/18/garantia-de-preco-para-babacu-ajudara-mais-de-80-mil-mulheres-noma/>; <http://faepapb.com.br/noticia/trabalho-de-valor-preco-minimo-para-o-coco-babacu/>; <http://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/2014/07/quebradeiras-de-coco-babacu-do-maranhao-conseguem-melhorar-renda.html>. Acesso em: 27 de abril de 2020.

coletado pelas quebradeiras, retiram-se, em unidades familiares autônomas, as amêndoas, que posteriormente são destinadas à comercialização, que é feita pelo quitandeiro ou pelo bodegueiro. Estes são os primeiros agentes de uma rede de intermediários que adquirem a produção de amêndoas das extrativistas de toda uma área e as repassam para o comerciante regional, o que torna possível transacionar maiores volumes com as indústrias. No período da gravação do documentário, o pagamento do extrativista era normalmente feito em gêneros, abastecidos nas quitandas pelo comerciante regional. No conjunto, os intermediários ficavam com cerca de 40 a 45% do valor pago pela indústria pelo quilo da amêndoa (DESER, 2007). Na perspectiva das quebradeiras a economia e os usos são mensurados da seguinte maneira:

Da palha a gente faz o cofo, da casca faz o carvão pra nós cozinhar, do bago de coco a gente vende pra comprar os alimentos e também tirar o azeite pra fazer o sabão e lavar roupa e temperar também com azeite. Tira o leite também pra botar num feijão, num peixe, numa fava, comer com farinha. Da coqueira nós não destrói nada (RAIMUNDA, 2007, 00:08:59).

Além disso, as folhas da palmeira do babaçu servem para cobrir as casas; da amêndoa é possível extrair o óleo e o leite; e do mesocarpo, camada intermediária do coco, se faz uma farinha bastante nutritiva que é servida às crianças. O coco é ainda matéria prima para a produção de sabão; e seus produtos, o óleo e a castanha, são comuns na culinária local e na produção de cosméticos. Portanto, a palmeira e o coco são tanto fonte de renda quanto complementos na alimentação. O babaçu (*Orbignya phalerata*) produz seus frutos, os cocos, quando a planta tem idade superior a oito anos. Esses cocos aparecem em cachos que podem render até 500 frutos; as amêndoas ficam dentro do coco (Figura 1 e Figura 2).

Figura 1 – Amêndoas de coco babaçu



Fonte: Material de divulgação do Documentário “Raimunda, a quebradeira”

Figura 2 – Quebra do coco babaçu para a extração da amêndoa



Fonte: Material de divulgação do Documentário “Raimunda, a quebradeira”

Inicialmente, o aproveitamento econômico do babaçu se concentrou na extração do óleo obtido das amêndoas, utilizado como matéria-prima nas indústrias alimentícia, de higiene e de limpeza. No Brasil, a produção de óleo de babaçu se intensificou em meados da década de 1940, e em 1960 o óleo de babaçu ocupava o terceiro lugar na produção brasileira de óleos vegetais. Ainda na década de 1960, em função de estímulos para a industrialização, instalou-se no Maranhão um parque de beneficiamento do babaçu que chegou a contar com cerca de 50 indústrias, acontecimento importante na economia do referido estado.

Todavia, a questão da extração das amêndoas nunca foi alvo de ações públicas integradas, constituindo-se a instabilidade da oferta no maior problema para o desenvolvimento da economia do babaçu. Esta instabilidade decorria principalmente das incertezas do trabalhador em relação à atividade: por não ter garantias em relação a terra que ocupava, adquiria comportamento nômade na busca constante por outras terras nas quais pudesse trabalhar. Os deslocamentos dessas populações se deram em função de políticas que incentivaram, na Amazônia, a implantação de atividades intensivas como a pecuária, a monocultura de soja e a silvicultura, o que provocou concentração de terras e desmatamentos. Por outro lado, os deslocamentos levaram à abertura de novas frentes de ocupação; as pressões sobre a terra estimularam a organização de movimentos de resistência dos trabalhadores e esse conjunto de fatos culminou em conflitos pelas terras e seus recursos naturais.

Nessa época, trabalhadores rurais já se organizavam em associações e sindicatos, marcados pelo protagonismo masculino e que tinham o apoio da Igreja Católica e de entidades de defesa dos direitos humanos. Nos sindicatos de trabalhadores rurais, o babaçu emerge como tema aglutinador e ensaia-se a inserção política das mulheres por serem elas as primeiras impactadas com a privação do recurso extrativista.

No início dos anos 1980, as mudanças no uso da terra provocaram queda na produção agrícola familiar e no extrativismo do babaçu. Intensificaram-se os movimentos de organização coletiva que, diferente do período anterior, passaram a contar com o protagonismo das mulheres, que assumiram a identidade de quebradeiras de coco babaçu; o que se deu pela abrangência regional e pela temática voltada para questões em torno do babaçu tais como: a garantia de acesso, preservação e apropriação de resultados com o aproveitamento econômico do recurso.

Uma das conquistas desta organização foi a aprovação, em 1997, da primeira Lei municipal do Babaçu Livre (nº 005/1997) que garantiu às quebradeiras de coco o livre acesso aos babaçuais e impôs restrições à

derrubada de palmeiras. Tem-se também nesse período os primeiros projetos extrativistas de reforma agrária e as primeiras Reservas Extrativistas, que em muito contribuíram para o fortalecimento da organização social. Entretanto, o mercado de óleo de babaçu sofreu forte impacto em função da concorrência com a soja e pela redução das alíquotas de importação para similares, provocando retração significativa no parque industrial instalado no Maranhão. Face a isso, desenvolveram-se novas oportunidades de mercado, baseadas na valorização do caráter socioambiental, artesanal e tradicional da produção, organizada de forma cooperativa pelas associações de extrativistas.

Desse período resulta uma forte organização social e política em torno da atividade extrativista do babaçu, estimulada ainda pela necessidade de resistência às pressões e pelos incentivos ao fortalecimento do protagonismo local. Sobre a organização produtiva e econômica da atividade, no entanto, não se identificam mudanças significativas. As mudanças introduzidas no processo produtivo não atingiram a etapa inicial de extração da amêndoa que, à exceção de iniciativas pontuais privadas, continuou a ser feita de forma artesanal. Da mesma forma, a despeito dos avanços alcançados pelas experiências cooperativas de produção e comercialização localizadas, não se observa a disseminação das conquistas em outras regiões produtivas, permanecendo a atividade, no exame do seu conjunto, como secundária e suficiente apenas para a subsistência.

2.2 Dona Raimunda, as quebradeiras de coco e suas lutas

Na Figura 3, a narradora do documentário, Dona Raimunda, relembrou o tempo em que percorria babaçuais coletando e quebrando coco. Paralelo aos seus relatos, o documentário mostrou como era um dia de trabalho de quebradeiras de coco babaçu que viviam isoladas entre os pequenos povoados e as matas que lhes serviam como local de trabalho. Vítimas de preconceito, sendo este apenas mais uma forma de violência a

qual estavam sujeitas, as quebradeiras de coco viam-se também vítimas de abandono pelo Estado e, na maioria das vezes, pelos companheiros. Nos anos 80 do século XX, período da criação do movimento Babaçu Livre – assunto que será abordado mais adiante – todas essas questões serviram como pano de fundo de uma nova fase que permitiu a quebra do paradigma dominante na atitude das mulheres.

Dona Raimunda, a “quebradeira” protagonista do documentário e do movimento, caracteriza-se pelos traços físicos e pelo temperamento forte, daqueles que são marcados por processos psicossociais relevantes. De linguagem simples, Raimunda Gomes da Silva, era uma negociadora nata. De posse de um tom diplomático, entrava e saía com facilidade e desenvoltura de qualquer ambiente, quer fosse uma reunião sindical ou uma reunião com o governador do Estado.

Figura 3 – Raimunda Gomes da Silva



Fonte: Print screen de Raimunda (2007)

Filha de agricultores nascidos no Maranhão, Dona Raimunda fazia parte de uma família de 10 irmãos. Casou-se aos 18 anos, mas, em meio a uma relação difícil, decidiu abandonar o marido 14 anos depois e criar sozinha os seis filhos, trabalhando como lavradora. Na sua constante migração à procura de trabalho, chegou ao Bico do Papagaio, onde moravam 52 famílias. Ao se instalar na região e se deparar com os problemas de lá, Dona Raimunda começou a mobilizar companheiros para a criação de sindicatos rurais, com o objetivo de levar trabalho comunitário para a região e proteger os moradores das ameaças de grileiros.

No início da década de 1980, a quebradeira conquistou um espaço importante para que sua voz pudesse ser ouvida, tornou-se animadora e catequista da comunidade. Três anos mais tarde, em 1983, um novo padre chegou a São Miguel para fermentar de vez a nascente militância de Raimunda, tratava-se do padre Josimo Tavares, assassinado três anos depois a mando de fazendeiros e autoridades da região do Bico do Papagaio. Logo após, a quebradeira começou a ganhar espaço denunciando o crime contra o religioso e atuando na defesa das 400 mil mulheres, aproximadamente, que passou a representar. Dona Raimunda ajudou a criar a Associação das Mulheres Trabalhadoras Rurais do Bico do Papagaio (ASMUBIP); a Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Tocantins (FETAET) e a Secretaria da Mulher Extrativista do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), da qual foi titular por dez anos.

A luta de Raimunda e das quebradeiras perdurou por décadas e em 2008 conquistaram a aprovação da lei estadual chamada de “Lei do Babaçu Livre”, que garantiu a não derrubada das palmeiras de babaçu que os fazendeiros colocavam abaixo, queimavam ou envenenavam e a permissão para que as quebradeiras entrassem nas propriedades privadas para recolher o coco babaçu. O documentário retratou o trabalho dessas mulheres que adentram as matas e as fazendas para coletar o coco babaçu (Figura 4).

Figura 4 – Quebradeiras de coco trabalhando



Fonte: Print screen de Raimunda (2007)

Por sua atuação na defesa dos direitos das mulheres quebradeiras de coco, Dona Raimunda recebeu, em 2003, o prêmio Bertha Luz, concedido pelo Senado Federal às mulheres que tenham oferecido relevante contribuição na defesa dos direitos da mulher e questões do gênero no Brasil. Em 2005, integrou a lista mundial das mil mulheres que concorreram ao prêmio Nobel da Paz. Em 2009, recebeu o título de Doutora *Honoris Causa* da Universidade Federal do Tocantins (UFT) e, em 2013, recebeu o Diploma Mulher-Cidadã Guilhermina Ribeiro da Silva, da Assembleia Legislativa do Tocantins.

A trajetória de Raimunda diz sobre as mulheres da região, personagens de histórias de abandono e vítimas de todas as formas de violência, inclusive a institucional que, em maior ou menor escala, é capaz de comprometer o presente e o futuro destas mulheres.

Conforme mostrado anteriormente, o debate acerca do extrativismo do babaçu envolve questões como a conservação, os conhecimentos tradicionais e conflitos socioambientais, entre outros; sobretudo porque essa atividade enfrenta o impedimento da quebra do coco babaçu nas áreas de fazendas agropecuárias. As grandes fazendas e latifúndios da região iniciaram o movimento de desbastar as áreas de palmeiras para implantar os campos e pastos da pecuária leiteira e de corte, bem como as monoculturas da soja e arroz. Para Almeida; Shiraishi; Martins (2005), esse crescente cerceamento e privatização dos campos foram o estopim para a produção das leis que tratassem sobre a questão.

Esses conflitos pela posse da terra estouraram na década de 1980, litígios sem comprovação cartorial da propriedade e ameaçaram os territórios tradicionais que foram moradia de diferentes grupos durante muitos anos. Grileiros e fazendeiros agiram de forma violenta: ameaçavam e expulsavam as comunidades presentes nas terras; cercavam áreas; e expulsavam as famílias do babaçal, negando a elas pequenos pedaços de terra onde não era possível fazer roça e nem acessar o babaçu.

Tais acontecimentos favoreceram o ingresso das quebradeiras no movimento sindical, o que proporcionou o contato entre mulheres que

exerciam o mesmo ofício em outros estados. Elas, então, descobriram similaridades nos problemas vivenciados e perceberam que não estavam sozinhas. Dessa união, cria-se, no início dos anos 1990, o Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB). O Movimento foi gestado com trabalho coletivo e apoiado por uma rede de organizações: associações, clubes, cooperativas, grupos de mulheres, entre outros. Todas essas instituições lutavam e lutam pela preservação dos babaçuais; pela garantia dos direitos das quebradeiras de coco à terra e ao território; pelo acesso livre às palmeiras de babaçu; por políticas governamentais voltadas para o extrativismo; e, ainda, pela equidade de gênero.

Em depoimentos feitos no documentário, muitas mulheres quebradeiras contaram que, antes da criação da Associação – momento no qual tinham medo de entrar nos babaçuais cercados – chegaram a arrendar terras por aproximadamente R\$ 1.500,00 para três mulheres catarem por vez os cocos de babaçu. Mesmo pagando pelo uso da terra, o acesso aos pés de babaçu era restrito, caracterizando-se como um modelo exploratório incompatível com a realidade dessas comunidades. As quebradeiras pagavam um valor que muitas vezes mal conseguiam juntar, por medo de utilizarem as terras “sem autorização”. Nessa época, a amêndoa do coco babaçu era vendida no mercado a vinte centavos o quilo, e elas lembram com tristeza desse período.

É no ímpeto de dar visibilidade a todas essas questões que Marcelo Silva propôs a produção do documentário “Raimunda, a quebradeira”, produção audiovisual que nasceu da amizade entre o diretor e as lideranças dos grupos de mulheres quebradeiras de coco da região do Bico do Papagaio, especialmente com a Dona Raimunda. Essa amizade começou no início da década de 90, quando Marcelo Silva foi designado para a produção de matérias jornalísticas sobre enchentes, conflitos de terra e epidemias que aconteciam na região do Bico do Papagaio. Nessa oportunidade Marcelo e Dona Raimunda se conheceram porque ela morava na região afetada pela enchente. Pouco a pouco a causa das quebradeiras de coco foi ganhando visibilidade em diferentes espaços.

Sem muito espaço na mídia para mostrar a realidade que vivem, as quebradeiras de coco aceitaram a proposta do diretor de gravar o documentário. A intenção delas era denunciar as dificuldades e os problemas que enfrentavam na região. Em entrevista verbal concedida em 2007, o diretor Marcelo Silva contou que desde que tomaram a decisão, tudo sobre elas o interessava. Ele explicou ainda que a questão social foi o principal fator que o influenciou a documentar a história de Dona Raimunda e de suas colegas quebradeiras. E, por isso, elaborou um projeto que foi financiado pelo DOC TV, do Ministério da Cultura.

O documentário foi exibido não apenas para a comunidade local (da região das quebradeiras de coco), mas também em diferentes Estados do Brasil e países do mundo, como a França. Em grande parte das exibições, o diretor se colocava disponível ao final da exibição para dialogar com os espectadores interessados em conhecer e/ou saber mais sobre as quebradeiras, suas lutas, entre outros aspectos.

Conforme afirma Bernardet (1985 apud HOLANDA, 2006), para que se passe do conjunto das histórias individuais à classe e ao fenômeno, é preciso que os casos particulares apresentados conttenham os elementos necessários para a generalização e apenas eles. Essa limpeza do real condicionada pela fala da ciência permite que o real expresse o particular; que o particular sustente o geral; e que o geral saia de sua abstração e se encarne, ou melhor, seja ilustrado por uma vivência (BERNARDET, 1985 apud HOLANDA, 2006). Esse foi o percurso assumido pelo diretor que partiu do conjunto de histórias individuais para chegar à coletividade.

Diante do exposto, percebe-se como Dona Raimunda e as quebradeiras de coco, em meio aos conflitos que viviam em relação à sua atividade de subsistência, começam a se reunir e a estabelecer diferentes modos de se comunicarem entre si – igrejas, momentos de colheita do coco, nas suas casas, entre outros – e a se comunicarem com outras instâncias da sociedade ao se reunirem em associações, sindicatos e outros modos associativos. Esse movimento, além de proporcionar a elas espaços de luta, de voz e de partilha, se constitui também em lugar de visibilidade

e circulação de sua cultura. Assim, o conjunto de práticas de trabalho e de luta dessas mulheres poderá ser perpetuado ao longo do tempo.

Peruzzo (1992) afirma que a comunicação através dos movimentos populares, sobretudo o operário e o sindical, ocorridos entre os anos de 1970 e 1980, proporcionaram maior visibilidade à ação de grupos populares marginalizados que tinham como pautas as lutas por melhores condições de vida, saúde, segurança. Para a autora, a comunicação popular desse período foi mais uma alternativa de participação horizontal, comunitária e dialógica. Porém, o sentido político permaneceu o mesmo, ou seja, o fato de tratar-se de uma forma de expressão de segmentos excluídos da população, não deixa de ser um processo de mobilização visando atingir interesses e a suprir necessidades de sobrevivência e de participação política (PERUZZO, 1992).

Portanto, o movimento empreendido pela Dona Raimunda, as quebradeiras de coco e demais grupos da região se constituiu como um movimento de comunicação popular que tinha como objetivo denunciar as mazelas de sua sobrevivência. Ainda que tenha sido uma organização de grupos considerados marginalizados, permaneceu o sentido político por reivindicarem ações daqueles que por muito tempo os invisibilizaram. Nesse sentido, a produção do documentário se configurou como mais um instrumento importante não só de denúncia e visibilidade, mas também como uma forma de preservar a história e a cultura local.

Garantir que as quebradeiras de coco possam continuar a exercer a sua atividade, além de ser elemento de subsistência e preservação da biodiversidade local, é também um modo de manter vivas as tradições e as culturas locais. Há, portanto, uma preocupação com a preservação desse bem imaterial do território e de quem detém o conhecimento sobre as tradições que são os mais velhos e eles as transmitem por meio da oralidade. Perde-los, ao priva-los de suas atividades laborais, é perder também elementos de sua cultura. Hampaté Ba (1978, apud MASCARENHAS; OLIVEIRA, 2017) afirma que “um velho que morre é uma biblioteca que se incendeia”, surgindo daí a importância das pessoas

mais velhas dessas comunidades e a séria preocupação de conservação das tradições e, conseqüentemente, a preocupação de preservar a memória ancestral.

Diante disso, pode-se afirmar que as ações empreendidas pelo Movimento do Babaçu Livre tiveram a comunicação popular, nos seus diversos modos, como um elemento central na luta pelos direitos e que se conformou como seu principal instrumento de luta.

3 Considerações finais

O processo comunicativo e a luta permitiram que as quebradeiras de coco se descolassem da natureza – o que não significa abandoná-la – e passassem a ser vistas enquanto sujeitos sociais, sujeitos políticos. Essa transformação não as beneficiou apenas politicamente, mas também no âmbito pessoal, aumentou a autoestima, valorizou o seu trabalho e afirmou a elas que a história delas também é muito importante. Verificou-se, ainda, que o MIQCB teve suas origens na igreja católica, local no qual a Dona Raimunda empreendeu suas primeiras lideranças nesse sentido e, pouco a pouco, outras instituições compuseram o movimento, tais como os sindicatos, associações, entre outras, reforçando a característica coletiva e associativa do movimento.

O documentário foi uma importante ferramenta de denúncia das mazelas e/ou questões sociais, e, também, de transformação da realidade. Percebeu-se, então que, no período anterior à produção do referido audiovisual, a região e as quebradeiras já vinham tendo uma certa visibilidade da mídia, já haviam sido realizadas algumas matérias e outros sujeitos haviam demonstrado interesse em produzir material semelhante. Todavia, o fato de Marcelo Silva, diretor do documentário, ter conquistado a confiança da Dona Raimunda e das outras quebradeiras, deu a ele a possibilidade de empreender tal ação e também de produzir um material mais fiel, mais próximo da realidade vivenciada por elas.

Com isso, afirma-se que, embora outros materiais tenham sido produzidos anteriormente ao documentário e possibilitado certa

visibilidade às quebradeiras, o fato de Marcelo Silva ter se envolvido pessoalmente com elas e produzido um material, até então inédito, que poderia circular em diferentes espaços, possibilitou que o audiovisual fosse incorporado como mais um instrumento de luta, denúncia e comunicação do movimento. Isso possibilita confirmar a quarta hipótese traçada: que a produção cinematográfica, com a chance de ser exibida em um contexto universal, pode possibilitar novos arranjos locais e que os movimentos políticos de realização do filme têm forte vinculação com os resultados advindos dele.

Tendo em vista que as mulheres quebradeiras de coco babaçu constituem um importante referencial histórico para a região Bico do Papagaio, o fato de o documentário ter dado voz a essas mulheres, possibilitou que ele fosse se conformasse enquanto um importante instrumento de visibilidade dentro e fora do território brasileiro. Com isso, afirmou e reafirmou o protagonismo feminino no trabalho, na luta e nas questões sociais que permearam e permeiam a sua existência.

Referências

- ALMEIDA, Alfredo W. B.; SHIRAISHI, Joaquim N.; MARTINS, Cynthia C. **Guerra ecológica nos babaçuais**: o processo de devastação das palmeiras, a elevação do preço de commodities e o aquecimento do mercado de terras na Amazônia. São Luiz. Lithograf, 2005. p 33.
- BRUSCHINI, Cristina; LOMBARDI, Maria Rosa. Instruídas e trabalhadeiras: trabalho feminino no final do século XX. **Cadernos Pagu**, [s.l.], n. 17-18, p.157-196, 2002.
- CAMURÇA, S. Nós mulheres e nossa experiência comum. Reflexões para transformação social. **Cadernos de Crítica Feminista**, ano I, n. 0, Recife, dez. 2007
- COSTA, Ana Alice Alcantara. O movimento feminista no Brasil: dinâmicas de uma intervenção política. **Revista Gênero**, [s.l.], v. 5, n. 2, p.1-20, 19 fev. 2013.
- DESER (Departamento de Estudos Socioeconômicos Rurais). **A cadeia produtiva do babaçu**: estudo exploratório. Curitiba, 2007. Convênio MDA Nº 112/2006.

HARTSOCK, Nancy. The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. In: HARDING, Sandra; HINTIKKA, Merrill B (Eds.). **Discovering Reality: Feminists Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science.** Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1983.

HOLANDA, Karla. Documentário Brasileiro Contemporâneo e a Micro-História. **Revista de História e Estudos Culturais**, Uberlândia, v. 3, n. 1, p.1-12, mar. 2006.

MARTINS, Cynthia Carvalho. **Agricultura e garimpo na lógica camponesa: os deslocamentos como categoria de análise.** 2000. 222 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em Políticas Públicas, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2000.

MASCARENHAS, Mayre Dione Mendes da Silva; OLIVEIRA, Sidney da Silva. Narrativas, Tradições Oraís e suas manifestações nos Territórios Quilombolas África e Laranjituba, Moju Pa: a narrativa do Emu – a bebida sagrada. In: **Anais do XXIX Simpósio Nacional de História**, 2017, Brasília. Universidade de Brasília. Brasília: Universidade de Brasília, 2017. p. 1 - 17.

MCLAREN, Margaret A. **Foucault, Feminismo e Subjetividade.** São Paulo: Intermeios, 2006.

PERUZZO, Cílicia Maria Krohling. **Comunicação dos movimentos populares: a participação na construção da cidadania.** Petrópolis - RJ: Vozes, 1992.

ROSCOE, Beatriz; RITA, Bruno Santa. Diferença salarial entre homens e mulheres atinge todas as classes sociais. **Estado de Minas.** Belo Horizonte. 08 mar. 2019. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/economia/2019/03/08/internas_economia,1036224/diferenca-salarial-entre-homens-e-mulheres-atinge-todas-as-classes-soc.shtml>. Acesso em: 15 nov. 2019.

SILVA, Raimunda Gomes da *in*: **RAIMUNDA, a quebradeira.** Produção de Marcelo Silva. Bico do Papagaio: Tv Cultura, 2007b. (52 min.), son., color.

TOSCANO, M.; GOLDENBERG, M. **A Revolução das mulheres: um balanço do feminismo no Brasil.** Rio de Janeiro: Revan, 1992.

Capítulo 9

Pobreza em comunidades tradicionais: quebradeiras de coco babaçu¹

Poverty in traditional communities: quebradeiras de coco babaçu

Fernando da Cruz Souza²

Milian Nascimento Cordeiro Martins³

Guilherme Laluze Ribeiro⁴

Ronaldo Cesar Góes de Lima⁵

Nelson Russo de Moraes⁶

1 Introdução

“Acabar com a pobreza em todas as suas formas, em todos os lugares”
é o primeiro entre os 17 objetivos constantes no documento intitulado
Transformando o nosso Mundo: Agenda 2030 para o desenvolvimento

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa e de propriedade intelectual, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu texto e figuras, inclusive fotos.

² Mestrando em Agronegócio e Desenvolvimento (FCE/UNESP). <http://lattes.cnpq.br/1620787503202142>. <https://orcid.org/0000-0002-7346-4776>. fernando.cruz@unesp.br.

³ Mestranda em Agronegócio e Desenvolvimento (FCE/UNESP). <http://lattes.cnpq.br/4347437169846990>. <https://orcid.org/0000-0002-5971-7570>. milian.martins@unesp.br.

⁴ Mestrando em Agronegócio e Desenvolvimento (FCE/UNESP). <http://lattes.cnpq.br/7994127853143995>. <https://orcid.org/0000-0003-3569-3364>. guilherme.laluze@unesp.br.

⁵ Mestrando em Agronegócio e Desenvolvimento (FCE/UNESP). <http://lattes.cnpq.br/2863521295175624>. <https://orcid.org/0000-0002-1381-0489>. ronaldo.goes@unesp.br.

⁶ Doutor em Comunicação (UFBA), Professor Associado da FCE/UNESP e dos programas de pós-graduação PGAD/UNESP e PPGCOM/UFT. <http://lattes.cnpq.br/6708471420702848>. <https://orcid.org/0000-0003-0159-9433>. nelsonrusso.unesp@gmail.com.

sustentável, ao qual o Brasil é signatário (ONU, 2015). Este objetivo ousado é resultado de diversas transformações no entendimento do binômio desenvolvimento e pobreza e encerra a ideia de que para se cumprir o ideal de dignidade da pessoa humana, expresso na Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948), as pessoas precisam ser livres da miséria, entendimento presente tanto no Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais como no Pacto Internacional sobre Direitos Cívicos e Políticos, de 1966 (BRASIL, 1992a, 1992b; LOPES; SANTOS JÚNIOR, 2018). No Brasil, “[...] erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais [...]” é um dos objetivos fundamentais da república, o qual se encontra constitucionalizado desde 1988 (BRASIL, 1988). Apesar de o programa da constituição e o entendimento internacional de erradicação da pobreza serem antigos, o Brasil ainda tem um longo caminho para alcançar este objetivo, o que pode ser visualizado pelos indicadores de pobreza monetária.

Segundo a classificação do Banco Mundial, o Brasil faz parte dos países cuja Renda Nacional Bruta (RNB) per capita é considerada média-alta⁷ (WORLD BANK, 2020). De acordo com essa classificação, Ferreira e Sánchez-Páramo (2017) sugerem a adoção da linha de pobreza per capita diária de US\$5,50 em Paridade do Poder Compra (PPC)⁸ para o país. A partir dessa linha de pobreza, o IBGE (2019) identificou que, em 2018, 25,3% (53 milhões de pessoas) da população brasileira percebia rendimentos abaixo de US\$5,50 por dia, sendo, portanto, a parcela considerada pobre. Estratificados segundo a situação de domicílio rural ou urbano, estes dados evidenciam a incidência de 48,9% de pobres entre a população rural e 21,3% de pobres entre a população urbana (IBGE, 2020a). Já a partir da linha de extrema pobreza de US\$1,25 PPC (CEPAL,

⁷ Renda nacional bruta per capita entre US\$3.996 e US\$12.375.

⁸ “As PPC medem a quantidade total de bens e serviços que uma única unidade da moeda de um país pode comprar em outro país. A PPC entre os países A e B mede a quantidade de moeda do país A necessária para comprar uma cesta de bens e serviços no país A, em comparação com a quantidade de moeda do país B para comprar uma cesta de bens e serviços semelhante no país B. Assim, as PPC podem ser usadas para converter o custo de uma cesta de mercadorias e serviços em uma moeda comum e eliminar as diferenças de nível de preço entre os países. Em outras palavras, as PPC igualam o poder de compra das moedas” (WORLD BANK, 2017).

2020), os dados indicam que, a números de 2018, a extrema pobreza urbana brasileira era da ordem de 17,4% do total da população urbana, enquanto a pobreza rural era da ordem de 31,7% do total da população rural (CEPALSTAT, 2020a).

Lançando luz sobre o segmento rural, tem-se que, em números absolutos, o contingente dessa população em situação de pobreza é de 13,8 milhões de pessoas, dos quais 4,9 milhões são extremamente pobres (CEPALSTAT, 2020b), ou seja, parcelas expressivas da população rural brasileira se encontram privadas do comando de um limite mínimo adequado de renda ou de consumo de mercadorias (HAUGHTON; KHANDKER, 2009). Porém, além dessa constatação, é preciso sublinhar que a pobreza rural não é homogênea, pelo contrário, “Complexidade e heterogeneidade econômica e social são características indissociáveis do problema da pobreza rural [...]” (DEDECCA, 2013, p. 21).

As Comunidades Tradicionais⁹ (CT) compõem parte do quadro heterogêneo de pobres rurais no Brasil. Dados do Cadastro Único¹⁰ (CADÚnico), para o mês de junho de 2015, mostravam que aproximadamente 80% das 1.962.135 famílias então autoidentificadas como pertencentes à categoria de comunidades tradicionais se encontravam em situação de domicílio rural, ou seja, 1.569.708 famílias (LÍCIO; DIREITO, 2017). No segmento tradicional, há os extrativistas¹¹, dentre os quais foram identificadas 50.000 famílias no CADÚnico em abril

⁹ Alguns dos povos tradicionais com assento garantido no Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT) são mencionados no Decreto n° 8.750, de 2016: povos indígenas; comunidades quilombolas; povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana; povos ciganos; pescadores artesanais; extrativistas; extrativistas costeiros e marinhos; caçaras; faxinalenses; benzedeiros; ilhéus; raizeiros; geraizeiros; caatingueiros; vazanteiros; veredeiros; apanhadores de flores sempre vivas; pantaneiros; morroquianos; povo pomerano; catadores de mangaba; quebradeiras de coco babaçu; retireiros do Araguaia; comunidades de fundos e fechos de pasto; ribeirinhos; cipozeiros; andirobeiros; caboclos (BRASIL, 2016).

¹⁰ O Cadastro Único “[...] é instrumento de identificação e caracterização sócio-econômica das famílias brasileiras de baixa renda, a ser obrigatoriamente utilizado para seleção de beneficiários e integração de programas sociais do Governo Federal voltados ao atendimento desse público” (BRASIL, 2007a).

¹¹ “A família extrativista é comumente identificada como aquela cuja principal atividade desenvolvida para seu sustento é a extração sustentável dos recursos naturais, em particular produtos florestais [...]. Essas famílias desenvolveram, ao longo de gerações, conhecimentos e habilidades específicas relacionadas às espécies exploradas e ao ambiente onde elas são encontradas. [...] a atividade extrativista é mais do que uma mera atividade econômica, configurando-se como um costume local, ‘uma forma de ficar todo mundo junto’⁹. É comum haver áreas de uso comunitário onde o trabalho de extração é feito de forma coletiva.” (BRASIL, 2012).

de 2020. Entre essas famílias 2.583 estão em situação de pobreza e 40.839 estão em situação de extrema pobreza¹² (BRASIL, 2020a, 2020b). Um dos componentes desse grande número de famílias extrativistas são as Quebradeiras de Coco Babaçu, que ocupam a região dos babaçuais nos estados do Pará (PA), Piauí (PI), Tocantins (TO) e, principalmente, no Maranhão (MA)¹³.

Este povo tradicional é formado por mais de 300.000 mulheres, muitas com descendência indígena, as quais mantêm a forma de trabalho tradicional no extrativismo do coco babaçu, na agricultura de subsistência e no artesanato. O trabalho extrativo é realizado de forma cooperativa pelas mulheres entre os meses de setembro e fevereiro, período de safra do babaçu, e permite que tenham algum tipo de renda mais segura, e não apenas conjuntural como são os casos do trabalho temporário, doméstico e artesanal. No entanto, este modo de vida se vê constantemente ameaçado por diversos fatores, como as tentativas dos fazendeiros de impedir que as mulheres explorem os babaçuais, a expansão do agronegócio na região, a dificuldade de comercialização dos produtos do babaçu e a dificuldade de acesso à terra e aos babaçuais (SHIRAIISHI, 2015; SCHWARTZ, 2017; MESQUITA, 2008).

A situação das CT de Quebradeiras de Coco Babaçu evidencia que a pobreza monetária dessa população pode estar relacionada com a manifestação de outras privações, como as restrições aos direitos de acesso e uso dos recursos naturais para consumo, comercialização e alívio da pobreza (PORRO; FIGUEIREDO, 2013). Com isso, compreende-se que a pobreza em termos monetários, significando a insuficiência de renda como limitante do bem-estar, o considera unidimensional, deixando de considerar que uma vida plena contempla outros elementos além da renda. Isto posto, fica patente a necessidade de uma caracterização

¹² O Decreto nº 9.396, de 2018, reajustou os valores referenciais de caracterização das situações de pobreza e extrema pobreza para a renda mensal familiar per capita de R\$178,00 e R\$89,00 respectivamente (BRASIL, 2018).

¹³ O babaçu é uma palmeira nativa das regiões Norte, Nordeste e Centro Oeste do Brasil, que abrange entre 13 e 18 milhões de hectares, distribuídos nos estados do Maranhão, Piauí, Tocantins, Goiás, Mato Grosso, Amazonas, Pará, Rondônia, Ceará, Bahia e Minas Gerais, abrangendo 279 municípios. No entanto, o extrativismo economicamente mais relevante se concentra nos Estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Pará (BRASIL, 2009; BRASIL, 2007b).

multidimensional da pobreza, em cujo âmbito constem as condições materiais das pessoas (renda, consumo e riqueza), saúde, educação, trabalho, participação política, conexões sociais, meio ambiente, segurança econômica e física, tal que somente privações concomitantes de níveis determinados de privações de tais elementos configurariam a pobreza multidimensional de um indivíduo (STIGLITZ; SEN, FITOUSSI, 2009; SOUZA; MORAES, 2019).

Diante disso, apresenta-se o seguinte questionamento: *Quais as dimensões de pobreza vivenciadas pelas Comunidades Tradicionais agroextrativistas de Quebradeiras de Coco Babaçu na região dos babaçuais do Maranhão, Tocantins, Piauí e Pará?* A partir deste questionamento, esta pesquisa estabeleceu como objetivo *explorar as dimensões de pobreza nas comunidades tradicionais agroextrativistas de quebradeiras de coco babaçu na região dos babaçuais do Maranhão, Tocantins, Piauí e Pará*. A fim atingir o objetivo proposto, elencaram-se os seguintes objetivos específicos: 1. Conceituar os termos pobreza e comunidades tradicionais; 2. Evidenciar as dimensões de pobreza sofridas pelas comunidades estudadas; e 3. Relacionar alternativas de mitigação da pobreza experimentadas pelas comunidades estudadas.

Justifica a realização desta pesquisa a compreensão sobre as privações sofridas pelos pobres, a fim de que sejam combatidas. O combate à pobreza, por sua vez, compreende pressupostos de ordem sociológica, econômica e moral. Sociologicamente, políticas de combate à pobreza visam satisfazer certas necessidades socialmente reconhecidas, as quais geram estados de dependência reconhecidos como responsabilidades coletivas (infância, velhice, gravidez, doenças físicas e psicológicas ou incapacidades) que, por sua vez, geram instabilidade na satisfação de necessidades básicas (TITMUSS, 1959). Economicamente, políticas de combate à pobreza visam dirimir os custos sociais impostos por perdas e inconveniências decorridas do modo de produção capitalista (TITMUSS, 1974). Moralmente, políticas de combate à pobreza visam produzir um status de cidadania partilhado por todos os cidadãos, sem equivalência ao

seu valor de mercado, a fim de promover justiça social por meio do acesso a certos bens e serviços essenciais mínimos (MARSHALL, 1967).

2 Metodologia

Com o objetivo de responder ao problema de pesquisa, foi realizada uma revisão de literatura (RL) tradicional sobre as dimensões de pobreza nas comunidades tradicionais agroextrativistas de Quebradeiras de Coco Babaçu na região dos babaçuais do Maranhão, Tocantins, Piauí e Pará.

Na etapa de planejamento da RL, seguindo as recomendações de Tranfield; Denyer e Smart (2003), foram realizadas leituras de escopo, as quais permitiram a definição, esclarecimento e refinamento sobre o problema e objetivos de pesquisa. Com isso, foi possível a elaboração de uma proposta de revisão de literatura e o desenvolvimento de uma estratégia de busca, a qual, de acordo com as orientações de Ferrari (2015) incluíram alguns pontos principais, para os quais evidenciamos as decisões nesta pesquisa:

1. A definição das palavras-chave e operadores booleanos na formação de um termo de busca inicial: (“pobreza”) AND (“quebradeiras de coco babaçu”);
2. A definição de critérios de seleção de literaturas, como
 - 2.1 Tipos de literatura: livros, artigos de periódicos revisados por pares, artigos de anais de eventos, teses e dissertações, documentos legais, como leis, decretos, etc. e relatórios de agências nacionais e multilaterais sobre os assuntos pertinentes;
 - 2.2 O idioma das literaturas buscadas: Português; inglês e espanhol;
 - 2.3 Locais de busca: Foram utilizados livros, os metabuscadores Google Scholar e Periódicos Capes, bancos de teses e dissertações de universidades brasileiras e estrangeiras, listas de referências presentes nos documentos recuperados nas buscas e na leitura de escopo e bancos de dados quantitativos de portais como IBGE, CADÚnico, MAPBIOMAS, CONAB, CEPALSTAT e World Bank.
3. A definição de critérios de exclusão de literaturas, como
 - 3.1 Tipos de literaturas não previstas na estratégia de busca;
 - 3.2 Idiomas não previstos na estratégia de busca;

Para realizar uma leitura estruturada sobre as literaturas obtidas referentes ao problema de pesquisa, foi efetivada preliminarmente uma

revisão conceitual dos termos “pobreza” e “comunidades tradicionais”, dado que podem apresentar conceituações polissêmicas, a fim de contribuir para a melhor compreensão do objetivo proposto (JESSON; MATHESON; LACEY, 2011).

3 Revisão conceitual

3.1 Transformações do conceito de pobreza

As discussões sobre a pobreza, sua conceituação, definição, abrangência e demais assuntos correlatos trouxeram à literatura científica, bem como ao cenário político e econômico mundial, amplos debates, embates e influências sobre políticas públicas. Quigley (1997), Rocha (2006a) e Codes (2008) demonstram que a discussão sobre a pobreza como um problema social já ocorria em 1531 em países ricos como a Inglaterra. Neste país, destaca-se entre as ações de combate à pobreza a criação das “*Poor laws*” elisabetanas, em 1601, as quais entendiam que a pobreza tinha como causa a incapacidade financeira de sustento próprio e, neste ponto de vista, a ociosidade foi duramente combatida. Promoveu-se, neste período, a “caça aos vagabundos”, obrigando ao trabalho todos os saudáveis e capazes de realizá-lo, enviando-lhes às *workhouses* (ROCHA, 2006; CODES, 2008, POLANYI, 2011).

Ainda na Inglaterra, buscando a compreensão empírica da pobreza, Rowntree, em 1901, investigou as condições socioeconômicas dos trabalhadores assalariados de York. Após pesquisa em 11.560 domicílios e a coleta dados de 46.754 pessoas, o autor concluiu que a razão primária da pobreza se relacionava com salários insuficientes para que satisfizessem necessidades de mera eficiência física, baseado em necessidades nutricionais mínimas. Assim sendo, contestou-se a ideia, então vigente, de que a pobreza tinha como causa os maus hábitos dos próprios pobres (ROWNTREE, 2000).

Com essa evolução na ideia de pobreza, Castel (1998) chama atenção ao “fordismo” o qual, com a transformação do processo de consumo, teve

por consequência a melhoria das condições de vida do trabalhador, pois proporcionou acréscimo monetário aos retornos do trabalho. Deste modo, a classe antes considerada pobre passou a ter mais acesso ao capital e à renda, o que, por consequência, gerou o aumento do consumo e da satisfação das necessidades básicas. Neste aspecto, ao indicar a ligação entre a política de salários e aos processos de produtividade, Castel explicita a ligação entre a monetarização e a pobreza.

Para Rocha (2006), a abordagem da pobreza enquanto insuficiência de renda se generalizou e, para esta análise, considera-se as condições monetárias de um indivíduo em adquirir bens essenciais à manutenção da vida em referências monetárias, baseando-se em uma sociedade de consumo e de trocas mercantis. Logo, a não obtenção de recursos monetários para satisfação das necessidades nutricionais ou de necessidades básicas delimitam classes de pessoas consideradas, respectivamente, extremamente pobres ou pobres.

Quanto aos requisitos nutricionais, Townsend (1993) aponta esses como precursores da concepção de pobreza. Esta foi originada de esforços realizados por nutricionistas alemães, norte-americanos e ingleses que buscavam definir a quantidade de ingestão diária de nutrientes necessários ao suprimento humano. A exigência nutricional mínima proporcionaria à população a capacidade de desempenhar seu papel laboral dentro da sociedade, não padecendo de fome. Essa definição de pobreza relacionava a pobreza à condição de não possuir renda suficiente para suprir as necessidades físicas dos seres humanos.

Nota-se, portanto, que a pobreza monetária compreende tanto as privações como as políticas públicas para seu alívio como unidimensionais, isto é, tem-se a renda ou consumo tanto como problema quanto como solução. Todavia, Codes (2008, p. 24) questiona este posicionamento e evidencia que a natureza da pobreza é multidimensional, ou seja, a “[...] pobreza é percebida como um conjunto de problemas mais abrangentes, constituintes de um emaranhado de fatores que se retroalimentam e que, ao entrarem em sinergia, dificultam a superação de situações de pobreza”.

Sem a compreensão multidimensional da pobreza, alguns problemas são difíceis de serem superados, tais como as dificuldades quanto a percepção da inclusão de rendas sociais (dos benefícios auferidos com a utilização de bens e serviços públicos, como educação, saúde, meio ambiente), as dificuldades de determinação de uma linha de pobreza, sendo esta geralmente baseada em requisitos nutricionais, os quais apresentam outros desafios como taxas metabólicas, atividades, altura e peso, gênero, idade, além de gostos, disponibilidade de alimentos e seus preços, dentre outras questões (LADERCHI; SAITH; STEWART, 2003).

Beatrice Webb, em 1909, no *Minority Report on the Poor Laws and Relief of Distress* aponta que a pobreza e o desemprego estariam ligados às variações na demanda por trabalho, doença, envelhecimento, falta de nutrição e educação infantil, privações para as quais a postura adequada seria a prevenção e não somente o alívio. Diante disso, coloca-se como papel do Estado a preservação de patamares mínimos de bem-estar sob os quais nenhum cidadão deveria estar. Isto é, o Estado deve ser proativo na garantia de salário mínimo aos trabalhadores, nutrição e educação para as crianças, tratamento aos doentes e meios de subsistência aos deficientes e idosos (HORTON, 2009; CASTEL, 1998; SOUZA; MORAES, 2019).

No entanto, Townsend (1993) encontra um problema relevante nesta concepção de pobreza, o fato de se considerar a subsistência apenas como necessidade humana de ordem física (alimentação, moradia, vestuário), ignorando as necessidades sociais, cruciais para os seres humanos, considerados seres sociais. A crítica de Townsend chama atenção para o fato de as necessidades surgirem nos papéis e relacionamentos sociais, na função dos pais, parceiros, vizinhos, amigos, cidadãos, etc., tal que as pessoas não deveriam ser consideradas apenas consumidoras, mas líderes, participantes ativos da sociedade e produtores dela. A crítica aponta, então, para a necessidade de uma nova abordagem.

Como um argumento alternativo às propostas unidimensionais de compreensão da pobreza (subsistência e monetária), surge a abordagem de necessidades básicas. Streeten (1981, p. 25) as define como “[...]”

quantidades mínimas especificadas de coisas como comida, vestuário, abrigo, água e saneamento as quais são necessárias para prevenir problemas de saúde, desnutrição e similares”. A novidade introduzida por esta abordagem diz respeito à ampliação das necessidades básicas e à introdução de serviços essenciais, os quais configurariam não simplesmente objetivos de alívio da pobreza, por meio de políticas públicas, mas instauraram um ponto chave nas estratégias de desenvolvimento dos países. Isso significa que o entendimento anterior de que o crescimento econômico seria capaz de, ao criar empregos, promover redistribuição era insuficiente para combater a pobreza. A alternativa seria o fornecimento de níveis sustentáveis de condições de vida aos pobres, dando-lhes oportunidade de alcançarem seu potencial pleno, como um fim em si, e aumentar a produtividade, como uma decorrência secundária (STREETEN; BURKI, 1978).

Assim como os demais modelos, este também é alvo de diversas críticas, sendo a principal delas a dificuldade de tradução em políticas antipobreza, pois a definição das necessidades a serem incluídas nas políticas, assim como os níveis adequados de seu fornecimento dependem de condições contextuais de cada sociedade. Pela ocasião desta crítica é que vem à tona o conceito de pobreza relativa. Isto quer dizer que o conceito de pobreza é social e relativo, devendo ser concebido no presente, segundo condições, obrigações, expectativas e costumes presentes de cada povo, não de tempos passados. As privações relativas, então, são definidas como a não capacidade das pessoas em obter, no todo ou de modo insuficiente, certas condições de vida (dieta, amenidades, padrões e serviços) tais que lhe possibilitem exercer seus papéis sociais como membros de uma sociedade (TOWNSEND, 1993).

Alternativamente, Amartya Sen propõe nova compreensão sobre pobreza cujo entendimento sobre suas condições está ligado com o não usufruto de bens e serviços básicos, de modo que fica impedido o desenvolvimento por meio da expansão de liberdades reais. Diante disso, Sen (2010) evidencia que se deve combater as fontes de privação de

liberdades, manifestadas na pobreza, na tirania, na carência de oportunidades, na negligência de serviços públicos, na intolerância ou a interferência de Estados repressivos. Tal combate deve ocorrer porque tais privações podem representar pobreza econômica a qual impede o saciar da fome, a obtenção de tratamento para doenças, a existência de oportunidades de se vestir e morar adequadamente, de ter acesso à água ou ao saneamento básico; ou, quando a privação está relacionada à negligência de serviços públicos, pode haver a ausência de programas epidemiológicos, de assistência médica e de educação (SOUZA, MORAES, 2019).

No entanto, para compreender a liberdade de que trata Sen, torna-se necessário compreender os conceitos de funcionamentos e capacidades. Os funcionamentos são conceituados como as várias coisas que uma pessoa pode considerar valioso fazer ou ter. Em palavras, um funcionamento poderia ser: nutrição adequada, saúde, ou coisas mais complexas, tais como, participar da vida em comunidade, ter respeito próprio, etc. Quando combinados diversos funcionamentos, seria atingido o segundo conceito, capacidade, conceituado como a liberdade substantiva para se levar o estilo de vida desejado com diferentes funcionamentos. Dizendo de outra maneira, ser livre se refere a diferentes tipos de direitos, oportunidades e titulações que possibilitam o avanço da liberdade geral e o desenvolvimento (SEN, 2010; SOUZA; MORAES, 2019).

Diante disso, pode-se compreender o bem-estar social como a confluência entre o poder de agência de uma pessoa com oportunidades sociais, políticas e econômicas, tal que um indivíduo é mais ou menos livre quanto maior ou menor é o nível das privações de suas escolhas e oportunidades, as quais dependem de complementação por meio da ação pública a fim de garantir e expandir liberdades como meio e fim do desenvolvimento (SEN, 2010). Cabe sublinhar que, privilegiando a moderna concepção de pobreza multidimensional, a Agenda 2030 adota em sua meta 1.2 a seguinte redação “Até 2030, reduzir pelo menos à metade a proporcão de homens, mulheres e crianças, de todas as idades,

que vivem na pobreza, em todas as suas dimensões, de acordo com as definições nacionais” (ONU, 2015).

Tanto a abordagem das necessidades básicas como a de privação de liberdades são multidimensionais, evidenciando a complexidade do fenômeno pobreza, que deixa de ser encarada apenas como privações materiais e passam a incluir a alteridade dos pobres. A ampliação desses conceitos tem a capacidade de influenciar os processos de formulação, implementação e monitoramento de políticas sociais, especificamente, e de políticas setoriais e econômicas com capacidade de modificar níveis de pobreza (LACERDA, 2012). Isso significa que definições mais estreitas, como aquelas vinculadas exclusivamente à renda, tendem a sugerir transferências de renda como proposta principal da política pública, ao passo que definições mais amplas, como as multidimensionais, oferecem condições de que sejam pensadas políticas públicas diversas, tais como de educação, saúde, qualificação profissional, integração ao mercado de trabalho, entre outras, como alternativas políticas.

Contudo, a complexidade da visão multidimensional da pobreza traz dificuldades para formulação de uma política pública abrangente de redução da pobreza, pois, ao considerar vários aspectos para definição de pobreza em uma mesma região, pode haver a existência de grupos de pessoas com carências distintas e, dessa forma, será necessário a formulação de políticas públicas individualizadas, as quais considerem as especificidades e carências de cada um desses grupos. Diante disso, cabe refletir sobre a transição do conceito unidimensional da pobreza (economicista) para uma perspectiva multidimensional que compreenda as dimensões das estruturas sociais (FAHEL, TELES, CAMINHAS, 2016)

3.2 Comunidades Tradicionais

A discussão sobre comunidade e sociedade é fortemente balizada pelos aportes teóricos realizados pelo sociológico Ferdinand Tönnies. Valendo-se das interações humanas, o autor estabelece que as vontades,

se de ordem natural ou arbitrária, são definidoras da configuração da relação comunitária e da relação societária entre os seres humanos, respectivamente. Tönnies considera os seres humanos animais gregários, os quais, quando privilegiam as vontades naturais - que, por sua vez, são orientadas por instintos de autopreservação, nutrição e reprodução - estabelecem relações comunitárias, as quais não são pautadas por propósitos exteriores. A predominância deste tipo de vontade cuja sociabilidade apresenta características de intimidade, interioridade e exclusividade, além de envolver afeto, amor e devoção se traduz em manifestações de caráter comunitário. Essas, por seu turno, têm por substrato laços de consanguinidade, coabitação territorial e afinidade espiritual, tendo como *locus* privilegiado para sua ocorrência a casa, a vila/aldeia e a cidade (BRANCALEONE, 2008).

Brandão (2015), ao se referir às comunidades tradicionais em específico, afirma que, ao mesmo tempo em que as famílias habitam um espaço centrado em sua casa, habitam também um espaço coletivo de um território, que é um bem comum, não raramente com a posse ameaçada. Para Diegues (2008 apud Godelier, 1984), este território habitado se relaciona com um espaço da natureza que forneça os meios de subsistência, os meios de trabalho e produção dos aspectos materiais das relações sociais, meios os quais são capazes de garantir aos seus membros o direito sobre uso dos recursos naturais para manutenção da reprodução social. Ao habitar esses espaços, é criada uma cartografia popular em que lugares são nomeados e consagrados, podendo ser estes lugares de cultura (casas, quintais, igrejas, bares, etc.), de natureza (um rio, uma grande árvore, etc.) ou de natureza socializada (uma lavoura, uma represa, um campinho de futebol, etc.) (BRANDÃO, 2015).

Verifica-se que a definição do termo comunidades tradicionais envolve conceitos sociológicos e antropológicos específicos, os quais distinguem essas populações dos demais grupamentos sociais. Diante deste contexto, foi instituído o Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, o qual institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos

e Comunidades Tradicionais. No art. 3º, inciso I, deste decreto a definição de Povos e Comunidades Tradicionais recebe a seguinte redação:

[...] 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, 2007c).

A importância de um marco jurídico que dê os primeiros passos de reconhecimento sobre essas populações torna-se ainda mais relevante quando se observa que, para além da identidade cultural diferenciada, são necessárias medidas que fortaleçam o apaziguamento e garantia da continuidade dessas comunidades que, em sua maioria, apresentam históricos de lutas, expropriações e outras violências, como a pobreza e a invisibilidade. O reconhecimento jurídico recoloca as comunidades na dimensão de cidadãos com direitos e deveres, podendo abrir espaço para o pertencimento e para a aceitação da identidade do grupo (HONNETH, 2003).

Esses primeiros passos na direção da busca pelo respeito a diferentes grupos colocam um horizonte positivo em que se espera, no futuro, sejam evitadas algumas formas de opressão e suas consequências para comunidades tradicionais, tais como: exploração pelo trabalho; a marginalização social; a carência de poder para que ocupem arenas decisórias; o imperialismo cultural, que dissipa as identidades culturais e estereotipam o outro, de forma a torná-lo indesejado; e a violência física (YOUNG, 2000).

A maior parte dessas comunidades tradicionais é composta por moradores que vivem em meio ao ecossistema, como pastores, agricultores, caçadores, pescadores, extrativistas e artesãos. Estes grupos adotam estratégias de utilização dos recursos da natureza, práticas de pequenas escalas de produção e buscam reduzir ao mínimo seu consumo de energia. As comunidades se organizam a nível comunitário nas tomadas de decisões, por isso, baseiam-se no consenso de todos os

envolvidos. Os povos tradicionais possuem uma relação de proximidade territorial, partilham das mesmas crenças, linguagens, religião, roupas e outros padrões comuns. A forma como esses grupos “enxergam” o mundo é baseada em suas trocas e simbolismos, bem como em atitudes não materiais em relação à natureza e como protegê-la (LIFSCHITZ, 2011; BRANDÃO, 2010).

Brandão e Borges (2014) e Toledo (2001) trazem a compreensão de que as comunidades tradicionais são, em geral, um lugar habitado por seres humanos pobres, porém resistentes. Esses são reconhecidos pela sua forma diversificada de produzir, podendo ser representada por diferentes povos e seus diferentes estilos de vida. As características do modo de produção da CT se associam à pequena produção mercantil e, mesmo que haja produção de mercadorias para venda, são sociedades que garantem sua sobrevivência por meio de atividades extrativistas, prevalecendo o trabalho autônomo ou familiar (DIEGUES, 2008). Embora as CT componham parte importante da população brasileira, são despercebidas perante à sociedade e o Estado, algo tornado claro na ausência de órgãos governamentais responsáveis pela implementação de políticas públicas a tais grupos. No entanto, as comunidades são mais homogêneas e igualitárias em comparação às sociedades capitalistas, pois, devido à pequena acumulação de capital não se identificam classes sociais (DIEGUES, 2008).

Brandão e Borges. (2014, p. 4) se referem à essencialidade existencial das comunidades argumentando que “[...] comunidades tradicionais se fazem ouvir em um triplo sentido”, pois se unem para fazer a cobrança à Organizações Não-Governamentais (ONGs) e ao Poder Público quanto à proteção de seus patrimônios territoriais, produzem seus produtos para subsistência ou para consumo da sociedade, a partir da fonte própria da natureza, inovam e rentabilizam sua produção de maneira sustentável – apesar de estarem nas regiões desfavorecidas e periféricas da sociedade – e, ainda, são notados como um povo que amparam o meio ambiente.

A forma de viver em meio a natureza colabora com a apreensão de uma realidade baseada em experiências e em valores simbólicos de suas crenças e mitos. Esse formato de vida submete o homem ao ecossistema a partir de práticas de manejo de fontes de produção de recursos naturais, o que influencia na adoção de valores culturais e de organização social distintos (BRANDÃO, BORGES, 2014). Na relação estabelecida entre comunidades tradicionais e o meio ambiente, os processos de produção ecológica, econômica e cultural seguem uma lógica diferente da exploração mercantil, pois, para as CT a busca pelo lucro não é prioritária, mas sim a manutenção de meios que forneçam a reprodução social e cultural, que estão ligados estritamente ao manejo sustentável e a sua relação harmoniosa com o meio natural (DIEGUES, 2008; GONÇALVES *et al.*, 2018.).

4 Quebradeiras de coco babaçu: dimensões de pobreza e organização social para sua superação

4.1 Dimensões de pobreza

A palmeira babaçu, segundo Swerts (2009, p. 52 apud MAY, 1990), tem ocorrência “[...] em áreas de transição entre a floresta amazônica, o cerrado do planalto central e a caatinga do Nordeste”, e se estimou que ocupe cerca de 196 mil km² do território brasileiro (CARRAZZA; SILVA; ÁVILA, 2012). Próprios de baixadas quentes e úmidas, os babaçuais são localizados nos Estados do MA, PI, TO, PA e Mato Grosso, com formações de 10,3 milhões de hectares no MA (ALMEIDA, 2019 apud MIC, 1982). No entanto, dados da Cartografia Social dos Babaçuais, evidenciam que a região ecológica do babaçu atinge, de fato, mais de 26 milhões de hectares (ALMEIDA, 2019).

A prática do extrativismo de babaçu, bem como a quebra do coco são realizadas por mulheres. Os filhos das quebradeiras, geralmente a partir dos 7 anos de idade, passam a auxiliar na colheita ou no transporte dos

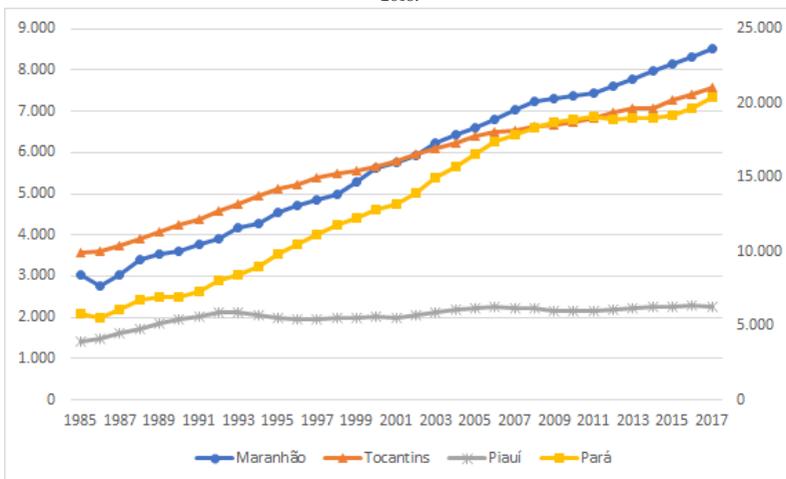
cocos junto às mães. A lógica dentro desse sistema produtivo é a de exploração comum dos babaçuais, de modo que “aquela que chega primeiro, usa primeiro”, isto é, fazem a recolha dos frutos que caíram sozinhos das palmeiras e não reclamam espaços individuais de exploração para si (PORRO; FIGUEIREDO, 2004; FIGUEIREDO, 2005; ALMEIDA, 2007; VEIGA *et al.*, 2009; PORRO, 2002).

A atividade extrativista abarca desde a coleta e quebra do coco de babaçu até a venda das amêndoas. Com a queima da casca é produzido carvão, com a extração do mesocarpo, faz-se farinha, base para medicamentos caseiros, mingau e bolos e, com as amêndoas, produz-se óleo de babaçu, o qual é destinado à produção industrial de cosméticos, produtos de limpeza e, em menor escala, para o refinamento, visando a obtenção de óleo de cozinha e margarinas. Usam-se a palha e os talos da palmeira na construção e cobertura de casas e na culinária, além de se produzirem azeite e leite como temperos de comida. Os restos da palmeira são utilizados como adubo. Além disso, há usos pouco explorados do babaçu, como para a produção de biodiesel e para a prestação de serviços de sequestro de carbono (FIGUEIREDO, 2005, SHIRAIISHI, 2015). Pode-se perceber a importância e a integralidade do uso do babaçu na vida das CT pela fala de Dona Dió, quebradeira que reside em Lago do Junco (MA):

Ele [babaçu] é uma grande importância, porque dele a gente tira a sustentabilidade. Eu lembro que a minha mãe, nós morávamos numa casa que ela era de palha, de babaçu, e tanto era em cima como embaixo, tudo fechado e as portas era uma esteira de babaçu. Então pra mim ela [palmeira] tem uma utilidade tão grande que ela serve pra gente em tudo, ela dá a vida pra quem não tem, sabe, ela deu a vida pra nós porque do babaçu vem a amêndoa pra gente fazer azeite, pra temperar a comida, o leite, a casa, você fazer o carvão pra cozinhar, a palha faz o ‘pacará’ pra gente cortar arroz, panhar feijão, botar dentro, sabe, é tudo. E a palmeira quando dá raio que cai na palmeira e ela morre e bate no chão, num demora tempo ela dá o adubo, a gente bota numa cebola, é vida, a palmeira dá é a vida. E uma palmeira pra mim, eu comparo ela como uma mãe de família. (sic) (SHIRAIISHI, 2015, p. 8).

Apesar dos vários produtos e subprodutos disponíveis no mercado a partir da produção e mão-de-obra das quebradeiras, há alguns obstáculos em relação aos produtos substitutos no mercado, como os óleos extraídos do dendê, oriundos da Malásia, os quais impõem concorrência ao óleo de babaçu, o que traz como consequência a queda dos preços obtidos pelas agroextrativistas. Juntamente com a concorrência, outras barreiras dificultam a reprodução do modo de vida destas comunidades, como o avanço da pecuária industrial (Gráfico 1), demonstrado pelo avanço das áreas de pastagens e o avanço da produção de soja (Gráfico 2), pois estes contribuem para a devastação das florestas de babaçu, o que, por sua vez, ameaça a existência social, econômica e ambiental do extrativismo de babaçu (FIGUEIREDO, 2005).

Gráfico 1 - Área de pastagem (mil hectares) nos estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins nos anos de 1985-2018.



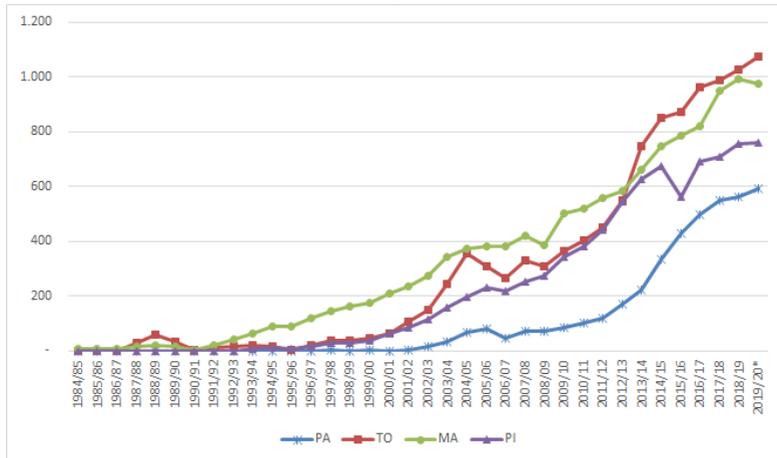
O eixo do lado direito é utilizado para a leitura dos dados referentes ao estado do Pará. O eixo do lado esquerdo se refere aos demais estados (MA, TO, PI). A utilização de dois eixos permite que valores muito altos não suavizem as demais curvas.

Fonte: MAPBIOMAS (2020).

Gouveia, Matricardi e Angelo (2017) relatam que no processo de abertura de áreas para pastagens há a substituição da vegetação originária por gramíneas braquiárias e, conseqüentemente, há a diminuição das palmeiras nas áreas de pastagem, pois o babaçu - tido como praga por

grande parte dos fazendeiros - não se adapta às novas condições. Além disso, a conversão de babaçuais em monocultivos mecanizados, por meio de desmatamentos, queimadas e revolvimento do solo inviabiliza a regeneração do babaçu (GOUVEIA; MATRICARDI, ANGELO, 2017; VIANA, ZANIRATO, 2019).

Gráfico 2 - Área plantada de soja (mil hectares) nos estados Maranhão, Piauí, Tocantins e Pará nas safras 1984/85-2019/20.



*Previsão

Fonte: CONAB (2020).

O processo de expansão do agronegócio na região fica evidente por meio de políticas públicas que datam do início da década de 1960, tanto em âmbito estadual como federal, as quais criaram condições para que houvesse a expropriação e grilagem de terras na região. Tais políticas tiveram como consequência a concentração fundiária, que atingiu maior intensidade após a implementação da Lei Sarney de Terras¹⁴, no MA, a qual gerava benefícios a grandes fazendeiros os quais eram incentivados à privatização de terras públicas e à implementação do agronegócio em larga escala (ALMEIDA, 1994, 1995; BARBOSA, 2013a, 2013b).

¹⁴ Segundo Asselin (2009, p. 152) “A nova lei, facultava a venda das terras devolutas sem licitação, para grupos organizados em sociedades anônimas, sem número limitado de sócios podendo requerer cada um até 3.000 hectares”.

Desde então, a luta contra a violência e a resistência são comuns no cotidiano das comunidades tradicionais da região e emergem de diferentes fontes, como a luta contra criadores de búfalos, que avançam sobre as terras da quilombolas quebradeiras de coco no Maranhão, ou a luta contra indústrias, que competem pelos frutos para a produção de carvão vegetal e ferro gusa no Pará. O Bico do Papagaio-TO, onde há a presença de diversas CT de quebradeiras de coco babaçu, é considerado a região de maior índice de conflitos no campo nos últimos trinta anos, segundo dados da Comissão Pastoral da Terra (CPT). Mas há também quebradeiras que caem no que chamam de “cativeiro”, situação em que se subordinam a grandes proprietários grileiros de terras, os quais cobram pelo acesso aos babaçuais (VEIGA *et al.*, 2009; PORRO, 2002; CHAVES, 2017).

Isso levou a que se criasse uma situação fundiária na qual a grande maioria das quebradeiras não têm acesso à terra, isto é, são sem-terra, enquanto outras parcelas menores ocupam assentamentos rurais ou estão em situação de posse de terra, como pequenas proprietárias, ou, ainda, ocupam reservas extrativistas (PORRO; FIGUEIREDO, 2013; FIGUEIREDO, 2005; ALMEIDA, 2007).

Porque as florestas de babaçuais no MA, TO, PI, PA, em sua maior parte, se encontram atualmente em propriedades privadas, a realidade enfrentada pelas famílias das quebradeiras é de dificuldade no acesso ao coco. Nesta situação, torna-se necessário que as mulheres mantenham relações de obediência ao proprietário ou arrendatário de terras e, por isso, em muitas ocasiões, foram e são obrigadas a repassar metade do que é produzido em amêndoas e a vender o restante da produção a eles, os quais ainda impõem a não permissão de as quebradeiras utilizarem as cascas dos cocos para fazer carvão. Porém, há locais em que se conquistou o acesso aos babaçuais *na marra*¹⁵ ou por meio de leis municipais. Nos casos em que há assentamentos, pequenas propriedades, reservas extrativistas

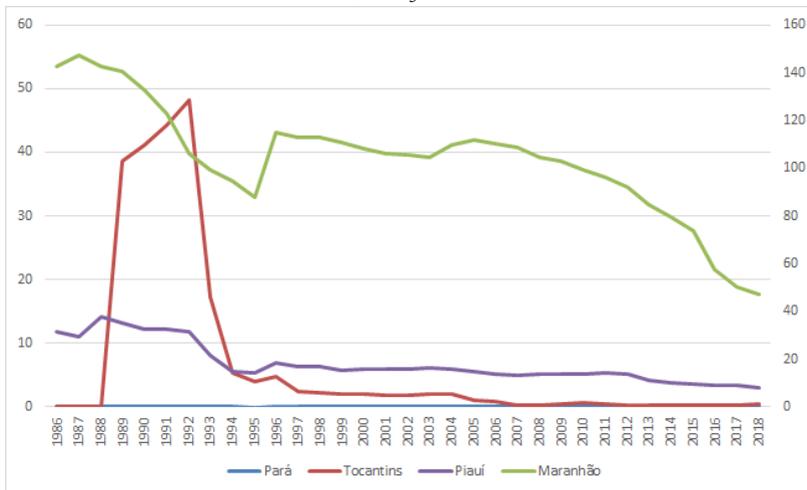
¹⁵ A expressão *na marra*, em português, quer dizer à força, fora de mecanismos legais ou institucionais, o que, no caso das quebradeiras, é o equivalente ao acesso aos babaçuais conseguido pelo enfrentamento aos pistoleiros e aos donos de terras (ANDRADE, 2005).

ou outra forma de domínio pelas famílias camponesas, o acesso aos babaçuais é livre (PORRO; FIGUEIREDO, 2013; FIGUEIREDO, 2005; ALMEIDA, 2007).

Esses conflitos se traduzem em impactos na cadeia de babaçu, os quais recebem contribuições também da dinâmica econômica vivida pelo país no início da década de 1990, pois, se até a década de 1970, o óleo industrializado de babaçu era o principal óleo consumido pelas cozinhas do meio-norte brasileiro, esse passa a ser substituído por óleos não saturados, como o óleo de soja, que apresenta menor custo de produção (PORRO, 2019).

Conforme mostra o Gráfico 3, houve queda significativa na produção da amêndoa de babaçu durante os anos de 1990 e, um dos fatores de explicação para esta queda é o processo de abertura da economia brasileira. Com a redução das barreiras tarifárias, tornou-se facilitada a importação de óleos extremamente competitivos, acarretando a substituição do óleo de babaçu pelos óleos láuricos de palma e palmiste produzidos no sudoeste asiático. Com a perda de mercado externo, a extração do óleo de babaçu volta-se ao mercado interno, atendendo indústrias de sabão localizadas nos estados do Maranhão e Pará, além de grandes indústrias do sudeste brasileiro. Outro ponto importante relaciona-se ao desmantelamento das comunidades tradicionais, a partir da década de 1970, resultante da conversão de babaçuais em pastagens por meio da realização do corte das palmeiras, o que visava impedir a entrada das extrativistas nas propriedades (PORRO, 2019)

Gráfico 3 - Extração de amêndoas de babaçu (mil toneladas) nos estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins nos anos de 1986-2018.



O eixo do lado direito é utilizado para a leitura dos dados referentes ao estado do Maranhão. O eixo do lado esquerdo se refere aos demais estados (TO, PI, PA). A utilização de dois eixos permite que valores muito altos não suavizem as demais curvas.

Fonte: IBGE (2020b).

É importante que se tenha conta que o avanço do agronegócio aprofunda situações de pobreza quando torna inviáveis os modos de vida das quebradeiras de babaçu. Isto fica evidente nas percepções e memórias das mulheres quando falam sobre o atingimento de sua capacidade de reprodução social, econômica e ambiental, momentos identificados com as diversas violências sofridas por elas na busca da manutenção de sua cultura e sustento. Chamam de “coco preso” a situação em que têm furtada sua possibilidade de explorar os babaçuais. As narrativas indicam acontecimentos nesse sentido a partir de 1980, embora os conflitos venham ocorrendo desde 1950, o que é evidenciado pelo aumento de confrontos, mortes, incêndios em povoados, destruição de casas, escolas, igrejas, ocorrências de prisões e ataques por pistoleiros (ANDRADE, 2007; REGO; ANDRADE, 2005).

Manifestações de pobreza são evidenciadas em uma pesquisa realizada no Território dos Cocais, no Piauí. Envolvendo 13 municípios e 6.157 famílias, este levantamento abordou um universo de 10.489

quebradeiras na coleta de dados, inclusive com a realização de uma entrevista semiestruturada com 474 delas. O resultado mostrou que, na maioria das famílias, mais de uma mulher - em famílias compostas, em média, por 4 ou 5 pessoas - trabalha com babaçu. Observou-se que, embora muitas realizem produção independente, 42,3% juntam a produção da família a fim de comercializá-la e adquirir gêneros alimentícios. No território estudado, o analfabetismo chega a 56%, com a máxima verificação de 60% de ensino fundamental completo para apenas 4 municípios. A idade prevalente das quebradeiras é de 18 a 45 anos (60,5%), com apenas 8% das mulheres com mais de 60 anos (SILVA; FERNANDES, 2013).

A vulnerabilidade dessas famílias fica comprovada pelo fato de 76% delas serem contempladas pelo Programa Bolsa Família¹⁶. Além disso, 53% das famílias não possuem terras e, entre as que possuem, a maior parte se encontra em assentamentos do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e do Instituto de Terras do Piauí (INTERPI). Entre aquelas que possuem terras, a situação de moradia mais comum (75,3%) são casas de tijolo ou adobe, enquanto as famílias que não possuem terras, em geral, moram em casas de taipa (52,3%). A maioria tem acesso à energia (86%), mas o acesso à água encanada e saneamento, encontra-se vinculado à titularidade de terra, pois 19% dos que possuem terra têm saneamento, enquanto apenas 7% dos que não têm terra acessam esses serviços. Em todos os casos, há a prevalência de esgoto a céu aberto. No que tange à saúde, 20% das mulheres relatam doenças que atribuem à atividade de quebra de cocos, como dores nas costas, devido ao longo tempo que permanecem sentadas, além de inflamações nos rins, doenças ginecológicas, cortes e machucados, devido à utilização de machado, insônia e dores generalizadas pelo corpo (SILVA; FERNANDES, 2013).

¹⁶ O Decreto nº 9.396 (2018) estabelece que “O Programa Bolsa Família atenderá às famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza, caracterizadas pela renda familiar mensal per capita de até R\$ 178,00 (cento e setenta e oito reais) e R\$ 89,00 (oitenta e nove reais), respectivamente” (BRASIL, 2018).

Pesquisa realizada em Codó-MA, com vistas a avaliar o impacto do recebimento do PBF nas rotinas, identidades e modelos familiares de 100 quebradeiras de babaçu, com o acompanhamento cotidiano de doze delas, mostra que houve significativa migração das mulheres (48%) do campo para a cidade, o que pode estar associado à busca de acesso a serviços básicos, como saúde, educação e trabalho, embora as mulheres ainda guardem grande ligação com o campo, por conta da coleta de babaçu. Entre as respondentes, 54% têm entre 41 e 60 anos; 57% são casadas; 92% tem pouco estudo, isto é, não sabem ler nem escrever, ou apenas sabem assinar o nome; têm em média 4 filhos vivos, que estão em idade escolar (76%) (ALBUQUERQUE *et al.*, 2011).

Com relação aos domicílios, a maioria das pesquisadas relatou a posse de casas de alvenaria, porém, em sua maioria, sem escritura, pois as construções estão em terrenos de doação ou não legalizados. Em 94% das casas há eletricidade e água encanada; porém, a presença de banheiros ou sanitários é de 56%; e o esgotamento por fossa séptica ocorre em apenas 42% das casas. Quanto ao lixo, a maioria (73%) das entrevistadas declara a coleta pela rede pública; 41% contam com pavimentação ou calçamento nas ruas de seus domicílios, 69% afirmaram não haver a pavimentação ou calçamento total e 18% relatam não haver calçamento parcial (ALBUQUERQUE *et al.*, 2011).

No que tange ao trabalho e renda, 76% das mulheres pesquisadas realizavam a quebra à época da pesquisa, e, entre aquelas que estavam afastadas, as justificativas diziam respeito a doenças e acidentes relacionados à atividade de quebra de coco. Entre as quebradeiras em atividade, 37 relataram ter como essa como a única fonte de renda. As demais mencionaram outras atividades, em especial, a roça/lavoura, na qual todos da família trabalham, em geral, em regime de arrendamento, quando parte da produção serve como pagamento pela utilização da área. Além disso, 69% das mulheres entrevistadas recebiam Bolsa Família, e 67% administravam o valor recebido, cuja finalidade prioritária era a aquisição de alimentos. Nesse sentido, nota-se a importância da

complementação da renda para a segurança alimentar, o que se soma a informação de que 71% das entrevistadas já recebeu alimentos de entidades, tais como igrejas, associações, Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) e, especialmente, da Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB), a qual distribui alimentos com frequência, mas em quantidade insuficiente (ALBUQUERQUE *et al.*, 2011).

4.2 Organização social para a superação da pobreza

Neste mesmo cenário de conflitos, houve e há o êxodo rural de mulheres quebraadeiras que, junto a suas famílias, buscam uma vida melhor. No entanto, para lutar contra as privações elencadas, portanto, pelo direito à terra e ao babaçu, muitas das mulheres passaram a ser organizar em movimentos sociais. Estes eram, inicialmente, clubes de mães, Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), clubes de jovens, os quais eram estimulados pela igreja Católica, em 1980. Estes grupos, a princípio, faziam um contraponto aos grupos de homens, que se reuniam em sindicatos. No entanto, com a participação de homens nas mobilizações e conflitos por terras, as mulheres passaram a ocupar espaços em sindicatos rurais, nos quais homens e mulheres tinham interesses similares, como o de posse de terra. Todavia, as mulheres realizavam nestes espaços também a luta contra o machismo, a repressão e a desvalorização. A permeabilidade regional dos sindicatos rurais permitiu que houvesse diálogo entre as lideranças femininas de diferentes comunidades, as quais aproveitaram a oportunidade para se organizarem informalmente e debaterem sua realidade (VEIGA; PORRO; MOTA, 2011; RÊGO; ANDRADE, 2005).

Outras instâncias de mobilização de mulheres com surgimento nesta época são as associações locais de povoados (comunidades) e as cooperativas de famílias agroextrativistas com a finalidade de “[...] promover a produção familiar, auxiliar na economia comunitária, incentivar o desenvolvimento sustentável, a agricultura ecológica

orgânica, combater ao êxodo rural, e a valorizar a mulher, conjuntamente com a utilização e preservação dos babaçuais” (SCHWARTZ, 2017, p. 55). Neste contexto, surgem organizações como a Associação de Mulheres Trabalhadoras Rurais (AMTR), do Lago do Junco-MA, cujo interesse inicial era o acesso à educação e à saúde para as crianças dos povoados, interesse que evoluiu para as questões políticas relacionadas ao babaçu; a Associação em Áreas de Assentamento do Estado do Maranhão (ASSEMA)¹⁷, cujo objetivo era unir as quebradeiras de babaçu da região do Médio Mearim, no MA, para fornecer acompanhamento técnico-agrícola, crédito e outras políticas específicas para a pequena produção; a Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas do Lago do Junco (COPPALJ); a Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Esperantinópolis; a Cooperativa de Pequenos Produtores de São Luís Gonzaga; a Cooperativa de Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lima Campos, além de dezenas de outras articulações políticas com base religiosa e de representantes de trabalhadores rurais (SCHWARTZ, 2017; AYRES JÚNIOR, 2007; BARBOSA 2013a, 2013b; RÊGO; ANDRADE, 2005).

A ASSEMA e a COPPALJ têm grande importância no fortalecimento da reação das extrativistas às diversas violências que vinham sofrendo, como visto pelo trecho a seguir:

Essa associação procura sempre demarcar um espaço de luta, querendo, com isso, viabilizar uma alternativa de enfrentamento de uma realidade adversa às famílias que procuram sobreviver através do extrativismo e das culturas tradicionais (arroz, feijão, milho e mandioca). Diante dessa realidade, a ASSEMA, após explicar o significado de uma cooperativa e as regras básicas que as regem, implantou a Cooperativa dos Pequenos Produtores Agroextrativistas de Lago do Junco – COPPALJ, em 17 de abril de 1991. Com esta ação visava possibilitar às famílias camponesas envolvidas no processo produtivo uma forma de viabilizar a comercialização dos produtos agroextrativistas. (SILVA, 2001, p. 250-251).

¹⁷ A ASSEMA aglutina diversas outras entidades, como cooperativas de pequenos produtores, associações de áreas de assentamento, sindicatos rurais e associações de mulheres trabalhadoras rurais de diversas cidades (RÊGO; ANDRADE, 2005).

Em 1990, surge a ideia de se fazer o I Encontro Interestadual da Quebradeiras de Coco Babaçu (EIQCB), resultado de forte articulação exercida pela Sociedade Maranhense de Defesa dos Direitos Humanos (SMDDH), Centro de Educação e Cultura de Trabalhadores Rurais-MA (CENTRU), Comissão Pastoral da Terra Araguaia-TO (CPT), Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Tocantins (FETAET), ASSEMA e Centro de Educação Popular Esperantina (CEPES). O contato entre estas organizações e outras mais localizadas no MA, TO, PI, PA, em cujas lideranças e participação de quebradeiras de coco babaçu era intensa, levou a que fosse realizado o I IEQCB, em 1991, em São Luís-PI, o qual teve a participação de 250 mulheres (TAVARES, 2008 apud Relatório do I EIQCB).

Desde então, diversos encontros foram realizados e a reunião das mulheres, em 1995, assumiu o nome Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), organização que assumiu especificamente a identidade deste grupo. O MIQCB busca a educação e a conscientização das trabalhadoras rurais, discutindo seus valores, histórico, direitos à dignidade, acesso a terras e serviços públicos como educação, saúde, renda e moradia. Buscam, ainda, a resolução de conflitos ligados ao gênero, à garantia de proteção aos conhecimentos culturais e ao meio ambiente e articulam a interação dos grupos de quebradeiras com a sociedade nacional e internacional, gerando pressão no âmbito local e global a respeito das pautas que defendem (RÊGO; ANDRADE, 2005, TAVARES, 2008; COHEN, 1985).

O movimento gerou mudanças em condutas de lideranças, além de permitir que as quebradeiras tivessem voz e expusessem suas demandas frente ao Estado, o qual, por ocasião da implementação de políticas de âmbito nacional no Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA), passou a incluir essa CT de maneira específica em políticas diversas. Com a autorização do MIQCB para a emissão da Declaração de Aptidão ao PRONAF (DAP), as quebradeiras passaram a ter acesso aos mercados institucionais para a agricultura familiar, isto é, ao Programa de Aquisição

de Alimentos (PAA), ao Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), ao Programa Nacional de Agricultura Familiar (PRONAF) e à Política de Garantia de Preços Mínimos para Produtos da Sociobiodiversidade (PGPM-Bio), fortalecendo, assim, lutas políticas, sociais e econômicas das quebradeiras e de suas organizações (SHIRAIISHI, 2015; AMARAL, 2017).

Além disso, outras conquistas ocorreram, como a edição em muitos municípios das “leis do babaçu livre”, as quais impediam a derrubada de florestas de babaçuais e estabeleciam o acesso das mulheres a eles, a fim de que mantivessem seu modo de vida. É importante pontuar duas coisas sobre essas leis: primeiro, promovem uma inversão do direito de propriedade frente ao reconhecimento das práticas sociais das comunidade tradicionais, porque subordinam a propriedade privada ao interesse coletivo; e segundo, tanto as leis municipais como as estaduais surgiram como uma alternativa encontrada pelo MIQCB frente à resistência para que o projeto de lei nacional do babaçu livre fosse aprovado no Congresso Nacional. Isso permitiu que o MIQCB trabalhasse em desenhos de propostas de leis municipais e estaduais, que escolhessem vereadores e deputados que as representasse, e que participassem intensamente no fluxo político nos momentos de votações das câmaras municipais e assembleias estaduais (AGOSTINHO, 2010, 2010a, SHIRAIISHI, 2015).

Houve também a criação de reservas extrativistas de babaçu. Neste caso, a proposta de Reserva Extrativista (RESEX) decorreu de estratégias desenvolvidas pelos seringueiros da Amazônia, os quais lutavam pelo acesso às árvores de seringa. Neste período, 1992, porque o Brasil estava prestes a receber a Rio-92, o presidente Fernando Collor de Mello criou 4 reservas extrativistas de babaçu por meio de decretos: Ciriaco, Mata Grande e Quilombo do Frechal, no MA, e Extremo Norte no Tocantins. Embora tenha tentado participar do processo de criação das RESEX, o MIQCB foi aliado desse processo. Como resultado, foram criadas reservas nas quais as quebradeiras não moravam - apesar de explorarem

-, o que gerou conflitos, uma vez que há a necessidade de uma população fixa na área para que a RESEX seja implementada. Isso gerou a necessidade de novos estudos e o atravancamento da implementação das RESEX, oportunidade para que grandes proprietários de terra se articularassem para impedir a consolidação das reservas e mesmo para que derrubassem os babaçuais. Por isso, com exceção da RESEX Quilombo do Frechal, as demais reservas ainda não foram totalmente consolidadas até então. A reserva do Ciriaco foi parcialmente desapropriada e as reservas da Mata Grande e Extremo Norte têm sido submetidas a novos levantamentos (SHIRAIISHI NETO, 2017; SWERTS, 2009).

5 Considerações finais

Com vistas a atingir o objetivo de explorar as dimensões de pobreza nas comunidades tradicionais agroextrativistas de quebradeiras de coco babaçu no Maranhão, Tocantins, Piauí e Pará, esta pesquisa realizou uma revisão sobre as transformações do conceito de pobreza e sobre o conceito comunidade tradicional. Diante disso, compreendeu-se que a acepção multidimensional de pobreza tem diversas vantagens no entendimento das dimensões de pobreza vivenciadas pelas comunidades tradicionais, dados seus traços sociais e culturais peculiares.

A partir de tal entendimento, buscou-se elencar as principais dimensões de pobreza vivenciadas pelas CT estudada. Com isso, tornou-se evidente que as quebradeiras de coco babaçu têm como principal privação a expropriação de seus territórios e o não acesso aos bens naturais que lhes permite a reprodução social, cultural e econômica, situação causada pelo avanço das fronteiras agrícolas em seus territórios, em especial pelo avanço do cultivo da soja e das pastagens para a produção de bovinos.

Em seguida, foi verificado que, para tentar superar tal condição, as CT estudadas se organizaram socialmente em diversas instâncias, organização que culminou no Movimento Interestadual de Quebradeiras

de Coco Babaçu. Por meio deste órgão representativo, várias conquistas foram obtidas, como as leis de babaçu livre, assentamentos rurais, acesso a políticas assistenciais e condições de pautar os interesses do movimento perante à sociedade.

Disso, depreende-se que, embora as iniciativas internacionais e também a Constituição Federal brasileira tenham instituído o programa de erradicação da pobreza, o Brasil se encontra numa situação de ampla prevalência de pobreza monetária, a qual tem grande relevância no âmbito rural, atingindo especialmente as populações tradicionais, como é o caso das quebradeiras de coco babaçu.

Apesar de existir boa cobertura de programas assistenciais, como o PBF, que atinge especificamente a pobreza monetária vivida pelas extrativistas, a complementação de renda esbarra justamente no entendimento de que a pobreza tem um determinante unidimensional. Ao assumir tal conceituação, as políticas públicas não atingem o cerne da problemática que gera, amplia e intensifica situações de empobrecimento das quebradeiras de coco babaçu.

Se a atenção fosse voltada às características de tradicionalidade, como definidas no Decreto 6.040/2007, as políticas de combate à pobreza na realidade tradicional certamente incluiriam as dimensões de território, meio ambiente, cultura, entre outros, ou seja, seriam políticas multidimensionais. Nesse sentido, a crítica realizada por Townsend sobre as abordagens monetária e de subsistência da pobreza é adequada, pois, somente com a consideração dos aspectos contextuais e culturais seria possível combater e/ou prevenir a pobreza na CT estudada.

A partir da análise da pobreza vivenciada pelas CT de quebradeiras de coco pelas lentes multidimensionais das capacidades, é possível compreender que essas mulheres têm limitada sua capacidade de agência, pois a restrição dos funcionamentos que gostariam ou poderiam atingir (se se permitisse a reprodução de seu modo de vida) são cada vez maiores. Em outras palavras, a ausência dos babaçuais para que produzam seu sustento e sua cultura e a violência sofrida no processo de tentar reaver o

acesso às florestas empobrecem a comunidade não apenas monetariamente, mas tornam inviável que as quebradeiras vivam suas vidas como gostariam, segundo sua cultura, em seu território e com a disposição dos recursos naturais de que precisam.

Pode-se dizer, de outra forma, que as políticas antipobreza, neste caso, não incluem a alteridade do pobre. Isso ocorre porque mesmo com o surgimento dos movimentos sociais de quebradeiras de coco babaçu, sua organização em associações, cooperativas e a representação política instituída por esses grupos, a capacidade de agência das quebradeiras se encontra em declínio, porque as CT vêm perdendo espaço e sofrendo diversas violências que, se se tornaram menos intensas com a representatividade política do MIQCB e suas reivindicações, tornaram-se agora mais sutis.

A sutileza está em que, com as leis do babaçu livre, a criação de assentamentos e as reservas extrativistas se conferem apenas espaços encolhidos em que podem existir as CT. Esses povos são alocados em espaços restritos que nem sempre atendem aos requisitos de soberania territorial, de valores e cultura. Além disso, a limitada capacidade no acesso às políticas sociais, vinculada ao acesso precário a bens e serviços públicos básicos, se sobrepõe a uma pobreza anterior. Portanto, o acesso a bens e serviços públicos básicos, cujos indicadores apontam para um amplo déficit, se somam a um processo histórico de desestabilização sociocultural, convergente com a afirmação de Brandão de que os modos de subsistência, trabalho e aspectos materiais das relações sociais das CT estão em processo de extinção e constante ameaça.

Referências

AGOSTINHO, L. L. F. As leis do babaçu livre e o desenvolvimento econômico: uma análise do conflito de interesses nas disputas socioambientais das regiões urbanas do Maranhão. **Revista de Políticas Públicas**, v. 16, p. 395-401, 2010.

- AGOSTINHO, L. L. F. **As leis do babaçu livre e o desenvolvimento econômico**: uma análise do processo de judicialização das práticas sociais das mulheres quebradeiras de coco babaçu como expressão do pluralismo jurídico multicultural. Dissertação (Mestrado em Direito Ambiental) - Escola Superior de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Amazonas, 2010a.
- ALBUQUERQUE, E. F.; AHLERT, M.; DUARTE, T. S.; FERREIRA, M. B.; LIMA E SILVA, J. E.; BEZERRA, A. P.; MOREIRA, A. G. S.; TELES, E. S.; SOUZA, E. K.; OLIVEIRA, K. E. H. **Estratégias de enfrentamento da fome e construções de gênero**: O cotidiano das quebradeiras de coco babaçu da região dos cocais-MA. MDS: Brasília, 2011.
- ALMEIDA, A. W. B. **Quebradeiras de coco babaçu**: um século de mobilização e lutas - repertório de fontes documentais e arquivísticas, dispositivos legais e ações coletivas (1915-2018). Manaus: UEA Edições, 2019.
- ALMEIDA, A. W. B. **Quebradeiras de Coco-identidade e mobilização**: legislação específica e fontes documentais e arquivísticas. São Luís: MIQCB, 1995.
- ALMEIDA, A. W. B. **Terras Tradicionalmente ocupadas**: terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e fundos de pasto. v. 2. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, PPGSCA UFAM/Fundação Ford, 2007.
- ALMEIDA, A. W. B. **Transformações agrárias e conflitos sociais nas áreas de ocorrência do babaçu**. CEDE-Debate, Salvador, n. 3, p. 43-60, 1994.
- AMARAL, M. D. B. **Reforma agrária e reconhecimento**: o caminho da autonomia e liberdade das camponesas-quebradeiras de coco babaçu da região do Bico do Papagaio. Tese (Doutorado em Geografia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017.
- ANDRADE, M. P. Conflitos agrários e memória de mulheres camponesas. **Revista Estudos Feministas**, v. 15, n. 2, p. 445-451, 2007.
- ANDRADE, M. P. Mutirões, empates e greves: Divisão sexual do trabalho guerreiro entre famílias de quebradeiras de coco babaçu, no Brasil. **Lusotopie**, v. 12, n. 1-2, p. 175-189, 2005.
- ASSELIN, V. **Grilagem**: Corrupção e Violência em Terras de Carajás. Petrópolis: Vozes, 2009.

AYRES JÚNIOR, J. C. **A organização das quebradeiras de babaçu e a refuncionalização de um espaço regional na microrregião do Médio Mearim maranhense.**

Dissertação (Mestrado em Geografia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

BARBOSA V. O. **Mulheres do babaçu:** Gênero, maternalismo e movimentos sociais no Maranhão. 2020. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2013a. Disponível em:<http://www.repositorio.uff.br/jspui/bitstream/1/183/1/Barbosa%20c%20Viviane-Tese-2013.pdf>. Acesso em: 27 de jun. de 2020

BARBOSA, V. O. Participação feminina e resistência camponesa no Maranhão do século XX. Em D. P. Neves, & L. S. Medeiros, **Mulheres camponesas:** trabalho produtivo e engajamentos políticos (pp. 283- 301). Niterói, 2013b.

BRANCALEONE, C. Comunidade, sociedade e sociabilidade: revisitando Ferdinand Tönnies. **Revista de Ciências Sociais**, v. 39, n. 2, p. 98-104, 2008.

BRANDÃO C. R.; BORGES M. C. O lugar da vida: comunidade e comunidade tradicional. **Campo-território: revista de geografia agrária**, 2014.

BRANDÃO, C. R. A comunidade tradicional. In: Udry, C.; Eidt, J. S. (Eds.). **Conhecimento tradicional:** conceitos e marco legal. Brasília: DF: Embrapa, 2015.

BRANDÃO, C. R. A comunidade tradicional. In: COSTA J. B. A.; LUZ, C. **Cerrado Gerais Sertão:** comunidades tradicionais dos sertões roseanos. Montes Claros, 2010.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 19 jun. 2020.

BRASIL. **Decreto nº 591**, de 6 de julho de 1992. Atos Internacionais. Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Promulgação. 1992a. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/do591.htm. Acesso em: 19 jun. 2020.

BRASIL. **Decreto nº 592**, de 6 de julho de 1992. Atos Internacionais. Pacto Internacional sobre Direitos Cívicos e Políticos. Promulgação. 1992b. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm. Acesso em: 19 jun. 2020.

BRASIL. **Decreto nº 6.040**, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. 2007c. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 20 jun. 2020.

BRASIL. **Decreto nº 6.135**, de 26 de junho de 2007. Dispõe sobre o Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal e dá outras providências. 2007a. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6135.htm. Acesso em: 19 jun. 2020.

BRASIL. **Decreto nº 8.750**, de 9 de maio de 2016. Institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. 2016. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2016/Decreto/D8750.htm. Acesso em: 19 jun. 2020.

BRASIL. **Decreto nº 9.396**, de 30 de maio de 2018. Altera o Decreto nº 5.209, de 17 de setembro de 2004, e o Decreto nº 7.492, de 2 de junho de 2011, para reajustar valores referenciais de caracterização das situações de pobreza e de extrema pobreza e os de benefícios do Programa Bolsa Família. 2018. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2018/Decreto/D9396.htm. Acesso em: 20 jun. 2020.

BRASIL. Ministério da Cidadania. Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação. Vis Data 3 beta. **Famílias Extrativistas em situação de pobreza inscritas no Cadastro Único**. 2020a. Disponível em: <https://aplicacoes.mds.gov.br/sagi/vis/data3/data-explorer.php>. Acesso em: 19 jun. 2020.

BRASIL. Ministério da Cidadania. Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação. Vis Data 3 beta. **Famílias Extrativistas em situação de extrema pobreza inscritas no Cadastro Único**. 2020b. Disponível em: <https://aplicacoes.mds.gov.br/sagi/vis/data3/data-explorer.php>. Acesso em: 19 jun. 2020.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, Ministério do Meio Ambiente, Companhia Nacional de Abastecimento. **Relatório: Workshop Nacional da Cadeia do Babaçu**. Brasília: DF, 2009. Disponível em: https://www.mma.gov.br/images/arquivos/desenvolvimento_rural/sociobiodiversidade/banco-dados/Cadeias%020Priorizadas/

2%20Coco%20Babacu/2.3%20Informacoes%20Gerais/Workshop%20Nacional%20Babacu.rar. Acesso em: 20 jun. 2020.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS). **Guia de Cadastro de Grupos Populacionais Tradicionais e Específicos**. Brasília, DF: MDS, Secretaria Nacional de Renda da Cidadania, 2012. Disponível em: http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-da-atuacao/grupos-de-trabalho/gt-comunidades-tradicionais/ciganos/2_guia-dos-povos-mds-26x20cm-final.pdf. Acesso em: 26 jun. 2020.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. **Ocorrência do Babaçu no Brasil**. 2007b. Disponível em: https://www.mma.gov.br/images/arquivos/desenvolvimento_rural/sociobiodiversidade/banco-dados/Cadeias%20Priorizadas/2%20Coco%20Babacu/2.3%20Informacoes%20Gerais/Mapa%20Ocorrencia%20Babacu.pdf. Acesso em: 20 jun. 2020.

CARRAZZA, L. R.; SILVA, M. L.; ÁVILA, J. C. C. **Manual tecnológico de aproveitamento integral do fruto babaçu**. Instituto Sociedade, População e Natureza (ISPN), 2012.

CASTEL, Robert. **As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário**. Petrópolis: Vozes, 1998.

CEPAL-Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe. **Indicadores ODS y CdeM del hogar potencialmente medibles em los censos**. Disponível em: https://www.cepal.org/sites/default/files/events/files/indicadores_ods_y_cdem_d_el_hogar_y_censos.pdf. Acesso em: 30 maio 2020.

CEPALSTAT. **Estadísticas e indicadores sociales. Población. Población, por áreas urbana y rural, según sexo**. 2020b. Disponível em: https://cepalstat-prod.cepal.org/cepalstat/tabulador/ConsultaIntegradaProc_HTML.asp. Acesso em: 31 maio 2020.

CEPALSTAT. **Estadísticas e indicadores sociales. Pobreza. Población, por áreas urbanas y rural, según sexo**. 2020a. Disponível em: <https://cepalstat-prod.cepal.org/cepalstat/tabulador/ConsultaIntegrada.asp?idIndicador=28&idioma=e>. Acesso em: 30 maio 2020.

CHAVES, P. R. Rebelião e Barbárie: conflitos socioterritoriais na região do bico do papagaio. **Produção Acadêmica**, v. 3, n. 01, p. 4-24, 2017.

- CODES, A. L. M. **A trajetória do pensamento científico sobre pobreza**: em direção a uma visão complexa. Texto para discussão nº 1332. Brasília: IPEA, 2008.
- COHEN, J. L. Strategy or identity: new theoretical paradigms and contemporary social movements. **Social Research**, v. 52, n. 4, p. 663-716. 1985.
- CONAB-Companhia Nacional de Abastecimento. Grãos. Série Histórica. **Soja**. Disponível em: <https://portaldeinformacoes.conab.gov.br/safra-serie-historica-dashboard>. Acesso em: jun. 2020.
- DEDECCA, C. S. Introdução – contribuições para a agenda da política pública de combate à pobreza rural. *In*: BUAINAIN, A. M.; DEDECCA, C. S. (Orgs.). **A nova cara da pobreza rural**: desenvolvimento e questão regional. Brasília: IICA, 2013.
- DIEGUES, A. C. **O mito da natureza intocada**. 6 ed. São Paulo: Hucitec: Nupaub-USP/CEC. 2008.
- FAHEL, M.; TELES, L. R.; CAMINHAS, D. A. Para além da renda: uma análise da pobreza multidimensional no Brasil. **Rev. Bras. Ci. Soc.** 2016, vol. 31, n. 92, p. 1 - 21, 2016.
- FERRARI, R. Writing narrative style literature reviews. **Medical Writing**, v. 24, n. 4, p. 230-235, 2015.
- FERREIRA, F.; SÁNCHEZ-PÁRAMO, C. **A richer array of international poverty lines**. 2017. Disponível em: <https://blogs.worldbank.org/developmenttalk/richer-array-international-poverty-lines>. Acesso em: 30 maio 2020.
- FIGUEIREDO, L. D. **Do espaço doméstico ao espaço público**: lutas das quebraadeiras de coco babaçu no Maranhão. 2005. Dissertação (Mestrado em Agricultura Familiar e Desenvolvimento Sustentável) - Núcleo de Estudos Integrados sobre Agricultura Familiar, Universidade Federal do Pará, Belém, 2005.
- GONÇALVES, Z. L. T.; CABRAL, M. I. A.; NEVES, T. M. N.; NOGUEIRA, E. M. S. Sociedades tradicionais e conservação da natureza. **Revista Brasileira de Educação Ambiental**, São Paulo, v. 13, n. 4, p. 79-86, 2018.

- GOUVEIA, V. M.; MATRICARDI, E. A. T.; ÂNGELO, H. **Dinâmica espaço-temporal da produção de amêndoas de babaçu e da utilização das terras no Maranhão**. São Luís, MA: Embrapa Cocais, 2017. p. 35.
- HAUGHTON, J.; KHANDKER, S. R. **Handbook on poverty and inequality**. 2009. Disponível em: <http://documents.worldbank.org/curated/pt/488081468157174849/pdf/483380PUBoPove101OFFICIALoUSEoONLY1.pdf>. Acesso em: 30 maio 2020.
- HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- HORTON, T. Short guide to the Minority Report. In: WALLIS, E. **From the workhouse to welfare**. What Beatrice Webb's 1909 Minority Report can teach us today. London: Fabian Society, 2009.
- IBGE-Instituto Brasileiro de Geografia Estatística. **Objetivo 1 - Erradicação da Pobreza**. Indicador 1.2.1 - Proporção da população vivendo abaixo da linha de pobreza nacional, por sexo, idade, condição perante o trabalho e localização geográfica (urbano/rural). Disponível em: <https://odsbrasil.gov.br/objetivo1/indicador121#>. Acesso em: 19 jun. 2020a.
- IBGE-Instituto Brasileiro de Geografia Estatística. Produção da Extração Vegetal e da Silvicultura. Tabela 289 - Quantidade produzida e valor da produção na extração vegetal, por tipo de produto extrativo. **8.1 - Babaçu (amêndoa) (Toneladas)**. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/289>. Acesso em: 20 jun. 2020b.
- IBGE-Instituto Brasileiro de Geografia Estatística. **Síntese dos indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira**. Rio de Janeiro: IBGE, 2019. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101678.pdf>. Acesso em: 30 maio 2020.
- JESSON, J.; MATHESON, L.; LACEY, F. M. **Doing your literature review: Traditional and systematic techniques**. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC: Sage, 2011.
- LACERDA, F. C. C. Significados de pobreza na sociedade contemporânea. In: Buainain, A. M. **A nova cara da pobreza rural: desafios para as políticas públicas**. Brasília: IICA, 2012.

LADERCHI, C. R.; SAITH, R.; STEWART, F. Does it matter that we don't agree on the definition of poverty? **QEH Paper Series**, v. 17, p. 1-41, 2003.

LÍCIO, E. C; DIREITO, D. C. A experiência brasileira de cadastramento diferenciado de grupos populacionais tradicionais e específicos. **Revista de Políticas Públicas e Gestão Governamental**, v. 15, n. 2, jul./dez. 2017.

LIFSCHITZ J. A. **Comunidades tradicionais e neocomunidades**. Rio de Janeiro, 2011.

LOPES, A. M. D.; SANTOS JÚNIOR, L. H. P. Objetivos do Desenvolvimento Sustentável: Superação da Pobreza para a efetivação dos Direitos Humanos. **Revista Culturas Jurídicas**, v. 5, n. 11, 2018.

MAPBIOMAS - Projeto de Mapeamento Anual da Cobertura e Uso do Solo no Brasil. Mapas e Dados. Downloads. Estatísticas. **Cobertura - dados de área (ha) de cobertura e uso do solo por bioma, estado e município de 1985 a 2018**. Disponível em: https://mapbiomas.org/estatisticas?cama_set_language=pt-BR. Acesso em: 23 jun. 2020.

MARSHALL, T. H. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

MESQUITA, B. A. As mulheres agroextrativistas do Babaçu: a pobreza a serviço da preservação do meio ambiente. **Revista de Políticas Públicas**, v. 12, n. 1, p. 53-61, 2018.

ONU-Organização das Nações Unidas. **Declaração Universal de Direitos Humanos**. 1948. Disponível em: https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf. Acesso em: 19 jun. 2020.

ONU-Organização das Nações Unidas. **Transformando nosso mundo: A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável**. 2015. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/pos2015/agenda2030/>. Acesso em 25 jun. 2020

POLANYI, K. **A grande transformação**: as origens da nossa época. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

- PORRO, N. M. **Rupture and resistance**: gender relations and life trajectories in the babaçu palm forests of Brazil. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Department of Anthropology, University of Florida, Gainesville, 2002.
- PORRO, R. A economia invisível do babaçu e sua importância para meios de vida em comunidades agroextrativistas. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cien. Hum.**, Belém, v. 14, n. 1, p - 169-188, jan.-abr. 2019.
- PORRO, R.; FIGUEIREDO, L. D. Meios de vida, estratégias econômicas e dependência de recursos naturais em comunidades nas áreas de ocorrência de babaçuais. *In*: JORNADA INTERNACIONAL DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 2, 2013, São Luís. **Anais [...]**. São Luís: UFMA, 2013.
- QUIGLEY, W. P. Five Hundred Years of English Poor Laws, 1349-1834: Regulating the Working and Nonworking Poor. **Akron Law Review**, v. 30, 1997. Disponível em: <https://ideaexchange.uakron.edu/akronlawreview/vol30/iss1/4>. Acesso em 24 jun., 2020
- REGO, J. L., ANDRADE, M. P. História de mulheres: breve comentário sobre o território e a identidade das quebradeiras de coco babaçu no Maranhão. **Agrária**, São Paulo, n. 3, p. 47-57, 2005.
- ROCHA, S. **Pobreza no Brasil**: afinal, de que se trata? 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.
- ROWNTREE, B. S. **Poverty**: a study of town life. Centennial ed. Bristol: Policy Press, 2000.
- SCHWARTZ, R. M. P. B. Quebradeiras de Coco de Babaçu: Cultura Tradicional e a Preservação do Meio Ambiente. **Emblemas**, v. 14, n. 1, 2017.
- SEN, A. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- SHIRAIISHI NETO, J. Quebradeiras de coco: “babaçu livre” e reservas extrativistas. **Veredas do Direito**: Direito Ambiental e Desenvolvimento Sustentável, v. 14, n. 28, p. 147-166, 2017.
- SHIRAIISHI, J. **Acesso à terra, território e recursos naturais**: a luta das quebradeiras de coco babaçu. [s.l.]: ActionAid, 2015. Disponível em: http://actionaid.org.br/wp-content/files_mf/1493418575quebradeiras_actionaid_port_rev1.pdf. Acesso em: 19 jun. 2020.

- SILVA, M. H. A organização agroextrativista: experiências de cooperativas em Viana, Lago do Junco e São Miguel do Tocantins. In: ALMEIDA, A. W. B. (Org). **Economia do babaçu**: levantamento preliminar de dados. São Luís: MIQCB, 2001.
- SILVA, R. T.; FERNANDES, V. S. Guardiãs da biodiversidade: A realidade das quebradeiras de coco babaçu no Piauí. **Ciência & Trópico**, v. 37, n. 2, p. 129-149, 2013.
- SOUZA, F. C.; MORAES, N. R. Estado de Bem-Estar Social: Uma Revisão de Literatura. **Revista Observatório**, v. 5, n. 5, p. 906-936, ago. 2019.
- STIGLITZ, J.; SEN, A. K.; FITOUSSI, J. **The measurement of economic performance and social progress revisited**: reflections and overview. SciencesPo Publications, 2009.
- STREETEN, P. Why Basic Needs? In: STREETEN, P.; BURKI, S. J.; UL HAQ, M.; HICKS, N.; STEWART, F. **First things first**: meeting basic human needs in developing countries. Oxford University Press, 1981.
- STREETEN, P.; BURKI, S. J. **Basic needs**: Some issues. World Development, Great Britain, v. 6, n. 3, p. 411-421, 1978.
- SWERTS, L. A. **Políticas de desenvolvimento, organização do território e participação**: as quebradeiras de coco babaçu na microrregião do Bico do Papagaio, Tocantins. 2009. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.
- TAVARES, J. C. **Universalidade e singularidades do espaço transitório**: um estudo a partir de quebradeiras de coco babaçu/MIQCB e trabalhadores rurais sem-terra/MST no Maranhão (1990-2000). Tese (Doutorado em Geografia) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.
- TITMUSS, R. **Essays on the “welfare state”**. New Heaven: Yale University Press, 1959.
- TITMUSS, R. **Social policy**: an introduction. Nova York: Pantheon Books, 1974.
- TOLEDO V. M. Povos / comunidades tradicionais e a biodiversidade In: LEVIN, S. A. (Orgs.). **Encyclopedia of Biodiversity**. Academic Press, 2001.

- TOWNSEND, P. **The International Analysis of Poverty**. Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- TRANFIELD, D.; DENYER, D.; SMART, P. Towards a methodology for developing evidence-informed management knowledge by means of systematic review. **British journal of management**, v. 14, n. 3, p. 207-222, 2003.
- VEIGA, I.; PORRO, N. M.; MOTA, D. M. Movimento social contemporâneo e processos de territorialização por comunidades tradicionais: a construção da identidade política do movimento das quebradeiras de coco babaçu. **Estudos de Sociologia**, v. 1, n. 17, 2011.
- VEIGA, I.; PORRO, N. M.; MOTA, D.; FIGUEIREDO, L. D. Povos e Comunidades Tradicionais Demarcando Territórios na Amazônia: uma análise crítica do caso das Quebradeiras de Coco Babaçu. *In*: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 33, 2009, Caxambu-MG. **Anais [...]**. Caxambu, 2009.
- VIANA, F. S.; ZANIRATO, S. H. As quebradeiras de coco babaçu e o avanço da fronteira agrícola no Oeste do Maranhão: dimensões políticas e socioambientais. *In*: Jornada Internacional de Políticas Públicas, 9, 2019, São Luís. **Anais [...]**. São Luís: Universidade Federal do Maranhão, 2019.
- WORLD BANK. Data. **World Bank Country and lending groups**. Disponível em: <https://datahelpdesk.worldbank.org/knowledgebase/articles/906519>. Acesso em: 30 maio 2020.
- WORLD BANK. **International Comparison Program**. Fundamentals of Purchasing Power Parities. 2017. Disponível em: <http://pubdocs.worldbank.org/en/332341517441011666/PPP-brochure-2017-webformat-rev.pdf>. Acesso em: 30 maio 2020.
- YOUNG, I. M. Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory. **New Left Review**, n. 222, Apr. 1997.

Capítulo 10

Etnomídia indígenas e novas territorialidades: a comunicação alternativa na construção dos territórios midiáticos ¹

**Indigenous ethnomedia and new territorialities: alternative
communication in the construction of media territories**

Vilso Junior Santi ²

Bryan Chrystian da Costa Araújo ³

1 Introdução

Diante de um cenário marcado pela forte presença dos meios digitais de comunicação e informação, especialmente os computadores e a internet, assim como conflitos de representação inerentes do fazer midiático, buscamos, nesta pesquisa, discutir a definição de território e territorialidades e instituir relações com as práticas de etnomídia indígena, com particular destaque as manejadas pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR).

Para tanto, no que se refere as práticas de etnomidiáticas indígenas e sua vinculação ao conceito de territorialidade, utilizamos como aporte

¹ Considerando as legislações nacionais e internacionais de ética em pesquisa e de propriedade intelectual, os autores deste capítulo são plenamente responsáveis por todo seu texto e figuras, inclusive fotos.

² Professor-Pesquisador do Curso de Comunicação Social – Jornalismo e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4681451997803704>. E-mail: vjrsanti@gmail.com.

³ Jornalista graduado pelo Curso de Comunicação Social – Jornalismo e Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Roraima (UFRR). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8850160343407430>. E-mail: bryanca@hotmail.com.

teórico-metodológico pelo menos duas perspectivas: a primeira reflete sobre as dinâmicas de comunicação contemporâneas na qual tanto os produtos comunicacionais quanto seus públicos caminham em direção aos processos de midiaticização; a segunda é pautada pela lógica das práticas de comunicação alternativa, que ressignificam e reposicionam o próprio espaço da produção midiática e a atuação de seus agentes (ARAÚJO e SANTI, 2019).

No que se refere as formas assumidas pelas práticas de etnomidiáticas indígenas, conjectura-se que seja possível identificar os modos de representação de territórios e a construção de territorialidades midiáticas, através da observação dos sentidos presentes no fazer midiático.

Frente a isso, tratamos, neste artigo, de apontar perspectivas de estudo com potencial de serem aplicados em investigações subsequentes sobre Etnomídia Indígena, aos moldes do que já ensaiaram Araújo e Santi (2019). Interessa-nos, desta maneira, sugerir enfoques que permitam fazer manifestar (para análise) as distintas características das territorialidades e suas relações com as práticas de Etnomídia Indígena e seus processos comunicacionais.

2 Sobre território e territorialidades

Esta seção traça um percurso teórico conceitual que busca compreender melhor as noções como território e territorialidade. Esses são conceitos que apresentam diferentes formas de abordagem ao longo do desenvolvimento do discurso das ciências. Porém, mesmo diante da diversidade, percebemos que alguns autores são essenciais para revisitá-los, a exemplo de Raffestin (1993), Saquet (2009), Souza (2001), Santos (1994), Haesbaert (2004), Navarro (1998), Oliveira (2004) etc.

Claude Raffestin (1993) foi um dos pioneiros e principais teóricos clássicos a se debruçar sobre o debate territorial no campo da Geografia Humana. Ainda que possua uma análise de base mais econômica e política,

o território em Raffestin (1993) pode ser estudado a partir das relações de poder intrínsecas à sociedade que nele se estabelece.

De acordo com Raffestin (1993), o território é uma produção a partir do espaço, em outras palavras, o espaço é anterior ao território. Por esse ângulo, o autor afirma que o espaço existe na condição de “matéria-prima” natural, como algo já dado. Território seria então o resultado da ação social, concreta ou simbólica, em um determinado espaço.

Nessa concepção, supõe-se que o território é produzido por um conjunto de relações que os agentes e instituições sociais mantêm entre si e com a natureza. Por conseguinte, o território, segundo a concepção de Raffestin (1993), seria o produto inerente de uma relação social de apropriação (econômica, política ou cultural) de determinado espaço. Essa apropriação de que fala o autor é marcada por relações de poder, presentes em todas as dinâmicas sociais.

Ao debater o conceito de territorialidade, Raffestin (1993) pontua que ela deve ser compreendida como inerente a todos os âmbitos da vida cotidiana, sendo, portanto, uma prática multidimensional. Conforme o autor, territorialidade pode ser definida como o conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional de sociedade-espaço-tempo quando espacializadas de forma coletiva no território.

Marcos Saquet (2009) é outro autor a trabalhar com o conceito de território que para ele deve ser visto como o ambiente onde se desenvolvem os grupos sociais, seja em relação de permanência ou mudança. O território, nessa acepção, significa apropriação social de um ambiente.

Ainda conforme o autor, o território é produto da relação social natural, sendo apropriado e ordenado por relações econômicas, políticas e culturais. O autor diz ser fundamental entender que, apesar de não serem o mesmo, espaço e território não estão separados. Nessa perspectiva, Saquet (2009, p. 83) esclarece que “[...] o espaço é indispensável para a apropriação e reprodução do território”.

Saquet (2009) afirma que a territorialidade representa o conjunto das complexas relações que os sujeitos vivem em seu cotidiano. O autor explica que as territorialidades se materializam no território, refletindo as dimensões culturais, políticas, econômicas e sociais presentes no dia-a-dia dos sujeitos. Para Almeida (2019), Saquet não deixa muito clara a distinção entre território e territorialidade, afirmando somente que as relações sociais cotidianas constituem ambos os conceitos.

Por sua vez, para Souza (2001) os territórios são construídos por meio de escalas temporais, podendo ter um caráter permanente, ou uma existência cíclica e periódica (que varia com o tempo). Ele também aponta que as territorialidades podem ter um caráter móvel (que se desloca para diferentes espaços). Uma das contribuições mais relevantes do autor (2001) vem no sentido de afirmar a coexistência de diferentes territórios no mesmo espaço. Segundo o autor, as territorialidades, no plural, expressam as relações dinâmicas e flexíveis da sociedade com um determinado espaço.

Milton Santos (1999), por outro lado, fala sobre a concepção de território utilizado, ressaltando o uso num sentido de área de vivência e de reprodução. O autor expõe o território como o lugar onde todas as ações do homem se realizam a partir da manifestação de sua existência. Como diz o autor (1999, p. 8): “[...] O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida”.

A territorialidade, nas palavras de Milton Santos (1999), não resulta apenas do fato de se viver em um espaço, mas sim da relação que com ele mantemos. Ele complementa e afirma que o território é mais que um conjunto de objetos concretos, sendo também um dado de valor simbólico sem o qual não se pode falar de territorialidade.

Zuniga Navarro (1998), por sua vez, estuda a questão territorial através da ótica do Movimento Indígena. Para o autor, nesse contexto, a territorialidade é expressa pelo menos em duas dimensões: a do espaço e a dos processos.

A primeira dimensão (do espaço) é expressa em uma demanda direta pelo uso dos recursos de um determinado território natural. A segunda dimensão se expressa, por um lado, na exigência de controle dos processos políticos, econômicos, sociais e culturais (pelos quais se assegura a reprodução e continuidade material e cultural do grupo em questão) e, por outro lado, na exigência de que tais processos sejam regidos e realizados de acordo com as normas dos povos indígenas (ZUNIGA NAVARRO, 1998).

A primeira dimensão (do espaço) considera o território como um sistema continente de recursos e elementos espaciais, tanto naturais como transformados. A segunda dimensão, por sua vez, considera o território como um espaço jurisdicional no contexto do qual está em vigor um conjunto de direitos coletivos, cujo titular é o povo indígena.

Saquet (2010), ao enumerar teorias e paradigmas que falam de territorialidade, indica que é comum a associarem às discussões de identidade e, para o caso em questão, também com as questões de identidade étnica. Já Becker (1998) afirma que a territorialidade, para o caso da Amazônia, estabelece limites à ação de institucionalidades tradicionais e por isso abre espaços para a constituição de outras territorialidades, fundamentais para a configuração sócio-espacial da região.

Acreditamos que este conjunto de interesses contraditórios, que menciona Becker (1998), por um lado, empresta fragmentação à noção de territorialidades amazônicas, mas por outro, dá força à diversidade sócio-espacial regional como marca da Amazônia. Pois nos parece que é a partir da ideia de diversidade sócio-espacial regional que a noção de territorialidades ganha força neste contexto.

Usando a história da ocupação regional, Vieira (2007) lembra que a noção de territorialidade na Amazônia também emula a noção de conflito (principalmente entre religiosos, agricultores, garimpeiros e povos indígenas).

Importantes reflexões sobre os estudos territoriais são realizadas também por Rogério Haesbaert (2004) que, diferente dos outros

pesquisadores, não propõe a discussão do conceito de território como ponto de partida de sua análise, mas trabalha o conceito de territorialização, entendido como relacionado as múltiplas formas de apropriação concreta e/ou simbólica do território, que interagem com os elementos econômicos, culturais, sociais e ecológicos. Nesse sentido, território, para o autor, diz respeito a poder, tanto em seu sentido de dominação quanto no seu sentido de apropriação (ZANETTI, 2017).

Trabalhando no processo de desterritorialização das sociedades, Haesbaert (2004) analisa o papel da identidade territorial diante da globalização, descrita por ele como um processo de desenraizamento e homogeneização.

A reivindicação de territórios tradicionais por populações indígenas pode ser um exemplo desse processo de desenraizamento do mundo global. Diante disso, o autor aponta que a identidade territorial dos grupos étnicos é construída através das territorialidades, descritas por Raffestin (1993) como o reflexo das relações multidimensionais entre o social e o território.

Oliveira (2004) também se apropriou desses conceitos em sua análise etnológica dos grupos indígenas residentes no nordeste do Brasil, e, tomando como ponto de partida, para além desses pressupostos, as contribuições de Barth (1969) em seus estudos de fronteiras étnicas, destaca que a territorialização passa aí a envolver um processo de reorganização social que implica:

- 1) a criação de uma nova unidade sociocultural através do estabelecimento de uma identidade étnica distinta; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e a relação com o passado (OLIVERIA, 2004, p. 55).

Como resultado, o processo de territorialização descrito pelo autor estaria associado ao movimento através do qual as comunidades indígenas, por exemplo, se tornam coletividade organizada, gerando identificação étnica, estabelecendo procedimentos de representação e

(re)elaborando suas afinidades culturais, linguísticas e comunicacionais, bem como os laços históricos existentes entre os membros desta nova unidade (OLIVEIRA, 2004).

Isto posto, enfatizamos que, os conceitos de território (concreto e simbólico) e territorialidade (individuais e coletivas) aqui debatidos, trabalham um entendimento de território vinculado a definição de espaço apropriado e delimitado a partir de uma relação de poder (RAFFESTIN, 1993). Em síntese, isso significa dizer que além de ser estruturado de forma concreta – relacionável a posse de terra, por exemplo – o território também é estruturado por uma lógica simbólica, relacionada a ideia de pertencimento e apropriação (ZANETTI, 2017; SANTOS, 1999).

O território é, portanto, espaço ocupado por uma relação de poder. E, a territorialidade, diz respeito as relações que mantemos com o território, o que dele fazemos e a identidade que impingimos a ele.

3 Sobre comunicação e territorialidades

Posto alguns conceitos que nos aproximam das referências teóricas constituintes da questão de território e territorialidade, cabe ponderar sobre as possíveis relações entre estas definições e a ideia de comunicação. Conforme Reis e Zanetti (2017), debates sobre comunicação são recorrentes em diversos trabalhos que debatem as questões territoriais.

Esse debate está presente, por exemplo, na obra de Milton Santos (2006), ao abordar à comunicação e seus meios como sendo componentes fundamentais na organização do poder na atualidade. Para o geógrafo, os territórios se modificam a partir da dupla ação dos objetos técnicos, como os meios de comunicação, e dos sujeitos. Além disso, o autor destaca também a relevância histórica dos meios de comunicação no processo de construção simbólica das territorialidades e da compreensão que cada indivíduo tem dos territórios que habita (REIS e ZANETTI, 2017).

Raffestin (1993) é outro autor a trabalhar a relação entre comunicação e território. Para ele (1993, p. 203), “[...] um dos trunfos do poder na contemporaneidade é informacional, e a informática é um dos

meios”. De acordo com Reis e Zanetti (2017), essa é uma perspectiva que revela o deslocamento do poder em direção aos meios de comunicação. Por esse ângulo, todas as redes e relações que interessam à comunicação são instrumentos de poder que podem determinar as estratégias de organização do território.

Como esclarece Raffestin (1993, p. 204):

Circulação e comunicação procedem de estratégias e estão a serviço delas. Redes de circulação e comunicação contribuem para modelar o quadro espaço-temporal que é todo território. Essas redes são inseparáveis dos modos de produção dos quais asseguram a mobilidade.

Para o autor André Jansson (2005) a relação entre comunicação e território se baseia, especialmente, na perspectiva de que todos os espaços são produzidos por meio das representações (HALL, 2004). A comunicação, nesse sentido, atua como prática que viabiliza a construção dessas representações, portanto, também das territorialidades.

Diante disso, os autores De Assis e Carniello (2011) afirmam que a comunicação molda nossa percepção e determina o uso que fazemos do espaço, como criamos e interagimos com ele. Ainda segundo os autores, a territorialização se define no arranjo de suas características físicas, socioculturais e perceptuais de um determinado espaço. Ressalta-se, assim, o papel da comunicação na construção de representações e sentidos que temos sobre o mundo e os espaços.

De Assis e Carniello (2011) ressaltam ainda que na sociedade contemporânea, marcada pela forte presença da mídia, a relação dos sujeitos com o território passa a ser, também, de forma indireta, já que este contato com diversos lugares se dá através das representações midiáticas. Os autores (2011) também explicam que a mídia opera, nesta percepção, na construção de territorialidades reais ou simbólicas dentro de outros espaços.

Zanetti (2017), por sua vez, afirma que para compreender a perspectiva das territorialidades na comunicação, basta observar que este

se constitui como um campo, assim como trabalha Bourdieu (1996), marcado por duas dimensões que estão, de certa forma, relacionadas.

A primeira dimensão, conforme a autora (2017), estaria relacionada ao modo como a comunicação midiática se vincula a um conjunto de agentes sociais (sujeitos, instituições e grupos) cujo capital social e cultural encontra-se sempre em disputa interna, atrelada a um mercado específico, que lhe imprime poder econômico. Em contrapartida, a segunda dimensão diz respeito ao entendimento de comunicação midiática como um bem simbólico que estrutura um poder cultural, pois atua com a força expressiva da imagem ao construir modos de representação.

Nesta acepção podemos compreender a relação das territorialidades para com a comunicação a partir de dois pontos: 1. A comunicação enquanto campo (espaço), dado que possibilita o surgimento de relações de poder (dominação e apropriação), assim como o desenvolvimento de relações sociais; 2. A comunicação enquanto ferramenta de poder, uma vez que possibilita a instituição de representações imagéticas que auxiliam na construção simbólica de territorialidades, assim como na percepção que os indivíduos têm do território (concreto ou simbólico) que habitam.

Diante disso, Zanetti (2017) questiona: se a territorialidade pressupõe um espaço ocupado socialmente (SAQUET, 2009), regido por relações de poder, a partir de estratégias de apropriação e/ou dominação (RAFFESTIN, 1993), como a comunicação midiática contribui para a conformação dos territórios e o estabelecimento de territorialidades? Ou, de outra forma, como a mídia (e seus produtos), é afetada pelas territorialidades contemporâneas, dependendo do contexto em que estão inseridos? São essas indagações que pretendemos responder nas próximas seções, a partir da observação das práticas etnomidiáticas levadas a cabo pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR).

4 Entre processos de midiatização e territorialidades midiáticas

Considerando o aspecto relativo à observação das circunstâncias de produção das práticas de Etnomídia Indígena e sua vinculação ao conceito

de territorialidade, empregamos como aporte teórico-metodológico, nesta seção, a observação dos elementos que constituem os processos de midiaticização a fim de refletir às dinâmicas de comunicação contemporâneas, na qual tanto os produtos comunicacionais quanto seus públicos caminham em direção à lógica da mídia.

Como já demonstrado nas seções anteriores, os conceitos de território e territorialidade estão muito mais vinculados às relações de poder presente em todos os âmbitos sociais do que propriamente à delimitação de um espaço geográfico. Nesse âmbito, a comunicação midiática passa a ser compreendida como um espaço onde as territorialidades se desenvolvem, na medida que, conforme Zanetti (2017), institui conflitos e relações de poder (dominação e apropriação) entre agentes sociais, pressupondo, desta maneira, territórios que vão além do espaço físico (concreto).

Cabe ressaltar ainda que, como apontado antes, o território não é o espaço, mas uma produção a partir dele. Para Raffestin (1993), a produção do território se inscreve no campo de poder, e, portanto, produzir uma representação do espaço implicaria em uma apropriação do território – revelaria a imagem desejada de um território como um local de relações.

Nesse sentido, ao se apropriar de um espaço (de forma concreta ou mesmo abstrata), por meio de sua representação, os sujeitos territorializam este espaço (RAFFESTIN, 1993). Entendemos, portanto, que a Etnomídia Indígena também funciona como dispositivo capaz de estabelecer territorialidades através das representações que emprega ou pela conformação de sentidos territoriais que promove.

A Etnomídia Indígena funciona, assim, como prática resultante dos movimentos de apropriação midiática (mediatização), utilizados tanto para atualizar as representações territoriais dos povos indígenas no tecido social, quanto para criar novas territorialidades no espaço midiático.

Muniz Sodré (2002) explica que a mediatização pode ser entendida como um processo que ultrapassa a ideia instrumental dos meios de comunicação (mídias). Para o autor, o conceito representa antes uma nova

forma de sociabilidade, uma nova forma de vida, onde as relações sociais passam a se virtualizar e caminhar em direção ao que o autor vem denominar de “bios midiático”.

O conceito apresentado por Sodré (2002) vem compreender a comunicação midiática como um espaço em constante processo de territorialização (HAESBAERT, 2004). Sodré (2002) afirma ainda que a rede mundial de computadores foi uma das principais responsáveis pela excessiva inscrição de atores sociais no campo midiático. Conforme ele (2002, p. 50-51) “[...] com a internet, mais do que encenação há verdadeira virtualização do mundo, com possibilidades de caos e acaso”. Fragoso, Rebs e Barth (2011, p. 215) oferecem uma contribuição nesse sentido ao afirmar que a internet oferece condições para a criação e organização de lugares (territórios) virtuais e “[...] potencializa a diversificação de interações e, com isso, a multiplicação das identidades culturais”.

Sodré (2002) explica ainda que a midiaticização corresponde a uma disposição de “telerrealização” das práticas relacionais dos atores sociais em consonância com as pautas patrocinadas pelas tecnologias digitais. A “telerrealização” de que fala Sodré (2002), diz respeito a virtualização do conjunto de relações sociais (políticas, econômicas e culturais) cotidianas que quando espacializadas de forma coletiva constituem outras territorialidades midiáticas.

Em outras palavras, a midiaticização é apontada pelo autor como um processo de inscrição das (novas) tecnologias digitais de comunicação e suas lógicas e processualidades, no interior do tecido social e na vida dos diversos atores individuais e coletivos dos campos sociais, permeando suas formas de organização territorial e funcionamento.

Podemos então entender a midiaticização enquanto processo constituído de etapas que não se excluem e podem coexistir. Santi (2016) elenca três ordens/tipos distintas de midiaticização (midiaticização de primeira, segunda e terceira ordem) e suas fases de inscrição na sociedade. Neste artigo, porém, nos limitaremos ao estudo da segunda e terceira ordem de Midiaticização, por entender que é somente nessas fases que a

comunicação midiática começa a se estruturar enquanto campo (espaço), onde o desenvolvimento de territórios se torna possível.

Para Santi (2016), a segunda ordem de midiatização, inscrita na chamada “Sociedade Midiatizada”, é definida pela escritura dos agentes sociais no campo das tecnologias digitais, assim como pelas mudanças que essas tecnologias catalisam nesses campos. De maneira distinta da modulação da sociedade anterior, os meios de comunicação aí não funcionam somente como transportadores dos sentidos, tampouco como espaço de interação entre receptores e produtores, mas sim como modelo de organização e produção dos sentidos, assim como elemento fundamental na configuração simbólica das territorialidades humanas.

Já a terceira ordem de midiatização, inscrita na chamada “Sociedade Hipermidiatizada”, é marcada pelo estabelecimento de uma nova atmosfera social, um novo ecossistema, fora do qual não se é possível mais viver. Para Santi (2016), nessa fase de midiatização, a mídia não é mais responsável por definir o real, ela se converte na própria realidade.

Nessa ordem de midiatização, todas as práticas sociais e relações de poder já passaram por um processo inicial de virtualização (segunda ordem de midiatização). Agora o espaço midiático não é entendido mais como o lugar onde os sentidos transitam, mas sim como o ambiente onde os grupos sociais se desenvolvem em uma constante relação de mudanças e permanências. A comunicação midiática, nessa ordem de midiatização, passa a ser entendida, na percepção de Saquet (2009), enquanto o território dos territórios, sendo apropriado e ordenado por relações econômicas, políticas e culturais.

De modo resumido, Santi (2016) afirma que tomar a midiatização como processo e conforme suas distintas ordens de problematização ajuda a emprestar contornos mais claros ao modelo de estudo das características da territorialidade das práticas midiáticas, na qual a mídia por meio de seus dispositivos estabelece novos modos de experimentar o mundo. E, logo, novas formas de conformação dos territórios e estabelecimento de territorialidades.

O autor (2006, p. 121) explica ainda que a midiática é um processo complexo “[...] constituído e constitutivo de um conjunto de interações que agem sobre o cotidiano, alterando-o e criando valores”. Conforme Santi (2006, p. 121), “[...] tal processo é indicativo de transformações gerais que ocorrem nas sociedades e que constituem um domínio autônomo e próprio”.

É óbvio, no entanto, que não só a mídia (e seus produtos) opera no tecido social, como também este, atua sobre ela. Nesse sentido, como em nossas sociedades, muitas formas de produção assumem também a forma de mercadorias capitalistas, a midiática, enquanto processo, acaba tornando-se objeto do capital hegemônico. A comunicação midiática também se torna fruto dos conglomerados comunicacionais, que usurpam grande parte do espaço na mídia para empregar suas territorialidades contribuindo para o fortalecimento das diversas formas de opressão estabelecidas.

Como a grande mídia encontra-se sob domínio de indivíduos e instituições privilegiados, cabe às populações marginalizadas o dever de encontrar formas contra-hegemônicas e alternativas de apropriar-se do fazer midiático a fim de começar a negociar sentidos que atualizem suas territorialidades no mundo. Essas expressões alternativas surgem como formas de resistência frente às representações territoriais impostas.

5 Entre comunicação alternativa e etnomídia indígena

Tendo em conta o aspecto relativo à observação das circunstâncias de produção das práticas de Etnomídia Indígena e sua vinculação ao conceito de territorialidade, esta seção traça um percurso teórico conceitual a fim de compreender as apropriações das ferramentas da lógica midiática pelos agentes subalternos da sociedade, estratégia denominada por alguns autores como comunicação alternativa.

Essa utilização, cada vez mais frequente, atua como uma arma discursiva, e tem ressignificado e reposicionado o próprio espaço da

produção midiática e a atuação de seus agentes. Em função disso, a comunicação alternativa torna-se um conceito essencial para a compreensão dessas apropriações.

Objetivamos aqui compreender a Etnomídia Indígena como prática de comunicação alternativa, utilizada, primeiro, para negociar sentidos que atualizem as territorialidades indígenas no mundo; depois, como forma de resistência frente às representações territoriais impostas pelos grandes conglomerados de mídia; e, por último, para estabelecer parâmetros para a discussão das novas territorialidades no espaço midiático alternativo da Etnomídia Indígena .

Uma das autoras mais influentes na pesquisa da comunicação alternativa no Brasil, Cicilia Peruzzo (2006), identifica que, na contemporaneidade, o conceito tem sido usado para designar uma proposta diferente de comunicação. Uma que tenciona ser uma possibilidade como meio de apropriação das práticas midiáticas em oposição à mídia tradicional.

Para a autora, com o passar dos anos, o uso da palavra “alternativa” tornou-se complicado. Isso ocorre, conforme ela, devido ao grande número de produtos midiáticos a se intitular como meio de comunicação alternativa sem, todavia, possuírem compromisso com um fazer midiático contra-hegemônico.

No trajeto por uma única definição, Kucinski (1991) expõe que a comunicação alternativa é aquela que não está relacionada às políticas de opressão e domínio e que surge a partir da atuação de agentes marginalizados, como um desejo em busca de oportunidades políticas.

Por sua vez, Mario Kaplún (1985), ao contribuir para a conceituação da prática de comunicação alternativa, afirma que há nas classes marginalizadas, uma contínua busca por protagonismo midiático como um determinante para a criação de oportunidades políticas. A comunicação alternativa atua como um mecanismo de contraposição dos significados, no qual todos possuem o espaço de expressar suas demandas.

Para Peruzzo (2006) essa mídia desponta mediante organização das populações marginalizadas com a intenção de obter respostas às suas demandas relacionadas às carências sociais e econômicas. De forma sucinta, Peruzzo (2006, p. 04) define comunicação alternativa como: “[...] expressão das lutas populares por melhores condições de vida que ocorrem a partir dos movimentos populares”. Ainda de acordo com ela, essa comunicação “[...] possui conteúdo crítico-emancipador e reivindicativo e tem o povo como protagonista principal” (PERUZZO, 2006, p. 04).

Com base nas noções apresentadas por Peruzzo (2006), Kucinski (1991) e Kaplún (1985) entendemos a comunicação alternativa como um instrumento pelo qual os campos marginalizados podem externar suas representações e seus anseios na edificação de uma sociedade mais justa. Nesse sentido, os meios de comunicação alternativa também contribuem para a conformação de territórios e territorialidades midiáticas. Basta pensar no modo como a organização contra-hegemônica, proposta por essa forma alternativa de comunicação, leva em conta a criação de oportunidades políticas através da apropriação de territórios midiáticos.

Diante disso, ao ponderarmos sobre as práticas de Etnomídia Indígena, precisamos considerar também o papel da comunicação alternativa na construção dessas territorialidades midiáticas.

Renata Tupinambá (2016), cofundadora da Rádio Yandê⁴, deixa a relação entre comunicação alternativa, Etnomídia Indígena e territorialidades mais evidente. Conforme ela, em um cenário de violência e disputas por território, a apropriação das ferramentas de comunicação (especialmente as digitais), possibilitou aos nativos serem seus próprios interlocutores, permitindo que estes façam ouvir sua voz e defendam-se, provando com isso que a tradição e modernidade podem ser aliadas na preservação de suas culturas e povos.

⁴ A Rádio Yandê é uma webrádio indígena brasileira produzida e veiculada exclusivamente por sujeitos comunicacionais indígenas. Com sede no Rio de Janeiro, a Yandê iniciou seu streaming no dia 11 de novembro de 2013 com o objetivo de difundir a cultura indígena através da ótica tradicional, mas agregando a velocidade e o alcance da internet. Disponível em <<https://radioyande.com/>>. Acesso em: 20 de março de 2019.

A partir dessas considerações, a jornalista conceitua Etnomídia como “[...] uma ferramenta de empoderamento cultural e étnico, por meio da convergência de várias mídias dentro de uma visão etno. Por isso o uso deste prefixo”, justifica (TUPINAMBÁ, 2016).

As ponderações de Renata Tupinambá (2016) evidenciam as possibilidades de os povos indígenas buscarem seu protagonismo negado através dos meios de comunicação alternativos, processos estes que partem da apropriação e reapropriação das lógicas e ferramentas do campo midiático. A etnomídia surge, assim, como uma alternativa para a expressão da identidade étnica e autonomia política e social dos povos indígenas.

O uso dessa forma de comunicação pelo Movimento dos Povos Indígenas pode ser caracterizado como um modo de expressão alternativo-popular que reconfigura as ferramentas midiáticas às necessidades e interesses de sua coletividade. Essa é uma perspectiva que se aproxima dos conceitos de comunicação alternativa estudados por Peruzzo (2006).

Nesse cenário, na busca por novos regimes de visibilidade, os povos indígenas se apropriam das ferramentas de mídia a fim de efetivar uma forma de comunicação alternativa capaz de construir e coletivizar sentidos que atualizem suas existências territoriais no mundo. Diante disso, as práticas de Etnomídia Indígena apresentam-se como mecanismo que pode garantir acesso a comunicação e ao território tradicional para um grupo historicamente deslocado do contexto hegemônico da mídia convencional (OLIVEIRA, 2014).

6 Territorialidades midiáticas e representação dos territórios

As tecnologias de comunicação, especialmente as digitais, passaram a ocupar um lugar essencial no atual modelo de sociabilidade, reconfigurando diversos setores da vida social, oferecendo diferentes possibilidades e alterando cenários econômicos, políticos e sociais nas sociedades globais.

Ainda que de forma distinta, os povos indígenas também têm sido parte desse processo de midiaticização na sociedade. Nos últimos anos, os nativos têm cada vez mais se apropriado das ferramentas das tecnologias de comunicação midiática, a fim de expandir suas territorialidades e sentidos sobre o mundo.

Conforme os autores Di Felice e Silva (2017), ao se apropriar das tecnologias midiáticas, uma comunidade indígena expande seus territórios – o estendendo para uma concepção que transcende o espaço físico e o conecta aos outros povos e outras conjunturas sociais e culturais. Essa apropriação, de acordo com os autores, cria um complexo ambiente que relaciona a natureza sociocultural e territorial dos nativos ao espaço tecno-midiático.

Esse processo revela uma nova circunstância territorial e comunicacional dos povos indígenas, relacionada à apropriação das tecnologias digitais e do uso de formas alternativas de comunicação que demonstram ser aliados fundamentais para a apropriação simbólica de territórios (conformação de representações e sentidos territoriais) e da construção das territorialidades midiáticas, além do desenvolvimento de novas formas de visibilidade para grupos historicamente deslocados do contexto da mídia convencional.

Diante disso, para melhor visualizarmos os elementos referentes ao conteúdo das práticas de Etnomídia Indígena em sua relação com as dinâmicas de apropriação da lógica midiática e construção de um processo alternativo de comunicação, analisaremos a experiência do Portal do Conselho Indígena de Roraima (CIR), a fim de identificar os modos de representação dos territórios indígenas e a construção das territorialidades midiáticas.

Fundado em 1987 na Missão do Surumu, o Conselho Indígena de Roraima (CIR), antes denominado de Conselho Indígena de Território de Roraima (CINTER), é uma organização autóctone da sociedade civil sem fins lucrativos, criada para atuar na defesa dos direitos indígenas

assegurados por Lei, no fortalecimento dos povos e na tomada de decisões políticas em busca de autonomia cultural e econômica.

Em Roraima, o CIR tem sido a principal frente de atuação do Movimento dos Povos Indígenas, organizando e mobilizando ações coletivas anverso a seus antagonistas sociais, assegurando a permanência de direitos das comunidades e indivíduos nativos e o pleito de novas reivindicações.

O portal do Conselho Indígena de Roraima (CIR) é um dos principais produtos midiáticos manejados pela organização. Mayra Silva (2016), indígena da etnia Wapichana e assessora de comunicação do CIR por dez anos, detalha em sua monografia de conclusão do Curso de Comunicação Social – Jornalismo na Universidade Federal de Roraima, que o domínio do portal foi registrado pela primeira vez no ano de 2002, mas só veio a ser efetivamente utilizado em 2012 com a criação de um novo projeto gráfico encabeçado pelo jornalista Jessé Souza.

Após isso, o portal foi então lançado no ano de 2013 em um evento chamado Intercâmbio Cultural, realizado na sede do CIR. O projeto passou ainda por novo projeto gráfico no ano de 2019, na tentativa de acompanhar as mudanças socioculturais e tecnológicas na contemporaneidade.

No site são divulgados materiais informativos em formato multimídia (textos, fotos, vídeos e áudios) acerca do cotidiano das 465 comunidades indígenas representadas pelo CIR em Roraima, assim como as atividades desenvolvidas pela organização nos âmbitos ambiental, territorial, jurídico e comunicacional.

No portal do CIR são divulgadas ainda as intervenções regionais e comunitárias, as formas de articulação e mobilização do movimento indígena à nível estadual e nacional, e também o material relacionado a saúde, educação, cultura e vivências das etnias nativas do estado. Conforme Silva (2016) o portal do CIR funciona, desta maneira, como um serviço de utilidade às comunidades indígenas de Roraima.

É importante lembrar aqui o que Raffestin (1993) falou sobre as representações enquanto formas de apropriação, no sentido de que ao representar o espaço, o sujeito social revela a imagem desejada de um território. Em outras palavras, o ato de representar o espaço já implica uma relação simbólica de poder com ele e, portanto, a configuração de um território.

Nessa situação, o conteúdo multimídia disponível no portal do CIR reflete os sentidos e referências simbólicas dos diferentes povos e etnias indígenas de Roraima, funcionando como espelho criador de múltiplas imagens reveladoras do processo de (auto)representação que incide diretamente na forma como tais povos se apropriam simbolicamente e enxergam o próprio território (DI FELICE e SILVA, 2017). Além disso, essas expressões simbólicas espacializadas no “bios midiático” são o fundamento para a construção do que chamamos aqui territorialidades midiáticas.

Zanetti (2017) explica que isso ocorre devido ao fato de que os diferentes discursos territoriais dos povos indígenas presentes no portal do CIR não pressupõem apenas uma “narrativa”, mas envolvem, acima de tudo, a compreensão das vivências e da cosmologia característica dos povos nativos da região, assim como suas ações e a dimensão espaço-temporal na qual estes estão imersos.

Diante disso, na concepção de Di Felice e Silva (2017), a Etnomídia Indígena têm sido mais que um simples instrumento de comunicação, tornando-se vetor crucial na construção de representações e sentidos sobre territórios e territorialidades. Frente a isso, através de suas atividades, também o portal do CIR deixa clara a relação entre comunicação e território, não somente efetivando a construção simbólica das territorialidades nativas, como também moldando a percepção de que o indivíduo indígena possui do território que habita. Destaca-se assim o trabalho do portal na construção da percepção e sentidos que os sujeitos sociais acionam sobre o território.

7 Considerações finais

O presente relato interessou-se em indicar perspectivas teóricas a serem acionadas em investigações sobre as práticas de Etnomídia Indígena e sua relação com os conceitos de território e territorialidade, com particular interesse as práticas manejadas pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR).

Para tanto, em um primeiro momento buscamos, através do conceito de Mídiação, compreender a Etnomídia enquanto processo de apropriação midiática utilizada tanto para atualizar as representações territoriais dos povos indígenas no tecido social, quanto para criar novas territorialidades no espaço midiático.

Depois, em um segundo movimento, relacionado ao conceito de Comunicação Alternativa, procuramos perceber a Etnomídia como forma de resistência frente às representações territoriais impostas pelos grandes conglomerados de mídia, sendo utilizada ainda para estabelecer novas territorialidades no espaço midiático.

Por último, colocamos os conceitos apontados acima em evidencia e constatamos que, na prática, o portal do CIR deixa clara a relação entre comunicação e território, não somente efetivando a construção simbólica das territorialidades nativas, mas também moldando a percepção que os indivíduos possuem do território que habitam, além de funcionar como espaço midiático que expande as territorialidades nativas para além do lugar físico.

Apesar de representarem enfoques que permitem manifestar as relações entre os conceitos de território, territorialidades, comunicação, mídiação e Etnomídia Indígena, o estudo não esgota, e não pretende esgotar, as possibilidades de investigação que essas relações despertam, sendo possível, ir além das perspectivas acionadas. Nesse sentido, o que fica de mais importante é a necessidade de se pensar estruturas teóricas híbridas capazes de problematizar a comunicação na contemporaneidade e sua vinculação a outras áreas de conhecimento.

Referências

- ALMEIDA, Simão Farias. A pesquisa de territorialidades ambientais em estudos póscoloniais do jornalismo na Amazônia. **Revista de Estudos Universitários-REU**, v. 45, n. 2, 2019.
- ARAÚJO, Bryan & SANTI, Vilso. **Comunicar para mobilizar**: as práticas etnocomunicativas do Conselho Indígena de Roraima. Trabalho apresentado no XXVIII Encontro Anual da Compós, Pontifca Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre – RS, junho.2019
- BARTH, F. **Ethnic Groups and Boundaires**: the social organization of culture difference. Bergen/Oslo: Universitetsforlaget; London: George Allen & Unwin, 1969.
- BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DE ASSIS, Francisco; CARNIELLO, Monica Franchi. Geografias da comunicação: espaços reflexivos no território latino-americano. **Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación**, n. 12, 2011.
- DI FELICE, Massimo; DA SILVA PEREIRA, Eliete. **Redes e ecologias comunicativas indígenas**: as contribuições dos povos originários à teoria da comunicação. Paulus, 2017.
- FRAGOSO, Suely; REBS, Rebeca Recuero; BARTH, Daiani Ludmila. **Territorialidades virtuais**: identidade, posse e pertencimento em ambientes multiusuário online. **MATRIZES**, v. 5, n. 1, p. 211-225, 2011.
- HAESBAERT, R. **O mito da dessertorialização**: do fim dos territórios à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2004.
- JANSSON, André. **For a geography of communication**. In: Kulturstudier i Sverige. Nationell forskarkonferens. Linköping University Electronic Press, 2005. p. 491-506.
- KAPLÚN, Mário. **El comunicador popular**. Buenos Aires: Editorial Lumen-Hvmanitas, 1985

- KUCINSKI, Bernardo. **Jornalistas e Revolucionários**. São Paulo: Editora Página Aberta, 1991.
- OLIVEIRA, J. P. de (Org.) **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2004.
- OLIVEIRA, Cristina Nascimento. **Comunicar mais para ser mais: o etnodesenvolvimento como uma perspectiva para o etnojornalismo**. Revista do Núcleo Histórico Socioambiental – NUHSA, -V 1,N.3: Editora UFRR; Outubro, 2014.
- PERUZZO, Círcia Maria Krohling. **Revisitando os conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária**. In: Congresso Brasileiro De Ciências Da Comunicação. 2006.
- RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do poder**. São Paulo: Ed. Ática, 1993. (Série Temas).
- REIS, Ruth, ZANETTI, Daniela. **Comunicação e territorialidades: poder, cultura e mídia**. Vitória: EDUFES, 2017.
- SANTI, Vilso. **Mediação e midiaticização: conexões e desconexões na análise comunicacional**. Jundiá: Paco Editorial, 2016.
- SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**. São Paulo: Hucitec, v. 5, 1997.
- SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. Edusp, 2006.
- SAQUET, Marcos Aurelio. **Abordagens e concepções de território e territorialidade**. Revista Geográfica de América Central, v. 2, n. 47E, 2009.
- SILVA, Mayra. **Etnojornalismo, estratégias de comunicação e o protagonismo indígena: um estudo de caso no Conselho Indígena de Roraima**. Monografia (Bacharelado em Comunicação Social – Jornalismo) – Universidade Federal de Roraima. Boa Vista, 2016.
- SODRÉ, Muniz. **O ethos midiaticizado**. In: Antropológica do Espelho. Por uma teoria da comunicação linear e em rede. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- SOUZA, Marcelo Lopes de. **O Território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento**. In: CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA,

Roberto Lobato (orgs.) Geografia: conceitos e temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

TUPINAMBÁ, Renata. **Etnomídia, uma ferramenta para a comunicação dos povos originários**. Brasil de Fato, Niterói, Rio de Janeiro, 11 de agosto de 2016. Disponível em: < <https://www.brasildefatopr.com.br/2016/08/11/etnomidia-por-uma-comunicacao-dos-povosoriginarios>>. Acesso em: 13 fevereiro de 2019.

ZANETTI, Daniela. **Territorialidades no campo do audiovisual**. Zanetti, D. & Reis, R.(orgs.). Comunicação e territorialidades: poder e cultura, redes e mídias, p. 35-47, 2017.

ZÚÑIGA NAVARRO, Gerardo. **Los procesos de constitución de Territorios Indígenas en América Latina**. 1998.

Índice remissivo de assuntos e temas

ASSUNTOS E TEMAS	CAPÍTULOS
Agricultura	5, 6.
Amazônia	5, 6, 8, 9.
América Latina	7.
Antropologia	2, 7, 8, 9.
Artesanato	1, 8.
Bico do papagaio, região do Tocantins	8, 9.
Comunicação	10.
Cultura	1, 4, 5, 8, 9.
Dona Juscelina, Comunidade Quilombola	4.
Economia local	6, 7,
Educação quilombola	3.
Etnomídia	10.
Grotão, Comunidade Quilombola	5.
Identidade	1, 4, 6, 8, 9.
Indígenas, povos	1, 2.
Krenak	2.
Kaingang	2.
Memórias	3, 8.
Mídia	10.
Pacoval Alenquer/PA, Comunidade Quilombola	6.
PNAE, política pública do	6.
Quebradeiras de coco babaçu	8, 9.
Quilombola, comunidade	3, 4, 5, 6, 7
Roraima, Estado de	1, 10.
Segurança alimentar	6, 7, 8, 9.
Terena	2.
Território e territorialidades	4, 6, 7, 8, 9, 10.
Tradicionais, comunidades	3, 4, 5, 6, 8, 9.
Vanuïre, aldeia indígena	2.
Waráó	1.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org