

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

HERON LISBOA DE OLIVEIRA

Tese

**COMUNIDADES REMANESCENTES DOS QUILOMBOS DE ARVINHA E
MORMAÇA - processos educativos na manutenção e recuperação do território**



São Leopoldo, RS

2014

HERON LISBOA DE OLIVEIRA

**COMUNIDADES REMANESCENTES DOS QUILOMBOS DE ARVINHA E
MORMAÇA - processos educativos na manutenção e recuperação do território**

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do título de Doutor, pelo Programa de
Pós-Graduação em Educação da Universidade
do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS
Área de concentração: Educação

Orientadora Prof^{fa} Dr^a Edla Eggert – UNISINOS

São Leopoldo, RS

2014

O48c Oliveira, Heron Lisboa de
Comunidades remanescentes dos quilombos de arvinha e mormaça -
processos educativos na manutenção e recuperação do território / por
Heron Lisboa de Oliveira. -- 2014.
245 f. : il. ; color. ; 30cm.

Tese (Doutorado) -- Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos.
Programa de Pós-Graduação em Educação, São Leopoldo, RS, 2014.
Orientador: Profa. Dra. Edla Eggert.

1. Educação. 2. Comunidade quilombola - Processo educativo. 3.
Território - Processo educativo. 4. Territorialidade. I. Título. II. Eggert, Edla.

CDU 37

HERON LISBOA DE OLIVEIRA

**COMUNIDADES REMANESCENTES DOS QUILOMBOS DE ARVINHA E
MORMAÇA - processos educativos na manutenção e recuperação do território**

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do título de Doutor, pelo Programa de
Pós-Graduação em Educação da Universidade
do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.
Área de concentração: Educação

Aprovado em seis de agosto de 2014

BANCA EXAMINADORA

Prof^a Dr^a Edla Eggert (orientadora) – UNISINOS

Prof. Dr. Telmo Adams – UNISINOS

Prof. Dr. Danilo Romeu Streck – UNISINOS

Prof^a Dr^a Georgina Helena Lima Nunes – UFPeL

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos – UFRGS/ Universidade de Cabo Verde

Aos meus pais José e Nina, minhas irmãs, meus cunhados, sobrinhos e sobrinhas! À nossa família — ao Felipe nas discussões sobre economia e sobre um desenvolvimento sustentável para Todos - ideal que sempre defendes e, por isso, teu ímpeto jovem de luta; à Fernanda, linda filha, não imaginas o quanto ajudaste; lembra-me dos momentos em que te pedia “só um tempo para não perder a ideia” e solidariamente e com paciência aguardavas; e a Você Bea, minha companheira de todos os momentos e apoio incondicional – Grato a Vocês!

AGRADECIMENTOS

Ao longo de minha vida pessoal e profissional pude contar com o apoio de inúmeras pessoas, umas ainda tão presentes, outras não mais (mas as guardo em minhas lembranças) e outras talvez no anonimato, as quais muito representaram pra mim. E nesta pesquisa de tese, é claro, não poderia ser diferente – não fazemos nada sozinhos, nada que não seja em função de alguém ou daquilo em que acreditamos. Então, é legítimo escrever e agradecer o quanto essas pessoas e acontecimentos foram para mim importantes.

Inicialmente agradeço a Deus – Força e Fé;

Às pessoas das Comunidades Quilombolas de Arvinha e da Mormaça, que sempre me acolheram com entusiasmo e alegria que lhes são peculiares; pelas aprendizagens que construíram e pelos diálogos que tivemos e que prontamente ofertaram. Sem a confiança e colaboração de Vocês esta pesquisa não teria sido concretizada. Sempre serei grato;

À professora Edla Eggert, orientadora desta tese, pela confiança que depositou neste trabalho - esteve sempre com acuidade intelectual pronta a me atender e ouvir;

Aos professores banca desta tese – Prof^a Georgina Helena Lima Nunes – UFPel, Prof. José Carlos Gomes dos Anjos – UFRGS, Prof. Telmo Adams – UNISINOS e Prof. Danilo Romeu Streck – UNISINOS pelas análises cuidadosas e contribuições indicando caminhos a esta tese;

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação desta Universidade representado pelos Professores/as, Coordenação e Secretárias - pela sempre acolhida, respeito e o repartir de suas experiências conosco e com nossa turma do IFRS;

À Reitoria do Instituto Federal do Rio Grande do Sul e ao Governo Federal pela sensibilidade e preocupação com a formação e qualificação dos

servidores em Educação ao possibilitar que fizéssemos este curso com dedicação exclusiva.

RESUMO

A presente tese analisa os processos educativos de duas Comunidades Remanescentes de Quilombos - Arvinha e Mormaça - localizadas na área rural dos municípios de Coxilha e Sertão, norte do Estado do Rio Grande do Sul. Desde 2004 foram reconhecidas como comunidades remanescentes pela Fundação Cultural Palmares. Arvinha e Mormaça são comunidades que lutam pela manutenção e recuperação daqueles espaços geográficos que hoje ocupam, o que não é pouco, pois têm o propósito de um processo de trabalho autônomo e livre da subserviência. O processo investigativo utilizou-se das seguintes metodologias: observação participante, entrevistas individuais e coletivas e pesquisa documental. Buscou-se compreender as questões que rodeiam o território e sua territorialidade, especialmente de comunidades dos grupos étnico-raciais autorreconhecidas, que desde sua secular origem, lutam por esse espaço, pelo pertencimento àquele lugar. Como tese apresenta-se o argumento de que nestes mais de 160 anos de história, tais comunidades vêm estabelecendo estratégias de sobrevivência, que se entende como estratégias educativas de ensinar e de aprender para não terem suas descendências absorvidas nos espaços comuns da sociedade brasileira. Combinações estas que se basearam no modo de relacionarem-se entre si pelos princípios da dádiva e reciprocidade e constituíram prática que possibilitou coesão entre os seus membros, por meio de uma travessia iniciada no “ajuntamento de pessoas”, criando aglomerações e posteriormente a formação de uma comunidade. São processos educativos que as comunidades têm experienciado em suas trajetórias e tidos como mais significativos àqueles exercitados nos seus cotidianos, no convívio da casa, com parentes próximos, com a vizinhança e num grupo maior, a comunidade. Trata-se, portanto, de processos educativos de ensinar e aprender não escolarizados, que perpassam toda a história pessoal dos sujeitos, aliadas, ainda, às relações de parentesco, de compadrio e de amizade simbolizadas nas uniões matrimoniais que, cultivados, fizeram com que se mantivessem esses espaços e não se retrocedesse na luta pela ampliação a originalidade das áreas.

Palavras-chave: Educação. Comunidade Quilombola. Território. Territorialidade.

ABSTRACT

The present thesis analyses the education process of two communities of remaining quilombolas – Arvinha and Mormaça – localized on the countryside at the towns of Coxilha and Sertão, northeast of Rio Grande do Sul. Since 2004 the remaining communities have been acknowledged by Fundação Cultural Palmares. Arvinha and Mormaça are communities which fight for the maintenance and recovery of their geographic space that they actually are occupying, because they has the purpose of a process which includes autonomous work and freedom of subservience. The investigative process utilized the following methodologies: participant observation, individual and collective interviews and documentary research. I seek to understand the issues about territory and territoriality, especially the communities of the racial ethnic groups which are self recognized. These groups have been fighting since their origin for their space, because they have the feeling to belong to that place. This thesis shows the reasons why the communities have been setting up survival strategies in the last 160 years, which one we understand as educational strategies linked to teaching and learning, with the intention to avoid that their knowledge will be absolved by brazilian society. Those strategies are based in the relations between the group's members, and it has established and made possible the cohesion at the group, enabling a primitive clustering of people, and after that it became a community. It is an education process which the communities have experienced for a long time and it's very significant at the daily life, at the relationship with the housemates, the relatives, the neighborhood, and, the biggest group, the community. Therefore, it's a process of teaching and learning non-schooled, which is linked with the personal history of people, with the relationship with one another, the friendship, the relationship of "compadrio". Finally, this process was able (and still is able) to preserve their space and don't recede in the fight to keep the enlargement and originality of their areas.

Key Words: Education. Quilombola Community. Territory. Territoriality.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Primeiros contatos – Comunidade Mormaça (mulheres líderes da Associação e grupo de pesquisa, jun. 2008).....	20
Figura 2 - Visita de moradores ao campus Sertão – IFRS (out. 2008).....	28
Figura 3 – Mapa - município de Sertão/RS localizando Comunidades Quilombolas.	42
Figura 4 - Divisão Regional do Estado do Rio Grande do Sul/região Planalto Médio	43
Figura 5 - Comunidade Remanescente do Quilombo da Arvinha e parte de antigos territórios	45
Figura 6 - Local histórico: antigo território quilombola - árvore “Pé de Cambará” que originou o nome “Arvinha” para a Comunidade.....	46
Figura 7 - Casal Avelino de Vargas e Maria Teresinha Costa Vargas – descendentes bisnetos dos troncos de “Leonor” e “Silvana” de Miranda	53
Figura 8 - Comunidade Remanescente do Quilombo da Mormaça (residências)	54
Figura 9 - Contemporâneos de Francisca Vieira – Comunidade Mormaça	87
Figura 10 - Comunidade Mormaça e o entorno/parte de antigo território (desde propriedade do casal N.R e L.R.A).....	89
Figura 11 - Território multifacetado – “O homem e o menino” – duas gerações restevando palha de trigo em espaço outrora quilombola (Mormaça).....	92
Figura 12 - Ambiente natural alterado – plantação do exótico eucalipto em território de “antanho” quilombola (Arvinha)	93
Figura 13 - “Cercamentos” impedindo acesso a espaços comuns.....	97
Figura 14 - Dona Teresa “ao pé do fogo” quando trazia lembranças dos puxirões.....	108

Figura 15 - Reciprocidade assimétrica – agricultor prestando serviço ao morador quilombola na moagem de grãos	115
Figura 16 - Família na Mormaça descendente de Francisca Vieira	119
Figura 17 - União matrimonial expressando linhas de parentesco proximal	122
Figura 18 - Netas da escrava/matriarca Cezarina (Jurema, Noêmia, Zulmira e Maria) filhas de Silvana de Miranda. Aniversário de Zulmira em 2013, 86 anos	139
Figura 19 - Propriedade do casal – parentesco determinando território na Arvinha	142
Figura 20 - Núcleo de moradores descendentes do tronco Quirino de Miranda na Arvinha	144
Figura 21 - Casal morador na Mormaça e sua descendência	146
Figura 22 - Jovens trabalhadores: dando a impressão de que estavam a devolver dívida que anteriormente haviam recebido	150
Figura 23 - Escola na Comunidade Arvinha, mais tarde virou residência de morador quilombola	170
Figura 24 - Cultivos: plantas medicinais, temperos e amendoim na Arvinha	183
Figura 25 - Casal morador na Mormaça com o caçula dos 11 filhos ao visitá-los...	185
Figura 26 - Casal morador na Mormaça autores da “proposta”	188
Figura 27 - Senzala Social Comunitária da Arvinha	193
Figura 28 - Moradores quilombolas na Mormaça (da esquerda para direita): o casal Dona Nena e Seu Nauro; Picuxa (filha de Chica Mormaça - falecida) e o primo Casilano – elas “já foram parteiras”	197
Figura 29 - Pilão para moer/macerar diversos alimentos de consumo humano e animal (morador na Arvinha)	198
Figura 30 - Adolescentes e jovens estudantes na Mormaça	205

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

AHRS: Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul

APERS: Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul

CETAP - Centro de Apoio ao Pequeno Produtor

CF - Constituição Federal

CNE - Conselho Nacional da Educação

CONAQ - Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas

CRQ - Comunidades de Remanescentes Quilombolas

DPF - Diocese de Passo Fundo

DOU - Diário Oficial da União

DPU - Defensoria Pública da União

DIEESE - Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos

EMATER/ASCAR - Empresa Assistência Técnica e Extensão Rural

FCP - Fundação Cultural Palmares

GTCM - Grupo de Trabalho Clóvis Moura

GTI - Grupo de Trabalho Interministerial

IACOREQ - Instituto de Assessoria a Comunidades Remanescentes de Quilombos

IFRS - Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul

IN – Instrução Normativa (INCRA)

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

LDB - Lei nº 9.394/1996 de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

MDA - Ministério do Desenvolvimento Agrário

MEC - Ministério da Educação

MNU - Movimento Negro Unificado

MPF - Ministério Público Federal

OIT - Organização Internacional do Trabalho

SECAD - Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade

SEPPIR - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

STCAS - Secretaria Estadual do Trabalho Cidadania e Assistência Social do Estado do Rio Grande do Sul

RTID - Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

UFSC/NUER - Universidade Federal de Santa Catarina/Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas

UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UNISINOS - Universidade do Vale do Rio dos Sinos

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
1.1 Indicação do Problema	17
1.2 Algumas Suspeitas ou hipóteses, Objetivos Geral e Específicos	22
1.3 Pressupostos teórico-metodológicos	23
1.4 Estrutura e construção da pesquisa	32
2 A CONSTRUÇÃO DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE ARVINHA E MORMAÇA	35
2.1 O negro e a negra no RS – a história esquecida?	35
2.2 Comunidades Remanescentes dos Quilombos	41
2.2.1 Comunidade Quilombola da Arvinha	44
2.2.2 Comunidade Quilombola da Mormaça	48
2.3 Matrifocalidade e matrilinearidade na formação das relações de parentesco	52
2.4 O processo de reconhecimento das comunidades	58
2.4.1 Instrumentos jurídico-administrativos na regularização dos territórios	64
2.4.2 Regularização do território das Comunidades Negras da Arvinha e Mormaça	67
2.5 Associação Comunitária – instrumento de representação	71
2.5.1 O coletivo e a afirmação política	72
2.5.2 O envolvimento da comunidade	77
3 TERRITÓRIO/TERRITORIALIDADE: CAMPO FÉRTIL PARA UM COTIDIANO BASEADO NA SIMBOLOGIA DA DÁDIVA E RECIPROCIDADE	82
3.1 Território – a configuração como espaço de sobrevivência	83
3.2 Territorialidade – a ocupação/desocupação	88
3.2.1 O espaço de sociabilidade reconfigurando o território	90
3.2.2 A privatização das áreas comuns.....	94
3.3 Dádiva – simbologia de coesão comunitária	98
3.4 Reciprocidade - estabelecendo simetrias	103
3.5 Dádiva e reciprocidade cultivadas em Arvinha e Mormaça	105
3.6 Relações simétricas e assimétricas de Arvinha e Mormaça com o entorno	110

4 PARENTESCO E CAMPESINATO - Estratégias de manutenção e ampliação...	117
4.1 Campesinidade: valor moral determinando continuidade entre gerações...	118
4.2 Interação material e imaterial numa ideia de sobrevivência e reprodução do grupo	122
4.3 Território-Alidade – disputa entre sujeitos sociais e valores	127
4.4 Intencionalidade do Parentesco	129
4.5 Indivisibilidade do Território – padrões matrimoniais e de residência	133
4.6 As redes do parentesco em Arvinha e Mormaça.....	137
4.7 “O Chão é Este, Não é Outro”!.....	142
4.8 Parentesco proximal - preferência nas alianças matrimoniais na Mormaça ..	146
5 PROCESSOS EDUCATIVOS NÃO ESCOLARIZADOS - Ensinar e Aprender.	152
5.1 Lá havia uma escola.....	154
5.2 Uma lei para obrigar a um direito	161
5.3 Processos educativos em Arvinha e Mormaça	169
5.4 Os diversos espaços educativos em Arvinha e Mormaça.....	174
5.4.1 O entorno ambiental.....	178
5.4.2 A ação educativa cotidiana.....	185
5.4.3 Construindo a educação nos diversos espaços sociais	188
5.4.4 Educação para a cidadania	200
5.4.5 “O que se esperar”?	206
6 CONSIDERAÇÕES.....	209
REFERÊNCIAS.....	221
ANEXO A - Decreto 4.887/2003.....	231
ANEXO B – Instrução Normativa n. 20 – IN 20/2005 INCRA.....	237
ANEXO C – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE	243

1 INTRODUÇÃO

Desde a década de 1990 para cá, tem se percebido através de debates e produções acadêmicas, importante interesse - e daí as contribuições - para os diferentes aspectos relativos à identidade dos segmentos formadores da nação brasileira inseridas numa diversidade étnica e cultural. São grupos sociais representados por conjuntos de seres humanos que interagem de modo sistemático entre si; é a valorização da diversidade cultural do povo brasileiro representada pela interculturalidade¹, de maneira que nenhum dos grupos deva se encontrar acima de qualquer outro, favorecendo assim a integração e a convivência das pessoas.

A interculturalidade permeia os dispositivos constitucionais dedicados à proteção da cultura. Está presente na Nova Carta de 1988 a obrigação do Estado em proteger as “manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras e as de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” e, dar atenção às questões apresentadas por todos esses grupos. No texto constitucional o conceito de patrimônio cultural consagra a ideia de que este abrange os bens culturais referenciadores dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, e particularmente como tema desta pesquisa, no tombamento constitucional dos documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. É a valorização da rica sociodiversidade brasileira e o reconhecimento do papel das

¹ A interculturalidade tem lugar quando duas ou mais culturas entram em interação de uma forma horizontal e sinérgica. As relações interculturais implicam no respeito pela diversidade considerando o surgimento de conflitos inevitáveis, mas possíveis de serem resolvidos através do respeito e diálogo. Para Luciana Vasconcelos (2012), a interculturalidade indica um conjunto de propostas de convivência democrática entre diferentes culturas buscando a integração entre elas sem anular sua diversidade, ao contrário, “[...] fomentando o potencial criativo e vital resultante da relações entre diferentes agentes e seus respectivos contextos” e, [...] diferente da multiculturalidade que indica apenas a coexistência de diversos grupos culturais na mesma sociedade sem apontar para um política de convivência (Fleuri, 2005). Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/INTERCULTURALIDADE.pdf>. Acesso em 1º jul. 2014.

expressões culturais de diferentes grupos sociais na formação da identidade cultural brasileira.

O texto da Constituição aponta para dois aspectos importantes para a defesa da diversidade cultural: garante, de um lado, o direito de acesso da população à sua cultura em sua diversidade; e, assegurando por outro, o direito de participação dos grupos no processo criativo e na expressão da própria cultura. Ainda, reconhece os direitos culturais e, pela primeira vez na história do país, previu medidas de inclusão social e econômica para os negros ao conferir o direito de propriedade aos remanescentes de quilombos, estabelecendo parâmetros de visibilidade e diversidade dos grupos sociais em que são participantes nesse processo de formação da identidade nacional.

Essa real possibilidade do resgate da identidade aliada à construção da memória permitiu o avanço de muitas questões. Por outro lado, uma série de outras continuam a merecer estudo, investigação e reflexão. O Brasil ainda não tinha experimentado reconhecer direitos aos mais distintos grupos étnicos e sociais formadores da nossa população e agora, por conta disso, setores poderosos representados pela quase totalidade da mídia, grupos industriais nacionais e internacionais que produzem para o agronegócio, grupos ruralistas com representatividade local, no congresso nacional e em órgãos dos governos, promovem diuturnamente campanhas contrárias às aspirações desses grupos e às políticas públicas que ensejam pelo reconhecimento e inclusão. Explicitamente revelam resistências na não aceitação de mudanças propostas pós-Nova Constituição. A etnia afrodescendente torna-se um grupo particularmente visado a partir da reivindicação do direito agora reconhecido - território e sua territorialidade.

Compreensões conceituais sobre “esse quilombo” vêm se reconstruindo. O espaço de negros/as fugidos/as foi legitimado no Brasil em 1740, quando o Conselho Ultramarino, órgão responsável pelo controle central patrimonial, considerou quilombo como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, de parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados, nem se achem pilões neles”. Esta configuração vigeu por todo o período Imperial e parte da República, tendo como referência a experiência do Quilombo de Palmares. Recentemente, entre as décadas de 1970 e 80, o conceito de quilombo passou a ser discutido no contexto da abertura política, na “descoberta” de comunidades rurais e na construção no Movimento Negro.

A definição trazida hoje no I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana² refere “como grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá, trasladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade” (SEPPIR, 2013, p. 12), ampliando assim, a ressignificação cultural, nela contidas suas lutas e reivindicações.

Com a vinda do negro para o Brasil (à força), mais um elemento é incorporado a essa formação populacional brasileira, tendo sua participação na vida do país ininterrupta e intensa desde sua chegada, quando trazidos. Entre os séculos XVI e XIX, “o Brasil recebeu aproximadamente cinco milhões de africanos e africanas na condição de homens e mulheres escravizados” (ibid., p. 18); e, apesar da contribuição inegável dessa etnia, instrumentos legais de coerção e de invisibilidade foram por muito tempo e de certa forma - embora subliminares - continuam sendo utilizados na discriminação racial, presente no imaginário da sociedade brasileira.

As pesquisas que vêm se desenvolvendo na área das ciências sociais e educação sobre os grupos sociais participantes da formação da identidade nacional, têm provocado a reflexão para uma nova historiografia da caminhada dessas populações, deixando de somente considerar o conceito ainda colonial de quilombo como aquele habitado por negros fugidos, mas sim, numa perspectiva de grupo étnico que teve continuidade e se apresenta atualmente como remanescentes de quilombo.

Após atenta pesquisa de levantamento dos trabalhos acadêmicos relacionados com nosso campo empírico, para escrever o projeto desta tese por ocasião de sua qualificação e, utilizando-se dos bancos de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior³ (CAPES) e o da

² O Plano é um instrumento de planejamento, implementação e monitoramento das políticas públicas prioritárias para os povos tradicionais de matriz africana a serem executadas com base no PPA 2012 - 2015. É coordenado pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República, por meio da Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais (SECOMT). Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/comunidades-tradicionais-de-matriz-africana>. Acesso em 22 abr. 2014.

³ A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), fundação do Ministério da Educação (MEC), desempenha papel fundamental na expansão e consolidação da pós-graduação stricto sensu

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), convém ressaltar que a quase totalidade das pesquisas são decorrentes, principalmente do período pós-promulgação da Constituição Federal de 1988, o que possibilitou visibilidade às comunidades remanescentes e da luta pelos seus direitos, agora reconhecidos. A primeira década deste século tem sido farta nos escritos que falam dessas populações negras, como pronúncia de sua existência, antes fadados a desaparecer, dispersos numa sociedade que não os enxergava.

Também no Estado do Rio Grande do Sul as produções vão sendo elaborados especialmente após 1988. De acordo Paulo Sérgio da Silva (2011), em seu trabalho sobre “o estado da arte” envolvendo a temática quilombola no Rio Grande do Sul produzida nos Programas de Pós-graduação, confirma-se uma produção recente.

Convém ressaltar que no período anterior a 1999, ocorreram pesquisas significativas com relação ao tema, como o trabalho desenvolvido pelo Nuer/UFSC, no ano de 1991, que mapeou cerca de 40 comunidades passíveis de reconhecimento como remanescentes de quilombos e a tese de doutorado⁴ defendida no ano de 1987 pela professora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, sobre a comunidade negra do Limoeiro. Esses dois movimentos acadêmicos de maneira precursora trouxeram para o debate a questão das comunidades negras rurais (Silva, P., 2011, p. 126).

Enquanto contribuição acadêmica, para nós a escolha da temática de pesquisa – processos educativos territórios quilombola – engendramentos para manutenção e recuperação em Arvinha e Mormaça, traz embutida a questão do conflito social e das lutas já incorporadas nessa empreitada. Ambas as comunidades constituíram e constituem-se numa concretude de resistência territorial frente ao modelo econômico dominante. Experimentando cotidianamente um modo de vida peculiar, delimitam fronteiras e tal como no passado, constituem territórios da

(mestrado e doutorado) em todos os estados da Federação. Em 2007, passou também a atuar na formação de professores da educação básica.

As atividades da Capes podem ser agrupadas nas seguintes linhas de ação, cada qual desenvolvida por um conjunto estruturado de programas: avaliação da pós-graduação stricto sensu; acesso e divulgação da produção científica; investimentos na formação de recursos de alto nível no país e exterior; promoção da cooperação científica internacional; indução e fomento da formação inicial e continuada de professores para a educação básica nos formatos presencial e a distância. Disponível em: <http://www.capes.gov.br/>. Acesso em: 11 dez. 2012.

⁴ SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. **Educação e identidade dos negros trabalhadores rurais de Limoeiro**. Tese (Doutorado em Educação). PPGEDU/UFRGS. Faculdade de Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1987.

liberdade. Porém, no decorrer dos tempos, foram sendo “encurraladas” através de uma série de práticas ilegais e subterfúgios jurídico-legais praticados por terceiros, tendo a maior parte de seus territórios dilapidados e sofridos com descontinuidade.

O território é a própria essência da identidade cultural na medida em que é a base fundamental da cultura de comunidades tradicionais (de comunidades remanescentes de quilombo). A fragmentação da relação entre os grupos e o território acarreta o rompimento de suas práticas culturais e, por conseguinte, risco as suas continuidades. Entre as diversas estratégias que esses grupos encontram para manter-se em seus territórios e buscar a incorporação de espaços anteriores, em se tratando de Arvinha e Mormaça, lançam mão da cultura cotidiana baseada intensamente na dádiva e reciprocidade, nos processos educativos não escolarizados permeando o conhecimento construído pelos grupos e, nas alianças do parentesco e do compadrio “alinhavadas” entre as gerações.

1.1 Indicação do Problema e Objetivos

As comunidades em que estamos desenvolvendo esta pesquisa são as de Remanescentes⁵ Quilombolas da Mormaça e de Arvinha localizadas nos municípios de Sertão e Coxilha, ao norte do Estado do Rio Grande do Sul. Primeiramente, de uma forma muito esporádica, pelo fato de trabalhar como docente no Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia (IFRS) - Campus Sertão. Porém num segundo momento, já no curso de doutorado, fui confrontado a refletir sobre a

⁵ O quilombo, enquanto categoria histórica, detém um significado relevante, localizado no tempo, e na atualidade é objeto de uma reinterpretação jurídica quando empregado para legitimar reivindicações pelo território dos ancestrais por parte dos denominados remanescentes de quilombos. A reatualização do termo ocorre a partir da década de 1980, como resultado das mobilizações de grupos rurais, do movimento negro e de entidades de apoio às lutas pelo reconhecimento jurídico das terras de antiga ocupação. A inserção do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) na Constituição Federal de 1988, determinando que o Estado emita os títulos definitivos das terras ocupadas por remanescentes de quilombos, veio como instrumento garantir o direito constitucional de luta pela cidadania plena, reconhecendo os membros dessas comunidades rurais como uma categoria étnica, conferindo um caráter coletivo à propriedade. Posteriormente, em 2003, os conceitos de comunidade quilombola e seus territórios são estabelecidos pelo Estado no Decreto Presidencial 4.887/03 no seu art. 2º: “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. Hoje, a luta está pela demarcação e titulação das áreas das chamadas terras de preto, ou terras de quilombolas associadas ao forte sentimento de fazer parte da história de um grupo identificado com um território. Em paralelo, a busca dos outros direitos de cidadãos e cidadãs.

invisibilidade dos processos formadores das mulheres no estudo da Educação de Jovens e Adultos⁶, e que agora de forma mais cuidadosa passaremos a narrar aprofundando como objeto de estudo para a tese em processo.

A definição desta pesquisa, ou desse lócus de pesquisa, não foi internamente tão pacífica assim. Havia uma intenção inicial em estudar as relações de gênero entre alunos e alunas dos cursos técnicos da área de ciências agrárias do Campus Sertão que, percebíamos que convive num viés discriminatório. A situação acentuava-se entre aqueles/as estudantes que além terem a escola como local de aprendizagem também a utilizam como “moradia” na Casa do Estudante, antigamente conhecidos como “internatos”.

Nossa preocupação vinha desde o tempo de estudante de ensino técnico médio e superior, tive a oportunidade de conviver de modo comunitário durante sete anos em internato. Convivíamos dividindo espaços – meninos e meninas. Após a graduação, vim trabalhar numa instituição de ensino agrário com as mesmas características. Desde então, com maior vivência, tenho percebido nesses ambientes escolares (salas de aula, refeitórios, quadras esportivas, locais de convivência e nos próprios apartamentos nas casas de estudantes), profunda discriminação entre os gêneros masculino e feminino. Explícita e/ou velada – parece que alguns atos estão internalizados – fazem parte daquela “rotina” – percebe-se imposição de uma cultura patriarcal e de outro lado atos de resistência, contraposições e rebeldias⁷ por vezes silenciosa das mulheres frente a uma “normalidade” aceita por grande parte da sociedade.

Esta, então, seria uma primeira intenção de pesquisa, considerando que na condição de professor, observava que nós, homens - consciente ou inconscientemente – nos utilizávamos de ações discriminatórias de gênero para com essas mulheres - as alunas, e um estudo mais profundo seria importante para identificar a veracidade ou não dessas práticas.

Ocorre que na região próximo à unidade de ensino na qual trabalho, o campus Sertão do IFRS, no município de Sertão, região norte deste Estado, existem

⁶ A Profª Drª Edla Eggert tem realizado pesquisas com base nos estudos feministas relacionados à Educação de Jovens e Adultos, mais especificamente do trabalho artesanal e os processos pedagógicos decorrentes dessa produção.

⁷ A resistência e a contraposição da mulher como reação/ação frente ao patriarcalismo foi destacada pela Profª. Drª Georgina Helena Lima Nunes no momento da Qualificação do Projeto desta Tese em 16 de outubro de 2013, ao considerar que “não há somente passividade da mulher nessa relação e sim um conjunto de iniciativas e atos marcando posições”.

três comunidades indígenas e duas de remanescentes quilombolas reconhecidas. Trata-se de comunidades que neste momento, dentro de suas histórias de resistência, atravessam situação de indefinição em relação à demarcação e oficialização de seus territórios (o que também implica em direitos de outros grupos, especialmente pequenos e médios agricultores). Como mencionado, é claro na Constituição Federal o reconhecimento a grupos étnicos que assim se expressem – advindo a partir disso a concretização desse e outros direitos.

Ao inteirar-me dessa realidade, em especial das comunidades remanescentes, durante os estudos no Curso de Doutorado, refleti no sentido de qual papel uma unidade de ensino público federal tem para desenvolver com essas populações, ou qual programa/projeto esse Campus do Instituto Federal vem desenvolvendo? Até o ano 2007, nos seus quarenta anos de criação nenhum passo naquela direção, nenhuma política de aproximação, nenhuma política de inclusão, pelo contrário, também velada – a ideia de que “nossa atividade” é a educação, essa “questão social” não somos nós que iremos resolver. Mas a inconformidade diante desse imobilismo, aquela situação a nos provocar, questões antes latentes agora afloram; surge o questionamento: a partir desse cenário, onde nós educadores nos inserimos?

Além disso, inquietava o fato de não termos estudantes negros no Campus e nem indígenas. O que surpreende, pois de fato há diversas comunidades negras reconhecidas no Rio Grande do Sul⁸ e bom número que protocolaram documentação para reconhecimento, mas que ainda continuam invisibilizadas pela sociedade em geral, principalmente por gestores e agentes públicos e também por instituições públicas de ensino e, neste caso referindo ao Instituto Federal do RS – campus Sertão. Desse modo elegemos nosso campo empírico: as Comunidades Quilombolas de Arvinha e Mormaça, que já haviam sido reconhecidas como comunidades remanescentes de quilombos (CRQ), pela Fundação Cultural Palmares⁹ (FCP).

⁸ Conforme dados da Fundação Cultural Palmares - entidade responsável por emitir a Certidão de Comunidade Remanescente de Quilombo (CRQ) - foram reconhecidas até 25 de outubro de 2013, noventa e quatro comunidades quilombolas no Estado Rio Grande do Sul e expedidas as certidões de reconhecimento. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=88. Acesso em 1º ago. 2014.

A Comunidade da Mormaça foi reconhecida em 2004 e da Arvinha em 2006.

⁹ A Fundação Cultural Palmares constitui pessoa jurídica de direito público, sob a espécie jurídica de fundação pública federal, vinculada ao Ministério de Estado da Cultura, cuja autorização de criação foi estabelecida pelo art. 1.º da Lei Federal n.º 7.668/88 e a criação pelo Decreto n.º 418/92 que aprovou seu Estatuto. A Fundação

Desde 2008 temos desenvolvido trabalhos com a Comunidade de Remanescentes Quilombolas da Mormaça, no município de Sertão, o que hoje tem facilitado os contatos com seus moradores (fig. 01).

Figura 1 – Primeiros contatos – Comunidade Mormaça (mulheres líderes da Associação dos Remanescentes e grupo de pesquisa, jun. 2008



Fonte: Arquivo da pesquisa (2008)

Naquela época, uma preocupação maior era de que na Escola Técnica não tínhamos estudantes negros e nenhum oriundo das Comunidades quilombolas da Mormaça e da Arvinha, tão próximas geograficamente e praticamente desconhecidas como grupo étnico. Nosso trabalho foi aproximar a instituição à comunidade Mormaça, através de dois projetos iniciais. Um desses trabalhos de extensão foi relacionado à aprendizagem, onde se propunha melhorar conhecimentos do ensino fundamental de homens e mulheres em idade ou não escolar, que lhes oportunizasse melhores condições de aprovação em processo seletivo para os cursos técnicos de nível médio ofertados. Outro projeto buscou discutir formas alternativas de geração de trabalho e renda, (condição também crucial para a sobrevivência e desenvolvimento do grupo), através de projetos financiados por governos e organizações não governamentais (ONGs), onde as pessoas pudessem se envolver e, assim financeiramente, melhorar as condições de vida local.

O que nos aproximou do tema de estudo foram os trabalhos de campo que tivemos a oportunidade de realizar nas comunidades, estabelecendo laços de trabalho, pesquisa e amizade. Os trabalhos de campo a partir de uma presença *in loco*, possibilitou uma aproximação positiva entre os moradores e o pesquisador/a. É claro que para uma interação maior, seria talvez necessária uma convivência cotidiana por mais tempo, o que nos dias atuais torna-se um pouco difícil, porém em contatos contínuos o aprofundamento nas questões locais se concretiza, a partir do estabelecimento de códigos de confiança entre as pessoas moradoras e neste caso, o “eu” enquanto pesquisador. Temos tido uma preocupação constante em relação ao retorno dos escritos, dos temas pesquisados e das informações, o que possibilita novas incursões ao campo empírico.

Arvinha e Mormaça são comunidades rurais nos municípios Coxilha e Sertão. Consideramos então, esse o espaço da pesquisa, também um espaço de luta e pelo qual lutam. Sobre este espaço geográfico ocupado por comunidades quilombolas, Luiz Fernando do Rosário Linhares (2009)¹⁰, compreende não se referir a apenas um local geograficamente definido, historicamente “documentado” e arqueologicamente “escavado”. “Ele designa um processo de trabalho autônomo, livre da submissão dos grandes proprietários”. Neste sentido, não importa se está isolado ou próximo das casas grandes. Há uma transição econômica do escravo ao camponês livre. Este talvez seja o elemento mais controverso e que dificulte aos historiadores tradicionais entender a essência do significado de quilombo. “Alguns historiadores sempre querem colocá-lo numa camisa de força geográfica”, escreve Linhares (2009), “como se fora sempre isolado, longínquo, distante dos mercados e produzindo para subsistência”.

Compreender as questões que rodeiam o território e sua territorialidade especialmente de uma comunidade ou de comunidades de grupo étnico auto-reconhecidos, que desde sua secular origem, vêm lutando por esse espaço, pelo pertencimento àquele lugar e que, com muita luta e sacrifício, vêm tentando mantê-lo e reconquistá-lo, é sim para nós, por demais importante. Desse modo chegamos à formulação do problema:

¹⁰ LINHARES, Luiz Fernando do Rosário, 2009. **Revelando os quilombos no Sul**. In: CAPA - Centro de Apoio ao Pequeno Agricultor – Pelotas/RS, 2010. (apoio MDA. Brasília/DF).

Como processos educativos em seus cotidianos simbolizados na dádiva e reciprocidade, em atos de ensinar e aprender não escolarizados e nas alianças de parentesco e compadrio - como interface de resistência das comunidades de Arvinha e Mormaça - tentam manter e recuperar (ou reconquistar) seus territórios exercendo o direito de ser e pertencer a uma coletividade?

1.2 Algumas Suspeitas ou Hipóteses, Objetivos Geral e Específicos

Segundo Lakatos & Marconi (1991), uma vez formulado o problema, com a certeza de ser cientificamente válido, propõe-se uma resposta “suposta”, provável e provisória, isto é, uma hipótese. Ambos, problema e hipótese são enunciados de relações entre variáveis, a diferença reside em que o problema constitui sentença interrogativa e a hipótese sentença afirmativa.

Desse modo cheguei a algumas hipóteses:

A manutenção do território como espaço de sobrevivência e reprodução daqueles grupos e conseqüentemente a identidade quilombola, tem sido possibilitada num processo educativo, pelas relações interpessoais apoiadas em ações de dádiva e reciprocidade “trocadas” pelos remanescentes;

As aprendizagens decorrentes de processos educativos não escolarizados criam estreita relação entre o pertencer àquele grupo e a identificação com o espaço conquistado;

As alianças estabelecidas pelas relações de parentesco, de compadrio e de amizade têm favorecido aos moradores dessas comunidades que esse território não sofra maior fragmentação, gerando assim a manutenção e possibilidades para a recuperação de espaços de outrora;

Existe o protagonismo da mulher quilombola através da descendência matrifocal, ainda presente nessas comunidades, inicialmente no sentido de se estabelecerem como grupo étnico numa relação interna simétrica e, num momento

seguinte, por meio de avanços simétricos e assimétricos com o entorno, resultando na configuração daqueles territórios;

O território ocupado não constitui conquistas de ações engendradas nas relações sociais de seus membros, mas sim resulta de um processo de ocupação e posse daquela área territorial que advém com seus ancestrais escravos, libertos e fugidos há quase dois séculos.

Objetivo Geral

Analisar processos educativos presentes nas relações interpessoais simbolizadas nos atos da dádiva e reciprocidade, nas ações educativas não escolarizadas e em alianças de parentesco e compadrio como interfaces de resistência das comunidades de Arvinha e Mormaça para a manutenção e recuperação (ou reconquista) de seus territórios, exercendo o direito de ser e pertencer a uma coletividade.

Objetivos específicos

Identificar no simbolismo de atos de dádiva e reciprocidade, em alianças de parentesco e compadrio contribuições para que os territórios permaneçam e sejam retomados, criando assim melhores condições de sobrevivência aos grupos;

Descrever processos educativos não escolarizados passados de geração a geração, os quais têm promovido a identificação dessas comunidades com aquele espaço considerando-o como “uno”; e,

Compreender, na relação de descendência matrifocal, o papel da mulher quilombola na condução dos rumos das comunidades e na autoafirmação daqueles grupos ora estudados, como símbolo de resistência às formas de exclusão e invisibilização do negro em ambiente rural.

1.3 Pressupostos Teórico-Metodológicos

No desenvolvimento desta pesquisa, a partir de uma abordagem qualitativa desenvolvida no campo da Educação, a metodologia que será utilizada na coleta, na

leitura dos dados e interpretação, nas idas e vindas ao próprio campo/empíria –, terá como base a pesquisa participante (BRANDÃO & STRECK, 2006).

Essa opção teórico-metodológica nos possibilita desenvolver um campo fértil de investigação por meio da tentativa de reunir fragmentos históricos rememorados e uma visão do mundo clara e atual, relacionado com a etnicidade, as concepções de territorialidade, os valores presentes na dádiva e reciprocidade, o conhecimento transmitido por processos educativos não escolarizados e as relações de parentesco e compadrio. Tudo isso dentro do universo simbólico, no cotidiano de um grupo com uma tradição cultural historicamente compartilhada e vivenciada como remanescentes de quilombo.

Com a proposta de descrever esse universo simbólico, material e imaterial¹¹ das comunidades, utilizo-me da oralidade, conciliada às técnicas da entrevista e da observação participante e de instrumentos como questionários, depoimentos, fotografias e outros. Desta forma, será possível trabalhar com o imaginário - o que reflete o universo individual e coletivo, cultural, organizacional, familiar, religioso e social. Neste sentido pretendo, mais do que atender aos critérios científicos de apropriação do conhecimento, entender de que modo os sujeitos da pesquisa como pessoas nos aproximam da condição de participante desse mesmo processo.

A ideia está em fazer “pesquisa comprometida” (imagino que todas tentam para um comprometimento com os sujeitos), ou seja, para populações cujas culturas

¹¹ Inicialmente, ao falarmos em território quilombola, é necessário, reconhecer que o direito à propriedade a transcende, configurando-se como um direito étnico-cultural, o que prevê o Art. 68 da Constituição Federal. Sem esse espaço – a terra - é possível que estes grupos desapareçam absorvidos na sociedade. E, assim sendo, para que isso não venha a acontecer esses “patrimônios” material e imaterial daquele território, são indissolúveis para que esse grupo subsista. Esse direito está previsto em dois momentos da legislação. No Art. 215 da C.F. que diz: “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. E, no Decreto Presidencial n. 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, reforça a relação cultural do quilombola com a terra. Ele define como comunidades tradicionais “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”. Adiante, afirma que territórios tradicionais são “os espaços necessários à reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária”. Fernanda Torres (2007), ao abordar a questão do território quilombola destaca que o ordenamento brasileiro, passou a reconhecer em seu texto constitucional, a partir de 1988, “uma forma de propriedade diferenciada”, dentro de uma pluralidade cultural, social e étnica. “[...] é evidente no âmbito jurídico, que o território quilombola é amplamente assegurado e que se trata de uma *ocupação especial* que em muito se diferencia das ocupações de posseiros comuns” (TORRES, 2007, p. 13).

pertencem às “gentes das classes populares” e que há tempo querem participar da produção de suas histórias, aprender a reescrever a “História” através da sua história. Considerando que “nenhum conhecimento é neutro e nenhuma pesquisa serve teoricamente a todos dentro de mundos sociais concretamente desiguais” (Carlos Brandão, 2006, p.11), temos muito claro o caráter político da atividade científica. Não me refiro à militância, mas à constante indagação nos escritos de autores como Paulo Freire, p.36; Rosiska Oliveira, p. 22 e Fals Borda, p. 44 (2006), “A quem sirvo com minha ciência”? Por isso a necessidade do esforço da pesquisa em ter a exata compreensão no retratar a história das comunidades remanescentes quilombolas de Arvinha e Mormaça e ser fidedigno aos seus pensamentos.

A autenticidade e compromisso de quem pesquisa com os sujeitos e com a própria pesquisa constitui um dos pressupostos de trabalho da pesquisa participante como opção metodológica. Estabelecer laços recíprocos de respeito e consideração valorizando o “ser” é o que temos buscado com aqueles homens e aquelas mulheres, mesmo antes de decidir por esses grupos, como campo empírico para essa pesquisa.

Fals Borda (2006) lembra que nas lutas populares há sempre um espaço para intelectuais, técnicos e cientistas, não havendo a necessidade de ser um operário ou camponês, ou um remanescente, como em nosso caso. “Tem apenas que demonstrar honestamente seu compromisso com a causa popular perseguida por meio da contribuição específica de sua própria disciplina, sem negar completamente essas disciplinas” (BORDA, 2006, p. 49/50).

Outra condição não menos importante, a qual desejo referir é ao retorno das informações e descobertas (descobertas às vezes já conhecidas, mas de alguma forma ainda invisíveis), que a pesquisa apura, por uma condição colaborativa, dadivosa de um membro, ou nos diálogos de algo valioso e significativo. Esse retorno conhecido como “restituição sistemática”, se caracteriza por uma técnica desalienadora que forma novo conhecimento a um nível popular, e no dizer de Borda (2006), também deve ocorrer um “*feedback*” para os intelectuais orgânicos. Um “*feedback dialético*” das bases para os intelectuais engajados é parte importante do processo total da procura e identificação da ciência do homem comum. Infere ainda, que

Os intelectuais compromissados com a luta popular em diversos países têm tentado formar grupos de consulta *ad hoc*, constituídos de camponeses idôneos, trabalhadores e índios com vasta experiência, com a finalidade de suplantar os grupos de consulta formados por acadêmicos e professores (a elite dominante) (BORDA, 1978, p. 233, 2006, p. 53).

Neste trabalho descreveremos “o conhecimento elaborado” a partir da experiência acumulada individualmente ou aquele da construção conjunta que vem com seus ancestrais. Faz-se necessário, para além de conhecê-lo, valorizar os saberes da comunidade, respeitar a cultura e seu contexto social. Essa interlocução com a realidade exige um olhar atento para o território. O professor Danilo Streck (2006), fala de um distanciamento da pesquisa, dos livros e dos bancos escolares dos saberes das comunidades, havendo a necessidade de se realizar um caminho inverso:

A realidade não é um corpo morto a ser seccionado e dissecado, “*mas tem vida, alma*”¹². Ou seja, ela mesma se coloca como sujeito que interpela o pesquisador, de formas muitas vezes inusitadas: um gesto, uma palavra, um voto podem indicar ao pesquisador que ele não estava compreendendo nada do que acontecia a sua volta. E ele terá de reaprender e se posicionar naquela realidade (STRECK, 2006, p. 270/271).

É necessário então pensar nos territórios comunitários estabelecendo uma conversa com essa realidade não deixando de esquecer o todo (um diálogo entre o local e o global?), utilizando-se de ações permeadas pela ética e pelo respeito à diversidade.

O diálogo com o território também está relacionado à necessidade de se fortalecer os vínculos com a comunidade, de se promover a circulação, a apropriação e o aflorar de seu potencial. Entendemos como valorar o “trivial” (a abnegação, o sentimento, a atitude...) uma tarefa importante e às vezes por demais difícil. Paulo Freire na *Pedagogia do Oprimido* (1981), fala da importância das coisas simples – do essencial. Streck (2006, p. 264/265), indaga: “Onde estaria o simples da pesquisa? Diria que pesquisar numa de suas intenções básicas, é ler e pronunciar o mundo. [...] o segredo da pesquisa talvez esteja em penetrar esse simples, movimentar-se dentro dele, entre suas fissuras e saliências”.

¹² Grifo nosso.

O trabalho com grupos em cada comunidade, utilizando-se da observação participante, facilitou a identificação de processos educativos presentes na pedagogia da não formalidade, que passam talvez despercebidos, como algo corriqueiro no interior das relações familiares, grupais e da comunidade como um todo, considerando que esses atos de ensinar e aprender são construídos por pessoas sem uma formação acadêmica no campo educacional.

Sobre a “pedagogia da não formalidade” ou das “tramas complexas”, a Professora Aline Lemos Cunha (2010), em sua Tese de Doutorado¹³, ao trabalhar as manualidades desenvolvidas por grupos de mulheres negras, refere a “uma forma de ensino e aprendizagem que pode ser generalizada para outras formas de ensinar e aprender fora de ambientes acadêmicos”, como por exemplo, o ensino e aprendizagem na tecedura de fios. No entendimento da autora, por se tratar de uma forma de ensinar e aprender de mulheres em espaços não escolares, essa pedagogia é merecedora de uma conceituação “peculiar”. Assim,

Entendemos aqui por “formal” toda a prática educativa que se realiza em ambientes formais de instrução: escolas, universidades... e as da “não-formalidade” aquelas que de alguma maneira têm instituições educacionais que a cercam, porém, uma não sobressai da outra. Contudo essas “formas” não são totalmente “sem formas”. Por isso, ao adotar o termo “pedagogias não-formais”, considero-as pedagogias da “não-formalidade”, ou seja, uma tentativa pedagógica de manifestar em espaços diversos e inusitados porém, permeados e transpassados por diversas instituições (CUNHA, 2010, p. 188).

A compreensão da autora se assemelha a alguns escritos nesta pesquisa (cap. 4), quando da identificação de práticas recorrentes de ensino e aprendizagem em processos educativos não escolarizados, estabelecidos entre moradores remanescentes de Arvinha e da Mormaça.

De igual maneira, a pesquisadora Maria da Glória Gohn (2009; 2010; 2011) vai trabalhar esses processos não escolarizados que transpõe os muros da escola para os espaços da casa, do trabalho, do lazer em suma, dos cotidianos como “educação não formal” que desenvolve ações que abrangem os espaços sociais num todo. Sua fundamentação também inspirou este trabalho.

¹³ CUNHA, Aline Lemos da. “**Histórias em múltiplos fios**”: um estudo das manualidades de mulheres negras em Rio Grande (RS – Brasil) e Capitán Bermúdez (Santa Fé – Argentina) (re)inventado pedagogias da não-formalidade ou das tramas complexas. Tese (Doutorado em Educação), Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, São Leopoldo/RS, 2010. A Professora Dra. Edla Eggert orientou esta Tese.

Definidos a metodologia da pesquisa e as técnicas a serem utilizadas, buscamos/reiniciamos os contatos nas comunidades. As lideranças comunitárias, me parece, constituem boas fontes iniciais para num momento posterior contatar outros sujeitos colaborativos. Em nosso primeiro intento (2008), os trabalhos se deram com membros da Associação de Remanescentes de Quilombo Mormaça, porque como descrevemos anteriormente, pensávamos num projeto educacional a ser desenvolvido com jovens e adultos, então a associação iria atuar como um *elo*, o que veio a acontecer (fig. 02).

Fig. 2 – Visita de moradores da Comunidade Mormaça ao campus Sertão – IFRS (2008)



Fonte: Arquivo da pesquisa (2008)

Porém, ao incorporar na pesquisa a comunidade remanescente da Arvinha, a qual também possui uma associação, a definição de quais contatos viriam no sentido de possibilitar a relação de interação pesquisador-pesquisado, conceito apropriado em Rosiska Darcy de Oliveira (2006), segundo o qual é totalmente impossível imaginar uma separação entre o sujeito da pesquisa (o cientista social) e o seu objeto (a sociedade).

De fato, considerando que somos estranhos ao grupo e não sendo um deles, nem por isso não nos consideramos como um “de fora” haja visto que dentro dessa interação, não há mais lugar para um pesquisador separado de seu objeto de pesquisa.

O pesquisador é um homem ou uma mulher com uma inserção social determinada e com uma experiência de vida e de trabalho que

condicionam sua visão de mundo, modelam o ponto de vista a partir do qual ele ou ela interagem com a realidade. E é esta visão de mundo, este ponto de vista que vai determinar a intencionalidade de seus atos, a natureza e a finalidade de sua pesquisa, a escolha dos instrumentos metodológicos a serem utilizados (OLIVEIRA, R. D., 2006, p. 24).

É importante nesta altura fazermos um recorrido da memória quanto à caminhada percorrida com moradores das comunidades quilombolas¹⁴. Ela vai se dar anteriormente ao início do curso de doutorado. Com a comunidade Mormaça, que temos contato desde 2008, pudemos com um grupo de pesquisa realizar trabalhos de extensão conjuntos; foram trabalhos educacionais locais para uma preparação específica que possibilitasse melhores conhecimentos escolares a estudantes interessados em cursar as formações técnicas que aquele instituto educacional oferecia. Vamos considerar que as vagas ofertadas eram disputadas através de exames seletivos anuais, dando-se preferência a alunos (e aí subliminarmente homens) oriundos do meio rural que já desenvolvessem com suas famílias atividades agropecuárias. Negros e negras não necessariamente preenchiam esses requisitos e, ainda não havia um programa como o das cotas raciais que hoje temos.

Ainda participamos de eventos locais e regionais que discutiam a questão da inclusão de populações periféricas ao ensino público. Em outubro de 2009, a equipe de pesquisa participou da 2ª Feira Estadual de Ciência e Tecnologia da Educação Profissional – FECITEP com o projeto “A Comunidade Remanescente do Quilombo da Mormaça”. É com satisfação que se pode verificar que talvez esse tenha sido o embrião que possibilitou o interesse e a entrada de remanescentes a essa instituição escolar - atualmente no semestre 2014/I são 23 estudantes¹⁵.

¹⁴ Sobre caminhada percorrida para uma melhor compreensão da escrita desta tese é importante ressaltar que se deu em diversos períodos entre os anos de 2011, 2012, 2013 e 2014 com pessoas moradoras e oriundas das Comunidades Quilombolas de Arvinha e Mormaça. Mantivemos ainda em contato e entrevistas com responsáveis por órgãos públicos – Secretárias Municipais, professores/educadores, direção e coordenação pedagógica de escolas, lideranças das associações dos remanescentes e de outras entidades associativas e colaboradores externos. No intuito de maior proximidade e melhor observação do cotidiano desses moradores e moradoras foram realizados Trabalhos e Campo nessas comunidades e em outras três na região Sul do Estado. Também acessamos a dados, documentos e material de pesquisa elaborado por outros autores/pesquisadores/as. Toda essa informação está descrita no decorrer da tese, além de estar cronologicamente registrada, sua origem, informantes, localização e outros dados.

¹⁵ Dados fornecidos pela Coordenadoria de Registros Escolares – Campus Sertão (março de 2014).

Na comunidade da Arvinha tivemos os primeiros encontros no início de 2011, aí sim na condição de campo empírico de pesquisa, o que também nos gratifica pela colaboração e espontaneidade do grupo - sinal do comprometimento para esta pesquisa. Nas oportunidades que tivemos junto a essas pessoas fizemos observação participante, utilizando-nos das diferentes formas de entrevistas (individuais e algumas em pequenos grupos familiares) além de estudos locais e levantamentos documentais históricos. Foi possível realizar os contatos para a pesquisa dentro de uma escolha livre, enquanto pesquisador; porém sempre pautado pelo consentimento do(s) participante(s)¹⁶.

Numa das idas a Mormaça e Arvinha, precisamente em 27 e 28 de agosto de 2012, nos reunimos com moradores e moradoras nas duas associações para melhor expor a intenção da pesquisa, o que tratava e principalmente, onde se inseriam as comunidades, identificando qual visibilidade vislumbravam para suas causas. Dialogamos, deixamos alguns escritos e, pudemos visitar várias moradias conversando sobre o trabalho, identificando as pessoas colaboradoras com informações importantes, dentro dos temas a serem tratados.

Dando prosseguimento nesta interação pudemos realizar “trabalho de campo” que se estendeu na semana de 15 a 19 de outubro de 2012 às Comunidades Remanescentes e organismos públicos dos municípios de Sertão e Coxilha. Foram momentos de diálogos e narrativas com moradores e membros das associações comunitárias e a agentes públicos. Entrevistamos as Secretárias da Educação e de Assistência Social, Diretora e Coordenadora Pedagógica da Escola Municipal Pantaleão da Costa no município de Coxilha e, Secretária da Educação de Sertão, temas e dados com referência a educação e projetos decorrentes de políticas públicas para Arvinha e Mormaça.

No alimentar dessas relações buscamos estar mais próximos daquelas realidades, de suas histórias e de seus anseios, para escrever o protagonismo que homens e mulheres diariamente evocam para manter a continuidade do grupo. O sujeito é ele mesmo um ser social, são as ações humanas que modelam e transformam a sociedade da qual o pesquisador é parte integrante, podendo

¹⁶ É importante ressaltar que utilizamos do Termo de Consentimento Livre e Espontâneo – TCLE (modelo anexo) para ter autorização em registrar os diálogos, imagens e falas estabelecidas com os entrevistados. A apresentação das falas nesta tese é identificada por letras iniciais dos nomes dos informantes, mês e ano do encontro.

inclusive sofrer as consequências do projeto social que propõe ou das transformações que sua ação pode provocar (OLIVEIRA, R.D., 2006).

É importante notar a representatividade que possuem as associações dos remanescentes e a sede como espaço de encontro, de discussões, de celebrações e de trabalho em Arvinha e Mormaça; reunindo todo o grupo, ou aqueles com atividades determinadas. As mulheres, como na sociedade brasileira, são maioria. Apoiadas pelas associações que organizam encontros e cursos que envolvem os ligados às atividades rurais, aos trabalhos artesanais com a produção de pães,ucas, bolachas, biscoitos e massas numa pequena agroindústria e ainda utilização de fios no crochê e tricô transformados em bolsas, tapetes, guardanapos e enfeites, estas mulheres desenvolvem na arte do ensinar e do aprender, mesmo sem elas próprias perceberem, uma prática educativa emancipatória, valorizando seus saberes decorrentes das experiências que advêm dos antepassados, talvez sim, “atualizados” com a utilização de técnicas e equipamentos contemporâneos.

As pesquisadoras Edla Eggert e Márcia Alves (2011), num estudo com recorte educacional, que desenvolveram com grupos de mulheres artesãs nos municípios de Alvorada e Pelotas/RS, tendo como opção teórico-metodológica a pesquisa participante, e as ferramentas da pesquisa-formação, identificaram também a importância do associativismo naquela pesquisa – as cooperativas de artesãs – para a visibilidade do trabalho da mulher em ambientes privados para que o produto deste possa “circular” em espaços públicos. Corrobora o fato de que:

Essa passagem do privado para o público tem papel fundamental quando se pensa no artesanato como possibilidade emancipatória, não apenas no aspecto econômico (enquanto produtos artesanais que passam a “circular” no mercado), mas também enquanto formação política para as artesãs, em virtude da experiência coletiva proporcionada pela cooperativa. São vivências que, uma vez compartilhadas no grupo, aumentam os horizontes dessas mulheres que, dessa forma, ressignificam suas próprias trajetórias pessoais. Assim, a experiência do coletivo torna-se uma aprendizagem que extrapola as aprendizagens históricas do espaço doméstico (EGGERT & SILVA, 2011, p.65).

Em síntese sobre essas nossas incursões a campo, Roberto Oliveira (2000), em “O trabalho do antropólogo”, sintetiza como se dá a inserção no campo de pesquisa. “Essa aproximação, ou seja, o estar em campo, envolto de uma trama de evocações e representações, faz com que entre o pesquisador e os sujeitos

pesquisados haja uma abertura, um canal de diálogo para uma fusão de horizontes” (OLIVEIRA, R. 2000, p. 31). É nesse horizonte, o das pessoas que compõem as comunidades quilombolas de Arvinha e Mormaça, que nas manifestações de homens e mulheres, presentes nos diálogos, vão compor o relato das experiências singulares indicadoras da manutenção e vivência naquele lugar.

1.4 Estrutura e construção da pesquisa

Após a contextualização do problema, das hipóteses, dos objetivos e dos aportes teórico-metodológicos que constituem o **primeiro** capítulo, discorro como apresento a sequência desta tese. No **segundo** capítulo tratamos de focar as Comunidades Remanescentes dos Quilombos de Arvinha e Mormaça a partir de sua história, construção comunitária, historicização de suas relações, e o auto-reconhecimento como grupo étnico quilombola, condição e premissa para a declaração de comunidade remanescente de quilombo e do pertencimento àquele grupo, o “eu pertencer”. Estabelecemos reflexões sobre a condução e destinos destas comunidades a partir de uma cultura de liderança matrifocal – prática que tem continuidade desde os primórdios da instalação de Arvinha e Mormaça, pela ação precípua das escravas Cezarina de Miranda e Francisca Vieira e, provavelmente por outros negros fugidos e libertos. Note-se que a matrifocalidade e a matrilinearidade também são dispositivos percebidos em outras comunidades quilombolas. Ainda no mesmo capítulo, discutiremos o processo de reconhecimento, o estágio atual e quais engendramentos que se desenham para sua total autonomia, bem como a representação comunitária através das associações de moradores remanescentes.

O **terceiro** capítulo trata do território e a territorialidade, que é uma questão bastante significativa nesse momento para essas comunidades. Há busca de afirmações. Primeiramente em garantir aquele reduzido espaço físico a que estão hoje submetidos guardando suas fronteiras; num segundo momento agregar outros espaços que anteriormente já lhes pertenceram, mesmo através de posses, como condição de sobrevivência e reprodução dos grupos e, um terceiro momento a longa espera na tramitação dos processos de regularização e titulação dos territórios, que se dá no âmbito administrativo, mas especialmente na esfera política. Irá discutir os

enfrentamentos travados com o entorno: sindicatos rurais, agentes e gestores públicos em prefeituras municipais, órgãos públicos de assistência técnica, políticos grupos privados e ainda com parte da população regional contrária aos seus pleitos e por vezes na intimidação, utilizando-se de práticas racistas e discriminatórias. Também a participação do INCRA¹⁷ – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária como agente administrativo representante do Estado Brasileiro, na condução desses processos e ainda, legislando ao emitir Instruções Normativas, as INs, para regulação.

Caminha ainda, numa discussão embebida pela beleza de práticas de convivência comunitária simbolizadas na dádiva e na reciprocidade entre as pessoas e os grupos – processos do ensinar e aprender de crianças e jovens que irão como experiência, carregá-las consigo. Enfocaremos, entre os teóricos, Marcell Mauss (1974) em seu “Ensaio sobre a dádiva”, prática que percebemos muito presente nessas comunidades, Lévi-Strauss (1974), discutindo a dádiva (presente em Mauss) não só como princípio de reciprocidade, mas sim um princípio de troca simétrica, Alain Caillé (1998), quando discute a não gratuidade da dádiva, entre outros/as que se relacionam ao tema. Nesse momento, como elementos para a análise, buscamos problematizar essas ações no grupo familiar e individualmente, através da observação participante, utilizando entrevistas e suas narrativas.

No **quarto** capítulo “as relações de parentesco demarcando a territorialidade campesina”, sugerem-se alianças matrimoniais como mediadoras na manutenção e indivisibilidade desse território, a partir dos “troncos” que originam essas comunidades. Os rituais associados ao parentesco (casamentos e batismos) - e nesse ínterim, porque não o compadrio e as relações de amizade – se apresentam como rituais de coesão social buscando garantir a essas famílias proteção e um espaço social onde seja possível reproduzir-se material e simbolicamente. Conforme vimos em Anjos & Silva (2004), quando pesquisam a manutenção territorial assentada nas relações de parentesco, que “Trata-se de uma regra de simultaneidade econômica e moral que rege as tradições sucessórias de tal modo

¹⁷ O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) é uma autarquia federal criada pelo Decreto nº 1.110, de 9 de julho de 1970, com a missão prioritária de realizar a reforma agrária, manter o cadastro nacional de imóveis rurais e administrar as terras públicas da União. Disponível em: <http://www.incra.gov.br>. Acesso em: 15 jan. 2012.

que a indivisibilidade e a integridade do território esteja garantida [...]” (ANJOS & SILVA, 2004, p. 149).

Neste momento se faz importante uma reflexão sobre o sentido que o território representa para as pessoas, o sentido que transita em suas mentes. Imagens guardadas, ao serem lembradas são trazidas ao conhecimento “público”. A ocupação do território traduzida pela campesinidade quilombola. Ainda, é preciso identificar a partir das narrativas a demanda por manter e ampliar esses espaços e as estratégias empreendidas pelo grupo.

Finalizando, no **quinto** capítulo. – o estudo dos processos educativos não escolarizados na manutenção do território – nos parece singular. Primeiramente uma pesquisa de resgate para que conhecimentos, rituais e técnicas de ensinar e aprender não venha a perderem-se pelo desuso e esquecimento, em segundo lugar, por reafirmar sua importância como identidade cultural e como ações que engendraram a conquista do território, mantendo aquele espaço como “uno”. Ocorre que muitas dessas manifestações - como exemplo, compreensões diferenciadas de processos e do próprio mundo, processos criativos de manutenção e desenvolvimento pessoal, modos comunitários arraigados por possibilidades de viver não hegemonicamente - muitas vezes são invisibilizados pela absolutização da igualdade. Têm-se como pressuposto que a igualdade absoluta é uma forma de violência, na reflexão de Boaventura de Sousa Santos (2005).

E finalmente, apresentam-se as considerações que deverão levantar um leque de possibilidades e desafios para instituições de ensino como as do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do RS - Campus Sertão, do qual faço parte como docente. Assim, com a estrutura proposta para esta pesquisa, buscamos contribuir ao debate das questões que se referem às comunidades negras remanescentes de quilombos, especialmente quando da ocupação e reincorporação de territórios utilizados por antecedentes - espaço de manutenção e continuidade histórica desses grupos.

2 A CONSTRUÇÃO DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE ARVINHA E DA MORMAÇA

Enfocamos neste capítulo as Comunidades Remanescentes dos Quilombos de Arvinha e Mormaça a partir de sua história, construção comunitária, historicização de suas relações e, o autorreconhecimento como grupo étnico quilombola, condição e premissa para a declaração de comunidade remanescente de quilombo e do pertencimento àquele grupo, o “eu pertencer”. Estabelecemos reflexões sobre a condução e destinos destas comunidades a partir de uma cultura de liderança matrifocal – prática que tem continuidade desde os primórdios da instalação de Arvinha e Mormaça, pela ação precípua das escravas Cezarina de Miranda e Francisca Vieira e, provavelmente, por outros negros fugidos e libertos. Note-se que a matrifocalidade e a matrilinearidade também são dispositivos percebidos em outras comunidades quilombolas. Ainda no mesmo capítulo, discutiremos o processo de reconhecimento, o estágio atual e quais engendramentos que se desenham para sua total autonomia, e a representação comunitária através das associações de moradores remanescentes.

2.1 O Negro e a Negra no RS – a história esquecida?

Naquela amarga condição de vida talvez lhes restasse como única saída, o suicídio. Iniciamos o texto com a frase acima para assinalar que este triste fim a qualquer ser humano fez parte da vida de muitos negros escravos no Brasil e no Rio Grande do Sul. O suicídio se dava em número de ocorrências duas a três vezes

superiores aos homens livres. Denominaram *banzo*¹⁸, para a doença que os acometia. Ainda hoje se discute o significado dessa palavra. O mais aceito tem uma remota origem africana, equivalendo a “pensar” ou “meditar”. O termo também há tempos designou uma doença. Renato Venâncio (2003) escreve,

Em 1799, por exemplo, Luiz António de Oliveira Mendes apresentou, na Academia Real de Ciências de Lisboa, um estudo sobre “as doenças agudas e crônicas que mais frequentemente acometem os pretos recém-tirados da África”. O *banzo* constava entre elas. Os sintomas? Os escravos ficavam entristecidos, paravam de falar e, acima de tudo, deixavam de se alimentar, mesmo “oferecendo-se-lhes” – afirma o médico – “as melhores comidas, assim do nosso trato e costume, como as do seu país...”, falecendo pouco tempo depois. Em 1844, Joaquim Manoel de Macedo, na tese médica intitulada *Considerações Sobre a Nostalgia*, afirma o seguinte: “[...] estamos convencidos de que a espantosa mortandade que entre nós se observa nos africanos, principalmente nos recém-chegados, bem como de que o número de suicídios que entre eles se conta, tem seu tanto de dívida à nostalgia [...]”. Aos poucos, a associação entre nostalgia e *banzo* se tornou popular (VENANCIO, 2003, p.76).

Chamo a atenção para esta “condição de vida” ou a de “não mais querer viver” a partir de vários relatos que pudemos presenciar nesta pesquisa, bem como, com o intuito da escrita em afirmar que houve, sim, escravidão no Rio Grande do Sul.

Os negros que foram trazidos ao Brasil pela Coroa Portuguesa eram originários de formações banto e sudanesa. Os principais centros “exportadores” onde os aprisionavam para depois serem trazidos para cá e servirem de mão-de-obra, foram Angola (costa leste – território dos povos banto cabindas, quicongos, quimbundos, guanguelas e suas subdivisões); Costa da Guiné (costa norte e oeste do Golfo da Guiné de cultura sudanesa e, fronteira da África do Sul); Moçambique e nordeste de Moçambique, de cultura banto.

No Rio Grande do Sul, conforme José Dacanal & Sergius Gonzaga (1979), para a historiografia sulina durante décadas o escravo africano inexistiu, sendo esse um consenso entre os historiadores a pouca importância que teria tido o escravo na sua formação. Avaliavam ser o homem (e aqui era de fato o homem, pois as

¹⁸ No Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, de 1875, de Joaquim de Macedo Soares, é possível ler a seguinte definição: “banzar: estar pensativo sobre qualquer caso; triste sem saber de quê; sofrer do spleen dos ingleses; tristeza e apatia simultânea; sofrer de nostalgia, como os negros da Costa quando vinham para cá, e ainda depois de cá estarem”. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos>. Acesso em: 22 abr. 2013.

mulheres ainda, assim como os escravos, não haviam sido consideradas na historiografia, livres)¹⁹, o fator preponderante na formação deste Estado. Acreditavam que os escravos eram pouco utilizados, e quando se falava neles era para ressaltar que aqui, se houve escravismo, ele foi “paternal benigno”.

Pelo conceito vigente interpretavam que havia sido pequena a contribuição de sangue africano na etnia rio-grandense. Porém, continuam, “os primeiros escritos sérios sobre o assunto irão provar o contrário”. Participando do amplo movimento da década de 1930, que reiniciará o estudo mais sistemático da “africanologia” brasileira, aparecerão os primeiros trabalhos do advogado Dante de Laytano, o qual procurará, nos documentos, relatos e mapas estatísticos do século XVIII e XIX, o traço da passagem da escravidão pelo Rio Grande do Sul. Esse autor tece duras palavras sobre a benignidade do tratamento aos escravos, pois enquanto os negros estavam no pastoril do Rio Grande tiveram um tratamento mais humano, mas ao habitar a senzala dos granjeiros ou as charqueadas, esse tratamento foi modificado pelas chicoteadas do feitor e pela barbárie escravagista.

Na verdade, a história do escravo no sul está, ainda, por escrever-se. Isso se deve à resistência dos historiadores gaúchos a escrever a história como ela é, pois tornará pouco simpático os heróis aparecerem como senhores de escravos. Junta-se a esse problema a raridade das fontes históricas, pois muitas foram propositalmente destruídas. A saga do escravo no Rio Grande do Sul não deve ser esquecida, pois ali nas fétidas e úmidas senzalas das charqueadas, nos suicídios do escravo desesperado, no negro aquilombado, nas tentativas de fuga e insurreições está o passado do nosso povo (DACANAL & GONZAGA, 1979, p. 61).

Os negros entraram na história do Rio Grande do Sul desde seu início. Mas o fizeram como personagens secundários, pouco lembrados, pouco citados - não obstante sua atuação tenha sido, provavelmente, decisiva para a própria formação do estado. Na visão do português branco, o negro e a negra eram um complemento indispensável as suas atividades com a terra, nas casas, nas lutas e nas conquistas. O fato é ilustrado quando, em 1635, Raposo Tavares, ao explorar os vales dos rios Taquari e Jacuí, afirma que havia escravos negros entre seus membros.

Também, ao final do século XVII, precisamente em 1680, na fundação da Colônia de Sacramento, a expedição comandada por Manoel Lobo trazia escravos negros. Eram 200 militares, três padres e 60 negros, dos quais 41 escravos do

¹⁹ Professora Edla Eggert, em apontamentos a esta tese.

comandante, seis mulheres índias e uma branca, além de homens índios. Os negros representavam, portanto, mais de 20% da expedição - sem se considerar os soldados negros e mulatos livres que eram usados pelos exércitos daquela época.

Paralelamente, a fundação de Laguna em Santa Catarina, vem também contribuir com a história da ocupação do Rio Grande do Sul. Diversas foram as expedições que vieram com objetivos de capturar gado, especialmente o bovino, assim como para ocupar o Continente de São Pedro. O negro estava presente na fundação de Laguna e também nessas expedições que os lagunenses fizeram ao Estado, em que constituíam a maioria dos integrantes.

Portugal, ao constituir a Colônia, dá início a gigantesco mercado de mão-de-obra servil devido a sua posição geográfica, que facilitava tanto o recebimento como a distribuição pela região. O comércio com o homem escravizado será uma realidade cotidiana na Colônia.

Outra atividade importante para a Colônia de Sacramento, além do contrabando, era o couro, sebos, carnes salgadas e os escravos africanos, como citados anteriormente. A caça ao gado da Banda Oriental, pelo seu couro, será permanentemente, um dos pilares econômicos da Colônia. Conseguindo o couro, era ele secado e exportado para o Brasil, ou para o exterior (DACANAL & GONZAGA, 1979, p.66).

As atividades do povo negro nas charqueadas foram sem dúvida, o período de maior ocupação desta mão de obra e também o de maior sofrimento, pelos maus tratos a esse povo. O regime social de escravidão se estrutura com a expulsão dos espanhóis e a fundação da primeira charqueada; ao nível industrial ter-se-á uma atividade produtiva de primeira ordem, baseada na exploração do trabalho escravo. Iniciou-se, assim, a introdução sistemática de escravos para a exploração na atividade produtiva.

O começo da produção industrial de charque no Rio Grande do Sul deve-se às secas do final do século XVIII no Nordeste que, até então, era o produtor da carne seca. Desse modo, o Rio Grande do Sul o substituirá, como novo mercado produtor. O ciclo da charqueada inaugurou a definitiva estruturação do escravismo como modo social de produção dominante de uma ampla região do território gaúcho.

A introdução do charque - uma atividade que se desenvolveu no Rio Grande do Sul, mas multiplicou riquezas por todo o país e foi essencial na época do chamado Ciclo do Ouro, quando era a base da alimentação dos que trabalhavam

nas Minas Gerais - está ligada não a um gaúcho, mas a um cearense, José Pinto Martins. Foi ele que constituiu, em Pelotas, em 1780, a primeira charqueada do município. Seriam as charqueadas que, depois desse momento, se transformariam na base da economia local e do próprio estado, por muito tempo. O charque era amplamente utilizado na alimentação de escravos e das camadas mais pobres da população das cidades brasileiras. E Pelotas, em pouco tempo, se transformou em um centro exportador do produto para o país.

As consequências e determinação que isso trará para a nossa história não foram, ainda, nem mesmo delineadas. Por mais de cem anos, a classe economicamente mais dinâmica viverá da exploração direta do trabalho escravo. Teremos então nossas senzalas, feitores, tronco, nossas “casas grandes” e nelas frente a frente, o senhor e o escravo. Pode-se dizer que o limite da jornada de trabalho na charqueada era a resistência física do escravo. A violência na charqueada era extrema, o escravo mau trabalhador era, na maioria das vezes, castigado e torturado. Era um modo de coerção muito eficiente para os senhores das charqueadas (DACANAL & GONZAGA, 1979, p.78).

Apesar de haver no Rio Grande do Sul antes mesmo das charqueadas, vastos campos com muito gado arreado, esta nova atividade “industrial” também vai concorrer para o surgimento de grandes “estâncias”²⁰. Tropeiros vicentinos tomam o rumo do sul em busca desses animais por sua valorizada carne na alimentação, especialmente da população na região sudeste do Brasil, e de seu produto secundário, o couro. Muitos destes tropeiros se fixam surgindo as primeiras estâncias, os primeiros povoados no início do século XVIII. Essa ocupação, que

²⁰ Criatórias denominadas estâncias – também chamados fazendas no hemisfério norte do Estado – surgiram a partir da existência de pastagens qualificadas povoadas por rebanhos de gado xucro remanescente do empreendimento jesuíta. Em estudo sobre a estrutura agrária e ocupacional do Rio Grande no primeiro século de existência, a historiadora Helen Osório afirma que "a palavra 'estância' não designava grandes propriedades nem era sinônimo de grandes rebanhos. O vocábulo, originário do espanhol platino, significava apenas as unidades produtivas em que se criava gado, sem nenhuma conotação de tamanho". Sua afirmativa tem base nos documentos pesquisados, onde encontrou com essa designação "propriedades de 150, 200 ou 3000 cabeças de gado" (OSÓRIO, 2006, p.154). Estes estabelecimentos rurais destinaram-se inicialmente a reunir o gado solto em invernadas, objetivando seu deslocamento e comercialização no restante do País através da feira de Sorocaba, centro da atividade tropeira no período. Gradualmente foram ampliadas as atividades iniciais, passando ao criatório efetivo e incorporando atividades agrícolas e práticas fabris incipientes como a produção das farinhas de trigo e mandioca em atafonas, de charque e curtimento de couro, entre outras. Chama-se estância no Rio Grande do Sul, uma circunscrição dada das campinas do país, povoada de gado, cavalos e mulas e, em certas porções, partes de carneiros; tem ordinariamente a extensão de uma sesmaria, às vezes de duas, de três e mais; os animais multiplicam-se nelas na razão da quantidade inicial, da vastidão do território e da bondade dos pastos. (DREYS, 1990, p.94 apud LUCAS, p. 87, 2010).

vinha ocorrendo em função da Colônia de Sacramento, torna-se independente desta e toma uma razão em si.

Para Dacanal & Gonzaga (1979), isso não significa que a ocupação do Rio Grande do Sul tenha-se dado baseada essencialmente sobre o braço livre, especialmente considerando-se que a caça ao gado selvagem não se combinava com o trabalho compulsório. Os peões que trabalhavam na courama eram senhores de seus destinos, pois se encontravam com boas montarias e armados, coisas que não se encaixavam com o homem escravizado. Alguns escravos que participavam dessas atividades transformavam-se em acompanhantes de seus senhores como guarda-costas e pajens.

Porém, em razão da abundância de mão de obra com a possibilidade da escravidão de índios e negros, espanhóis e lusitanos se dedicam às fazendas, considerando-as um “sport”, não trabalho, para não manchar seus “orgulhos”. Dacanal & Gonzaga (1979), descrevem o surgimento do gaúcho assim:

Desse modelo social nasce o gaudério, changador ou gaúcho. Em regra homens de má índole, vagabundos e fugitivos. O gaúcho foi parte fundamental de nossa história, que esqueceu do eterno presente: o escravo. Embora, até quase o início do século XIX não tivéssemos um regime social de produção escravista, a presença do homem escravizado era constante e significativa. O nosso território começa a ser ocupado durante um período onde a sociedade brasileira está toda alicerçada sobre a exploração do trabalho servil. A posse de um escravo significava status social. A presença do escravo em nossas primeiras estâncias é algo pouco estudado, mas seu papel importante está presente na análise de mapas estatísticos da Capitania. A agricultura ocupará, também, nesses primeiros anos, o braço escravo. Não o fará, porém, com exclusividade (DACANAL & GONZAGA, 1979, p.82).

Percebe-se a utilização de um trabalho escravo velado, no entanto capilarizado nessa região da Capitania do Rio Grande de São Pedro. Essa dura realidade vai oficialmente perdurar até quando o Império em 1850, pressionado pela marinha inglesa, começa efetivamente a reprimir o tráfico negreiro. Apesar da supressão “legal” da entrada de novos escravos, haverá ainda os desembarques clandestinos. O contrabando de escravos que desembarcavam em Montevideu no Uruguai era comum.

Quando, ao iniciarmos este texto falando sobre “o suicídio de negros escravos” a intenção era incitar/suscitar a discussão, porque de fato, desde o

momento de sua caçada, o aprisionamento, a viagem e as condições a que eram sujeitados a permanecerem no Brasil, constituíam verdadeira ruptura brutal e um risco à integridade como do ser humano. Diante das adversidades cotidianas, realidade a que pais, mães, jovens e idosos, famílias inteiras, eram submetidos, o sentimento pela mudança de uma nova vida longe de sua terra, de sua cultura e dos seus – continuava latente em cada pessoa. Desde o “navio negreiro”²¹ retratado na poesia de Castro Alves, publicada em 1868, em sua V parte, podemos assim perceber,

*[...] Senhor Deus dos desgraçados! Dizei-me vós, Senhor Deus!
Se é loucura... se é verdade tanto horror perante os céus?!
.... Dize ó tu, severa Musa, Musa libérrima, audaz!...
São os filhos do deserto, onde a terra esposa a luz.
Onde vive em campo aberto, tribo dos homens nus...
São os guerreiros ousados que com os tigres mosqueados
Combatem na solidão. Ontem simples, fortes, bravos.
Hoje míseros escravos, sem luz, sem ar, sem razão...
São mulheres desgraçadas, como Agar o foi também.
Que sedentas, alquebradas, de longe... bem longe vêm...
Trazendo com tíbios passos, filhos e algemas nos braços,
N'alma — lágrimas e fel... como Agar sofrendo tanto,
Que nem o leite de pranto, têm que dar para Ismael...*

2.2 As Comunidades Remanescentes dos Quilombos

As comunidades quilombolas de Arvinha e Mormaça têm suas histórias marcadas por semelhanças que em determinados momentos distanciam-se e em outros, se aproximam (fig. 03). Semelhanças na origem e na forma de condução, quando duas mulheres com ímpeto de luta e sobrevivência desafiaram a normalidade, recostaram-se com suas famílias numa região abrigada por grandes florestas de araucárias e outras espécies da mata atlântica, margeadas por sangas e

21

Disponível

em:

<http://www.biblio.com.br/defaultz.asp?link=http://www.biblio.com.br/conteudo/CastroAlves/navionegreiro.htm>. Acesso em: 24 abr. 2013.

riachos do planalto médio gaúcho. Essa geografia local serviria de abrigo e sobrevivência às famílias escravas e outras libertas.

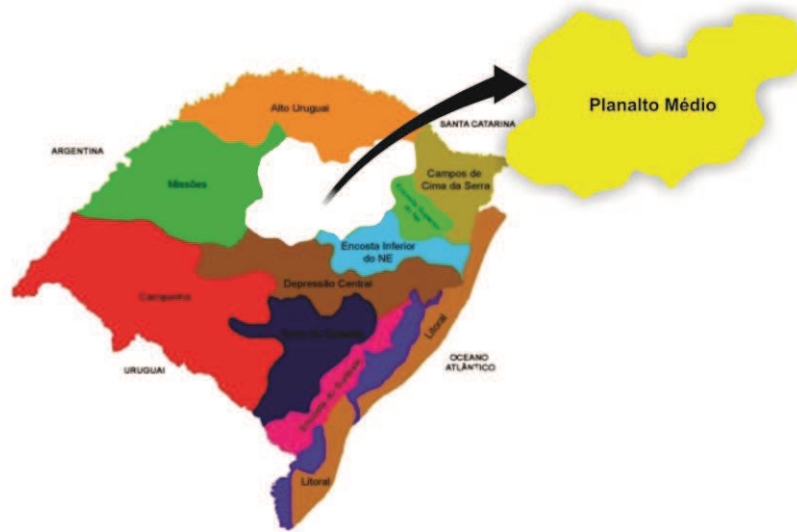
Figura 3 – Mapa - município de Sertão/RS localizando Comunidades Quilombolas da Arvinha e da Mormaça e Sede Municipal (coloridos)



Fonte: OLIVEIRA, Iris M.; MISTURINI, Olavo S. (1986).

O norte gaúcho, mais especificamente a região do Planalto Médio onde se localizam as Comunidades Remanescentes dos Quilombos de Arvinha e da Mormaça, entre os municípios de Sertão e Coxilha, é uma região que tardiamente foi incorporada ao território que atualmente conforma o Rio Grande do Sul (fig. 04). Durante todo o século XVIII, a região missioneira foi alvo de disputas entre as Coroas espanhola e portuguesa. O projeto português de garantir suas fronteiras recém-conquistadas recompensou militares e estancieiros que se envolveram nos conflitos com a distribuição de lotes de terras (sesmarias). Os atuais municípios Sertão e Coxilha foram distritos e posteriormente desmembrados do município de Passo Fundo, que é polo regional.

Figura 4 – Divisão Regional do Estado do Rio Grande do Sul - região Planalto Médio



Fonte: SEPLAG - Secretaria de Planejamento e Gestão do Estado do RS, 2012.

A região, especialmente Passo Fundo, desenvolveu-se com rapidez atraindo novos moradores e negócios, pois constituía caminho para a passagem de tropas bovinas e principalmente muares, que eram transportadas até Sorocaba no estado de São Paulo para serem vendidas naquele comércio. Neste período, a região ainda pertencia ao município de Cruz Alta, vindo a emancipar-se somente em 1857, caso de Passo Fundo.

De acordo com Sherol dos Santos (2009, p. 129), nas propriedades instaladas ao longo desse caminho, a principal atividade era a criação de gado vacum e mulas, cuja principal mão-de-obra foi a escrava. Com as primeiras estâncias os “senhores da guerra” se estabelecem com seus agregados e escravos, e como primeiros beneficiados com a posse das terras rio-grandenses, tornam-se também os “senhores da terra”, e enfatiza;

De fato, a análise de documentação primária acaba por nos revelar um planalto pastoril e escravista. Analisando os inventários post-mortem de Passo Fundo, pudemos notar que dos 148 autos pesquisados, em 55,4% deles os inventariados possuíam escravos (SANTOS, S., 2009, p. 130).

É possível, ainda, constatar a presença de escravos quando relata:

Podemos afirmar que mesmo estando dentro de um projeto comprometido com o povoamento da região Missioneira, a ocupação de terras no planalto, onde modernamente encontramos os municípios de Passo Fundo e Sertão, onde se localiza o quilombo da Mormaça, privilegiou a grande propriedade ao conceder amplas extensões de terras aos soldados a serviço da Coroa e que estes guerreiros, ao se tornarem estancieiros,, se dedicaram à atividade mais lucrativa do período, a pecuária, sem prescindir do uso de mão-de-obra escrava (SANTOS, S., 2009, p. 132).

Nessa condição, Sertão à época 3º distrito de Passo Fundo, foi local onde se expandiram as propriedades, por existir extensas áreas de matas ainda não “ocupadas”, ricas em madeira, erva-mate e pinhão, mas também pelos campos irrigados por pequenos rios e lajeados, propícios para a criação de gado, sobrando aos pequenos lavradores, caboclos e mamelucos, essas áreas para utilizar. Os primeiros grandes estancieiros a expandirem suas propriedades nessa direção foram Amâncio de Oliveira Cardoso e Francisco Barros de Miranda. Este último, paulista, dedicava-se a tropear gado, fixou-se no distrito, tornando-se influente na elite local; juiz de paz, político, foi vereador por duas vezes (1864 e 1873). Enviando homens em batalhas, defendendo o poder central recebeu a patente de Coronel do Exército; participou da Guerra do Paraguai comandando o 5º Corpo da Guarda Nacional.

2.2.1 Comunidade Quilombola da Arvinha

Além de semelhanças em suas trajetórias de formação, luta e resistência, as Comunidades de Arvinha e Mormaça têm ainda proximidade territorial. Arvinha, com a maior parte de sua área geográfica distribuído na zona rural dos municípios de Sertão (em torno de 85%) e Coxilha, distancia-se 16 km por estrada intermunicipal que liga esses dois municípios (fig.05).

Figura 5 – Comunidade Remanescente do Quilombo da Arvinha e parte de antigos territórios



Fonte: Arquivo da pesquisa (2013)

Sertão possui 6.294 habitantes e Coxilha, com 2.826 moradores²², têm com principal divisa territorial, além de ser a mais extensa, no sentido leste/oeste, um trecho da rodovia BR 153, conhecida como “Rodovia Transbrasiliana”, sem pavimentação asfáltica. O município de Coxilha, bem mais recente, ao emancipar-se na década de 1980, teve desmembrado para a configuração de seu território, áreas de Passo Fundo, “município mãe” e de Sertão.

Sertão e Coxilha são municípios por ter sua base de economia essencialmente agrícola, praticamente não possuem indústrias. Suas terras, propícias para a atividade agropecuária com topografia adequada e boa fertilidade, têm altos índices de produção de grãos em cultivos de inverno e verão. Além disso, tem na produção leiteira grande fonte de renda de pequenas e médias famílias agricultoras. No município de Coxilha, a maioria das áreas rurais é formada por grandes propriedades exploradas na forma de agricultura empresarial, diferenciando-se do município de Sertão com uma distribuição em pequenas propriedades onde agricultores familiares desenvolvem suas atividades produtivas.

A Comunidade Quilombola da Arvinha tem seu nome como referência a um pé de Cambará (*Gochnatia polymorpha*), árvore encontrada desde o território argentino, passando pelo sul do Brasil até o estado de São Paulo, que à época ainda pequena, fazia sombra no centro de uma “grande mangueira utilizada nas lides campeiras em uma das invernadas do Coronel Miranda”. Ainda hoje está lá,

²² Fonte: IBGE@, 2011, IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas.

com alguns galhos secos e outros com a brotação nova da primavera, percebe-se ter grande significância na memória daquelas gentes. Guarda histórias muitas que lá aconteceram, algumas lembradas por moradores mais antigos, descendentes de escravos e alforriados²³, talvez. Também era “Parada de Tropeiros”, que após dias de viagem com suas tropas de mula e gado bovino, cansados acampavam, dando uma pausa para que estes se recuperassem e em seguida prosseguissem a jornada (fig. 06).

Figura 6 – Local histórico: antigo território quilombola - árvore “Pé de Cambará” que originou o nome “Arvinha” para a Comunidade



Fonte: Arquivo da pesquisa (2012)

Verdadeiramente é um local bem estratégico, fica na parte mais alta de uma coxilha, bem em frente a uma rodovia federal, a Transbrasiliana. De lá, por ser um descampado, é possível avistar a uns cinco quilômetros, em cada uma das quatro direções, algum movimento ou aproximação. À época, na ocorrência do século XVIII, conta a moradora Maria Teresinha Costa Vargas - uma de nossas acompanhantes nas idas à comunidade;

²³ O termo “Alforria” vem do árabe, onde a expressão pronunciada como “Al Horria” quer dizer “A Liberdade”. A Carta de Alforria era um documento cedido a um escravo por seu proprietário. Era um tipo de “atestado” de liberdade em que o proprietário abdicava dos seus direitos de posse sobre o escravo. Este último, após a Alforria, era chamado “negro forro”. Alforria/alforriado não era usado somente no Brasil, mas em todas as colônias portuguesas que adotaram o regime escravista. Disponível em: <http://www.historiabrasileira.com/escravidao-no-brasil/carta-de-alforria/>. Acesso em: 20 mai.2013.

“[...] era caminho por onde passavam piquetes de soldados guerreiros e saqueadores, já que era uma região de constantes lutas. Próximo dali tem o ‘Passo dos Tropeiros’, é uma passagem pelo rio Bugio, hoje uma sanga com mais ou menos quinze metros de largura que esses tropeiros davam água à tropa e seguiam adiante para acampar na mangueira da Arvinha” (Maria Teresinha, 58, out. 2012).

Ainda há vestígios da “Estrada Velha”, que de fato, conforme conta a história, era passagem de tropeiros, “os Birivas”²⁴, que vinham da região de Santa Maria, passavam por Cruz Alta e Passo Fundo e se iam por Lagoa Vermelha, Vacaria, Lages em Santa Catarina, depois o Paraná, chegando a Feira de Sorocaba em São Paulo, com suas tropas de mula para negociá-las.

Na Arvinha, cada família vive em seu pedaço de terra. *“Cada ‘tronco de família’ tem junto as suas casas, a de seus filhos e netos, mais adiante outro tronco, outra família. Criam, plantam, trabalham na agricultura para si e nas propriedades vizinhas como diaristas ou em empreitadas”*, nos explica uma das pessoas com quem tivemos contato, líder e Presidente da Associação dos Remanescentes do Quilombo da Arvinha, a professora municipal Maria Teresinha Costa Vargas, que também é Licenciada em História e vive com sua família na comunidade. Maria Teresinha muito nos auxiliou nos encontros e nas informações para esta pesquisa.

De fato, sobre o trabalho diário em propriedades próximas, assim, pudemos presenciar e conversar com moradores quilombolas que estavam numa área de aproximadamente 170 hectares de uma empresa agrosilvopastoril replantando mudas de eucalipto, que também haviam ajudado na derrubada da então floresta adulta.

O espaço ocupado pela comunidade da Arvinha é precisamente aquele onde a negra vinda da África, então escrava Cezarina²⁵, veio com sua família fixar-se e assim dar continuidade às gerações dos atuais remanescentes. Conforme Aldomar Ruckert, et al. (2002), em seu relatório, entre os escravos do plantel dos Miranda

²⁴ Biriva - Nome dado aos habitantes dos Campos Cima da Serra, descendentes de bandeirantes, ou aos tropeiros paulistas, os quais geralmente andavam em mulas e tinham um sotaque especial diferente do da fronteira ou da região baixa do Estado. Para o folclorista gaúcho João Carlos Paixão Côrtes (2009, p.20) “O Tropeiro Biriva ou Beriva do Sul do Brasil, atingiu seu maior relevo socioeconômico no cenário do tropeirismo nacional no século XIX [...]. Este cavaleiro tinha seu viver pelas nossas paragens redobradas e densas matas do Planalto Médio e Campos de Cima da Serra [...]”. PAIXÃO CÔRTEZ, João C. **Danças Birivas do Tropeirismo Gaúcho**. Ed. Assembleia Legislativa do RS, 1999.

²⁵ Escrava Cezarina, “cor preta, 36 anos, avaliada em 600\$000”. Autos de inventário de Maria Prudência de Souza. APERS – Inventários de Passo Fundo – Vara de Família (ex-órfãos) – auto 173 – maço 7 – 1876. In: SANTOS S., 2009, p. 133.

consta a escrava Cezarina (nos documentos de inventário – Cezarina de Miranda). Esta tivera cinco filhos²⁶ com o Cel. Francisco de Barros Miranda, recebendo parte dos terrenos em doação do próprio Francisco. Em pesquisa²⁷ nos registros de batismo os filhos de Cezarina de Miranda, nascidos de “ventre livre”²⁸ foram os gêmeos Quirino e Quirina, nascidos em 1875; Leonor, nascida em 1876; Silvana (não há precisão na data) e Antão, nascido em 1879.

Como bens de raiz são arrolados seis imóveis, entre eles uma casa em rua de Comércio, um potreiro nos “subúrbios” da Vila, e duas invernadas, uma denominada Bugio e outra Arvinha. Estes campos eram contínuos, cobriam aproximadamente 14.000 hectares. Foi na Invernada da Arvinha que teria se consumado a doação à escrava Cezarina de Miranda, e é onde atualmente está localizada a Comunidade Remanescente Quilombo da Arvinha, (SANTOS, 2009, p.133-134).

Cezarina de Miranda era uma das escravas do Cel. Miranda que trabalhava nos serviços domésticos da “casa grande” e de atendimento a seus familiares; imagina-se a confiança nela depositada por seus patrões. *“Cezarina e outra escrava também acompanhavam tropas nas batalhas em que se envolvia o Coronel Miranda com seus homens – eram ‘enfermeiras’ que cuidavam dos feridos nas lutas – preparavam os remédios e curativos”* (M.T., 60; março 2014).

2.2.2 Comunidade Quilombola da Mormaça – “Quilombo da Chica Mormaça”

Extensas eram as áreas das propriedades de Francisco Barros de Miranda e seu vizinho Amâncio de Oliveira Cardoso. Praticamente todo o 3º distrito, hoje município de Sertão, pertenciam aos concunhados. Pelos dados descritos, ambos possuíam escravos, o primeiro herdara de sua esposa oito cativos e o segundo por herança de sua mãe possuía pelo menos quatro escravos. Entretanto, considerando o tamanho de suas propriedades e investimentos, certamente estes indivíduos

²⁶ Informação confirmada pela historiadora e líder comunitária na Comunidade Arvinha – Profa. Maria Teresinha Costa Vargas em Trabalho de Campo pelo autor – março de 2014.

²⁷ Cúria Diocesana de Passo Fundo – Registro Paroquial de Batismo – livro 3 – folhas 33, 33v, 43v e 73v, respectivamente (SANTOS S., 2009, p. 134)

²⁸ A Lei do Ventre Livre determinava que a partir da promulgação da mesma todos os filhos de mães escravas eram considerados livres. No entanto, deveriam ficar em poder dos senhores até 8 anos, e após essa idade deveriam ser encaminhados ao Estado que indenizaria o senhor, ou então, deveriam continuar na propriedade até completar 21 anos, com intuito de indenizar os senhores.

possuíam plantéis maiores²⁹. Amâncio de Oliveira Cardoso tornara-se também influente na localidade, foi eleito vereador duas vezes. Em seu novo mandato, a partir de 1884, exerceu o cargo de vice-presidente da Câmara.

Nesse mesmo ano a “campanha abolicionista” é retomada, impulsionada principalmente por um decreto de 24 de março de 1884³⁰, pelo qual a Província do Ceará decretou a libertação de todos os escravos naquela jurisdição. Talvez por ser abolicionista ou tomado de impulso, Amâncio de Oliveira alforria sua escrava Firmina Vieira³¹, pertencente a ele por herança deixada por sua mãe em 1863, quando esta contava ter cinco anos, e que mais tarde daria à luz Francisca, a *Chica Mormaça*.

Um parêntese histórico convém. A respeito da chamada “campanha abolicionista” anterior à promulgação da Lei Áurea em 1888, ela vai ser mobilizada em diversas províncias brasileiras. No hoje Estado do Paraná, essa campanha resulta em vários atos particulares de estancieiros e fazendeiros libertando seus escravos ou parte deles, como os descritos por Miriam Hartung (2005):

Nos últimos anos da escravidão, multiplicaram-se pelo Paraná as sociedades emancipadoras que angariavam fundos para a libertação de escravos. Além das joias, das mensalidades e da renda de festas beneficentes, alguns de seus membros faziam doações para as referidas sociedades. Nas boticas e armazéns existiam listas para a libertação de determinados escravos: “Continua aberta, nesta tipografia, a assinatura para a liberdade do escravo Pedro”. As manumissões no Paraná prosseguiram até a data da abolição e algumas foram concedidas sem condições, como aquelas que fez um senhor às suas escravas, durante os anos de 1868, 1869 e 1870 (HARTUNG. 2005, p. 179/180).

Francisca Vieira nasceu entre 1892/1894, conforme consta em sua certidão de casamento, realizado em outubro de 1911 com Luiz Bernardo da Cruz, com quem teve quatro filhos. Registrado em laudo antropológico realizado na comunidade da Mormaça, apresentado ao INCRA/RS em 2007, (SANTOS, S. 2009, p. 137), detalha “ser provável que Firmina Vieira e Elisbão (pais de Francisca)

²⁹ Francisco Barros de Miranda e Amâncio de Oliveira Cardoso faleceram após a abolição da escravatura (1890 e 1904, respectivamente), portanto não foi possível precisar o número de cativos que ambos possuíam (SANTOS, S., 2009, p.134).

³⁰ “1883 - Funda-se no Rio Janeiro, a Sociedade Abolicionista Riograndense”. Nota do jornal Correio do Povo de 10 de junho de 1883 In: Correio do Povo (seção Cronologia), p. 18, 10 de junho de 2014.

³¹ Firmina Vieira é declarada como “solteira, preta escrava de Amâncio de Oliveira Cardoso”. Cúria Diocesana de Passo Fundo – Registro Paroquial de Batismo – livro 3 – folha 57v. (SANTOS, S., 2009, p. 135). Registros encontrados quando esta batiza sua filha Cândida, a primeira de seus seis filhos, nascida em 16 de janeiro de 1876.

tenham com seus filhos se instalados nas matas que circundavam a propriedade de Francisco de Miranda, Theobaldo Vieira e Amâncio de Oliveira”.

As relações e laços de parentesco que uniam esses senhores facilitavam o trânsito de seus escravos e agregados entre suas propriedades. Firmina e Elisbão deslocam-se em busca de um lugar que pudesse abrigá-los com maior tranquilidade e segurança. Documentos comprovam que na demarcação a partir de 1907, dos lotes da seção 3, figuram entre os concessionários parentes diretos ou indiretos de Francisca Mormaça, sendo que alguns deles podem ser considerados seus ascendentes.

A área onde se assenta a Comunidade do Quilombo da Mormaça, à época de sua ocupação, provavelmente tenha sido por apossamento consciencioso³², considerando que Francisco de Miranda e Amâncio de Oliveira participam, no ano de 1871, da fundação da Sociedade³³ Libertadora do Sexo Feminino, que visava alforriar³⁴ escravas e incentivar a campanha abolicionista, o que teoricamente, deveriam concordar com a “libertação”. No entanto, não se encontrou registros de que na ocasião da fundação da Sociedade alguém deles tenha sido liberto.

Porém, essa aparente calma na territorialização dos moradores negros conformando então a Vila Mormaça, não duraria muito tempo. Com a implantação de uma política pública estadual de “ocupação espacial, povoamento e produção mercantil” na região norte do Rio Grande do Sul, nos início de mil e novecentos, iniciam as medições de terra a partir de 1907, dos lotes da Seção 3, do hoje atual município de Sertão, para receberem descendentes de imigrantes³⁵ italianos e alemães.

³² Em relação à forma como se deu a ocupação dessas áreas, importa ressaltar que os territórios das comunidades até aqui conhecidas foram conquistados através das mais variadas estratégias, por parte dos ex-escravos e seus descendentes: doação testamentária de ex-senhores, apossamento, compra e, refúgio por aquilombamento. Sobressaia-se a doação testamentária. Rosane Rubert, et. al. (2005, p. 118).

³³ Considerando a importância de tal organização, em consulta a documentos da época no Arquivo Histórico de Passo Fundo não pudemos localizar registros sobre seus objetivos, avanços conseguidos e outras indicações. Foi sugerido que visitássemos os registros das sessões da Câmara de Vereadores de Passo Fundo que se localiza em outro local – o que não ocorreu por questões de logística (em 28 de outubro de 2013 – o autor).

³⁴ Em se tratando de Firmina Vieira, esta foi trabalhar para Amâncio de Oliveira ainda criança, e certamente foi encaminhada ao serviço doméstico, fato que provavelmente colaborou para que sua alforria tenha sido concedida quando ela ainda tinha em torno de 26 anos, portanto ainda em “idade produtiva”. Como tinha consigo três filhos pequenos, Firmina não poderia prescindir do trabalho na casa de Amâncio, e certamente permaneceu em sua propriedade.

³⁵ Oficialmente no Rio Grande do Sul a imigração alemã se inicia em 1824, enquanto que a italiana vai se dar a partir de 1875. O papel reservado aos imigrantes incluía desde a responsabilidade por produzir alimentos, passando pela segurança do território, até o branqueamento da população (Seyferth 1996).

Oriundos das chamadas “colônias velhas” de imigração italiana (Caxias do Sul, Garibaldi e Bento Gonçalves) e descendentes de alemães vindos da região Central do Estado, tendo como motivos a não mais existência de terras livres para ocuparem naqueles locais, além de a estrutura familiar haver crescido “não mais restando terras” para serem divididas naquele campesinato, foram assim, “arrebanhados” por empresas colonizadoras detentoras de concessão estadual para a região.

Diversas dessas empresas ofertavam terras “férteis e próprias para a agricultura”, nesse extenso norte gaúcho. Um bom negócio para a classe política estadual, políticos locais e para os empresários colonizadores. Lucravam duplamente (pois recebiam áreas públicas gratuitas através de “acordos” e por outro lado às vendiam para os novos colonos), porém, péssimo para moradores e comunidades instaladas naqueles territórios. Ocorreu, então, uma nova configuração de proprietários dessas terras; áreas de há muito tempo pertencentes e ocupadas por caboclos, grupos negros e indígenas, foram expropriadas pelo Estado.

Uma territorialização de ex-escravos e seus descendentes que se deu a partir da primeira metade do século XIX, mas que não se circunscreveu a um período específico foi particularmente marcante enquanto período de transição entre a escravidão e a liberdade; ex-escravos foram acolhidos pelas famílias negras que já viviam no local. No entanto, os procedimentos de medição das terras e de perseguição incidiram sobre os territórios. A conquista e a manutenção de espaços autônomos se deram em uma arena marcada por disputas, solidariedades, favores e conflitos entre distintos agentes.

Ao longo dos anos, relações de parentesco solidificaram a relação entre indivíduos que vivenciaram a experiência da escravidão. Em trabalho de campo que realizamos em março de 2014, pudemos dialogar com a senhora octogenária Terezinha Trindade dos Santos, neta de Deolinda e Gomercindo Vieira “da Cruz”, este também escravo, era irmão de Francisca Vieira. Nessa relação de parentesco chamam Dona Terezinha de sobrinha-neta de Francisca.

Lembro de outro irmão da Vó Chica lá na Vila, Tio Manuel. Mudamo de lá eu tinha uns 15 ou 14 ano; saimo mora prá fora com meu pai João Antônio dos Santos e a mãe Maria Trindade que era sobrinha da Vó Chica. A tia morreu lá por 1950/1960 (T. T. março de 2014).

Esta passagem designa também a posição que Francisca Vieira ocupava ou viera a ocupar nos rumos da comunidade Mormaça, como sua líder descendente da matrilinearidade de Firmina Vieira. Estabelecendo uma descendência baseada em laços de parentesco e compadrio, além de um relacionamento, ora em simetria e mais tarde, em sua maior parte, de maneira assimétrica com o entorno.

2.3 Matrifocalidade e Matrilinearidade na Formação das Relações de Parentesco

Nos levantamentos documentais históricos e nos relatos orais que tivemos oportunidade de registrar, está muito presente no pensamento daquelas pessoas que suas origens e das comunidades deve-se ao protagonismo de duas mulheres, negras escravas, que formaram com suas famílias o embrião das hoje Comunidades Remanescentes da Arvinha e da Mormaça. Têm nas figuras de Cezarina de Miranda e Francisca Vieira, “as matriarcas” de suas ascendências e, aquelas que forjaram o identitário desses territórios étnicos afro-brasileiros. Como é conhecido em sociedades africanas em que a família extensa ou a linhagem leva em consideração um ancestral comum conhecido, presente na memória das pessoas, como exemplo um bisavô ou um tetravô, reportam à Cezarina e Francisca que ali instalaram-se, buscando a liberdade social.

O que está presente na memória social dos membros de ambos os grupos é a lembrança de que as escravas Cezarina e “Vó Chica” constituem-se como o elo de construção das comunidades. Não obstante estar claro se como alforriadas ou fugidas, apresentam-se, nitidamente, nos relatos dos entrevistados mais velhos, a procedência e a origem comum – *as avós que vieram para aquele sertão, como terra de viver, de morar e de morrer.*

A figura de Vó Chica no imaginário de N.R., 65, (dezembro de 2012), remete a uma espacialidade do passado negro num Planalto agropastoril, transplantada para o presente como um tempo de mudança, tempo de viver e tempo de morrer, observado em sua fala: *“dizem que vieram do Sul, veio de lá, naquela época mais ruim, ficaram nas fazenda e aí eles se mudaram preste sertão, ficaram o tempo todo, até que terminou o resto da vida”*. Este ato de migrar para outra região, representava um projeto de resistência, na busca por liberdade e constituição de laços sociais,

culturais e familiares no quilombo. Como próprio das tradições africanas, Cezarina e Francisca Vieira em espaços físicos diferentes, construíram uma forma de organização social unilinear com base em suas descendências, compartilhando laços de parentesco, de compadrio e de amizade.

A distribuição espacial das famílias nessas comunidades se dá de forma diferenciada. Na Arvinha, com uma área física disponível maior, mais plana entre baixadas e coxilhas, distribuem-se os descendentes diretos de quatro dos cinco “troncos³⁶” – filhos de Cezarina (já referidos), convivendo em cada um deles, uma descendência. Ao todo, 28 famílias, possuem residências individualizadas; realizam suas atividades conjuntamente, dispendo de uma condição social e econômica melhor estruturada. O núcleo da família de Teresinha Costa e seu esposo Avelino Costa, são originários dos troncos “Silvana e Leonor” (fig. 07).

Figura 7 – Casal Avelino de Vargas e Maria Teresinha Costa Vargas – descentes bisnetos dos troncos de “Leonor e Silvana de Miranda”



Fonte: Arquivo da pesquisa (2014)

Já na Mormaça, como mencionado, esse arranjo espacial se constitui num aglomerado de residências, formando uma vila – a Vila Mormaça, onde a

³⁶ Tronco ou tronco velho, termo utilizado por quase os moradores da Arvinha com quem pudemos dialogar. A Presidenta da Associação de Remanescentes, Maria Teresinha Costa Vargas se refere como “os cinco troncos, filhos da escrava Cezarina, que originaram toda a comunidade” (outubro de 2012).

“As reconstituições verbais das paisagens de outrora indicam o lugar como intensamente procurado por escravos libertos, ex-escravos e remanescentes indígenas para arranchamento. Nesse sentido, são múltiplos os troncos de parentesco de escravos e ex-escravos que deram origem à atual comunidade afrodescendente, muitos dos quais provenientes de outros lugares”. Rosane Rubbert, (2007, p. 12), ao se referir aos “troncos” que deram origem a Comunidade de Passo dos Brum no município de Formigueiro/RS.

organização por tronco familiar não delimitou um espaçamento físico individualizado. As moradias foram construídas próximas das outras. As áreas de terras que foram maiores, hoje apenas circundam a Vila, que margeia uma sanga numa meia-encosta de serra. A propriedade familiar de Natalício Rosa possui cinco hectares, é a maior em área. Dessa forma, os sujeitos sociais, que simbolizam integração do grupo com base na origem das principais referências culturais e do imaginário social, compõem a linhagem iniciada com Cezarina e Francisca, que por sua vez, são suas principais referências (fig. 08).

Figura 8 - Comunidade Remanescente do Quilombo da Mormaça (residências)



Fonte: Arquivo da pesquisa (2008/2014)

Constituídos e amparados pelos laços de solidariedade que simbolicamente estão representados e identificados por fatores peculiares, em ordem de prioridade – a posse e uso comum da terra; a tradição da moradia próxima ao núcleo; o compartilhamento do mesmo espaço do terreiro; a constituição de relações conjugais dentro do mesmo grupo; e os laços de afetividade e afinidade – bem caracterizam esses laços identitários, forjados a partir de uma origem comum.

Esses costumes e tradições tiveram, no Brasil, raízes fortes nas antigas comunidades de senzala, em torno da figura da mulher escrava, e representam, nesse sentido, traços de ressonância da tradição africana. Nesse sentido, observa Carlos Serrano (2007), que “essa referência também tem inspirado a diáspora negra, que, procurando resgatar a sua identidade, volta-se para suas raízes culturais e históricas [...]”. O fundamental diz respeito aos processos sociais que se desenvolveram no continente e que influenciaram profundamente a forma de ser e de pensar do homem africano. Nessa ótica, assinala-se que, para o africano típico, a

sua identidade está, em primeiro lugar, centrada no núcleo familiar. A família constitui o cerne da vida social (SERRANO, 2007. p. 126-129).

Essa peculiaridade ocorre na Comunidade Remanescente da Arvinha que se constituiu tomando como referência o modelo de família nuclear matrifocal, através dos laços de parentesco no interior do grupo de descendência matrilinear, bem perceptíveis nos núcleos familiares dos descendentes de Cezarina, representado pela comunidade de pessoas que compõe os quatro troncos, antes citados.

Cezarina de Miranda, tendo nascido na primeira metade do século XIX, por volta de 1840, constituiu seus primeiros laços conjugais, de acordo com Ruckert et al. (2002), com seu patrão Cel. Francisco de Barros Miranda; remonta suas origens como trabalhadora de fazenda. Com seus filhos, abrigou-se em uma das partes da “Invernada da Arvinha”, doação do Coronel Miranda, determinando para aquela realidade a fortaleza de uma mulher que soube traçar o rumo para sua descendência (no âmbito de uma sociedade patriarcal em que se configurou o Brasil desde os tempos coloniais, se sobrepôs à figura masculina), foi responsável pela posse da terra e a persistência da família e do grupo, conforme se observou nos depoimentos de seus bisnetos, do tronco Silvana de Miranda.

Os laços de consanguinidade tecidos pelos descendentes de Cezarina são a base da formação familiar e do parentesco que ora observamos na Comunidade da Arvinha. Descendentes, homens e mulheres se estabeleceram naquele local, no entanto, conforme a moradora e líder comunitária M.F., 44 anos – *“outras mulheres conduziram a comunidade, os homens não se importavam, cuidavam das roça e dos animais”*. Percebe-se a prevalência da descendência matrifocal na organização e liderança desses grupos.

Para Ruth Landes (2002, p. 342), essas relações encontram referência na posição das mulheres brasileiras que se apresentam como as principais controladoras dos lares e comunidades, exercendo com certa autoridade seu matriarcalismo. Segundo Landes, esse exemplo de matrifocalidade e matrilinearidade possui raízes históricas nas comunidades de terreiros, sobretudo nas de culto nagô de tradição ioruba, onde as mulheres são sacerdotisas e médiuns – mãe é uma mulher madura, preparada para dirigir com independência.

A matrifocalidade descrita por George Zarur (1976), em seu artigo “Repensando o Conceito de Matrifocalidade”, implica num grupo de mulheres e crianças matrilateralmente relacionadas, com homens mais ou menos flutuantes ao

redor do grupo. O pai-marido pode estar fisicamente presente ou absolutamente ausente, mas em qualquer caso, a autoridade no grupo doméstico é uma característica feminina. Em busca de melhor caracterização para a maneira como Cezarina de Miranda e Francisca Vieira conduziam seus familiares e a sua descendência, observemos.

Tomando para discussão o grupo familiar da escrava Firmina Vieira, mãe de Francisca Vieira do Quilombo Mormaça, ela registra três dos seis filhos - Cândida (1876), Gervásio (1880), Otília (1884) - como filhos naturais, e nesse assento, Firmina é declarada como “solteira, preta escrava de Amâncio de Oliveira Cardoso”. Porém, Firmina, ao registrar seus outros três filhos - Laurentina (nascida entre 1881/1882), Francisca (nascida entre 1892/1894) e Justimiano (não precisada data do nascimento), o faz como filhos de Elisbão Luiz Vieira.

Nos registros de batismo citados, Firmina é indicada como solteira e seus filhos como “*naturais*”, ou seja, ilegítimos, oriundos de uniões não sacramentadas pela igreja. No entanto, isso não significa que o pai das crianças e companheiro/marido, não estivesse presente. Otília, que em seu registro de batismo é declarada filha natural, já em seu registro de óbito consta como filha de “*Lisbão*” de Oliveira e “*Firmina Ursulina*” de Oliveira, mostrando que ela conhecia e reconhecia este como seu pai. Conforme levantamento realizado por Sherol Santos (2009), ao pesquisar os livros de Registro Paroquial de Batismos na Cúria Diocesana de Passo Fundo – RS assinala que:

Elisbão provavelmente não é citado nos registros por que não era oficialmente casado com Firmina, e de acordo com o sobrenome adotado por ele, Vieira, é provável que ele fosse escravo ou agregado de Theobaldo Vieira, vizinho de Francisco Barros de Miranda e casado com Emília Prudência de Souza, irmã de Maria Prudência e Balbina Prudência, esposas de Francisco de Miranda e Amâncio de Oliveira, respectivamente. Corrobora com essa hipótese o fato de que a madrinha de Otília é Francelina Vieira de Souza, filha de Theobaldo Vieira e Emília Prudência (SANTOS, S., 2009 p. 136).

Mais adiante, Zarur (1976, p. 11), faz referência a Stack (1960, p. 305), para quem a “matrifocalidade não é necessariamente descendência matrilinear”. Esta observação é relevante, pois é muito comum a relação mais ou menos automática, estabelecida entre regra de descendência e as formas tomadas pelos grupos sociais. O parentesco matrilinear é um sistema onde se organizam os parentes (sistema de parentesco) através da linhagem materna (matrilinear). Poderia

verticalmente, como exemplo existir Ana, filha de Leocádia, neta de Dolores. Numa sociedade como essa, os sobrenomes seriam passados pela mãe (e não pelos pais, como em nossa sociedade, que é patrilinear).

Logo, uma sociedade matrilinear é uma sociedade em que o poder é passado aos descendentes pela via feminina, ou seja, de mãe para filha - o poder só é passado de mãe para filho se ela não tiver uma filha. Nesse caso, a esposa do filho (sua nora) é que herdará o poder da mãe (sua sogra). Nas comunidades em questão - Arvinha e Mormaça, essa condição não se deu de forma direta. As “matriarcas” não fizeram sucessoras suas filhas, mas sim outras mulheres, portanto assemelhando-se à matrifocalidade.

Outro ponto a considerar, prática comum naquelas comunidades remanescentes presentes em relatos, a condição matrifocal se dá na qualidade do pai-marido estar presente, mas de alguma maneira marginal ao grupo composto de esposa, filhas, netos e netas. *“Os homens se encarregavam do trabalho lá fora, plantações e cuidar do gado, mas a decisão quem tomava era a mulher, além de ficar e cuidar dos filhos”* (M.F., 44, março de 2014 - Comunidade Arvinha).

Florestan Fernandes (1964, p.177), ao comentar o parentesco matrilinear em famílias negras no estado de São Paulo, conclui, “A família negra, tal como ela se manifesta em São Paulo, durante as três primeiras décadas deste século poderia ser definida como incompleta [...]”; “[...] a forma de família mais frequente era grupo composto por uma mãe solteira, ou sua substituta eventual, como a avó ou uma tia e as crianças”. Florestan Fernandes, nesta condição, mostra que o pai é desconhecido, podendo o parentesco ser traçado apenas pela linha materna.

Uma realidade evidenciada em muitas comunidades negras remanescentes é a necessidade da mudança de moradores para outros locais, geralmente centros urbanos, em busca de melhores condições de trabalho temporário ou permanente, educação dos filhos e tratamentos de saúde. Tal situação foi relatada em 2008, por L.R., moradora da Mormaça, em trabalho de coleta de dados que realizamos, quando dizia:

“Os homens a maioria foram embora, ficou quem não tava bem de saúde e os aposentado. Foram procurar trabalho. Se empregaram nos carregamento de frango de aviário na região de Tapejara, outros foram pra colheita da maçã em Vacaria e Santa Catarina e outros pra trabalhar com parreira na região da serra” (L.R. abril de 2008).

Essa situação relatada já está sinalizada em Stack (1970, p. 305), e retomada em (ZARUR, 1976, p.12), onde a matrifocalidade também “não é regra de residência. O princípio grupamento matrilateral não se identifica com a regra de residência matrilateral. A regra de residência é uma expressão do casamento. Se considerarmos que a matrifocalidade existe sem casamento, como no caso típico da escravidão nas Américas, fica evidente que dois conceitos denotam realidades diversas. De fato, quanto menos estruturados os padrões de acasalamento, mais é evidente a situação matrifocal”.

Sobre a não correspondente necessidade entre estar residente e a “obediência” matrifocal, corrobora, neste sentido, a afirmação de duas moradoras, uma da Arvinha e outra da Mormaça, registrada num outro trabalho apresentado a este Programa de Pós-graduação, quando são indagadas,

quem está por vir? “Quem está por vir é quem não encontrando lugar aqui foi trabalhar fora, mas seu lugar é aqui. O espaço físico, os recursos pra sobrevivência ainda não são suficiente. As casas estão fechadas, mas virão para cá!” (Profa. Maria Teresinha). Para a dona de casa Laídes Rosa, “antes tinha 30 famílias, hoje são 19, a maioria são aposentados, alguns recebem pensão temporária do INSS, outros podem criar gado de leite, mas os outros saíram pra trabalhar, viver melhor. Quando a terra for liberada vão voltar” (OLIVEIRA, H. 2012, p. 15).

As afirmações acima demonstram o sentido e a força da cultura matrifocal nessas comunidades. Primeiramente as conclusões de que “saíram para trabalhar”, mas, seus “lugares continuam lá” e de que “vão voltar” e, considerando a origem das falas, constituem desejos e esperanças de duas líderes comunitárias – presidentas das associações de remanescentes, dando continuidade a essa cultura matrifocal herdada.

2.4 O Processo de Reconhecimento das Comunidades

O reconhecimento dos direitos fundamentais das comunidades remanescentes de quilombos tem se alternado em momentos de estagnação e de progressos. Apesar de nesses últimos anos as políticas públicas para as

“comunidades tradicionais brasileiras” caracterizadas no Decreto Presidencial nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007³⁷, terem avançado mais do que em toda sua história, a luta destas não tem sido fácil, são lutas de “minorias” diante de um contexto opressor, centrado no capital e no poder com presença na esfera política em governos locais, estaduais e federal, na mídia e em setores da sociedade.

Considerando a desproporcionalidade de forças para embrenhar-se na “empreitada”, enfatizam a sua condição de coletividades camponesas, compartilhando um território e uma identidade. A essa incorporação de identidades, que podemos chamar para a Arvinha e Mormaça e a outras comunidades, identidade etnoquilombola, em decorrência de eventos históricos, introduzem novas relações de diferença, as quais passam a ser fundamentais para essas populações negras: de lutar pelo direito de continuar ocupando e transmitindo as descendências àquele território que foi dado forma pela passagem das diversas gerações de seus antepassados.

A partir dessa posição historicamente desfavorável no que diz respeito ao poder, conforme Ieda Ramos (2009, p. 30), é que as comunidades quilombolas vêm lutando pelo direito de serem agentes de sua própria história; assiná-la:

Em tal situação de desigualdade, os grupos minoritários passam a valorar positivamente seus traços culturais diacríticos como forma de ajustarem-se às pressões, e é nesse contexto social que constroem sua relação com a terra, tornando-a território impregnado de significações relacionado à resistência cultural (Ibid., p.31).

Não é qualquer terra, mas a terra na qual mantiveram alguma autonomia cultural, social e que, conseqüentemente, conforma uma autoestima. A identidade de grupos rurais negros se constrói sempre num percurso territorial e é precisamente esta relação que cria e informa o direito a terra.

A resistência se dá a partir de um território, e esta é a sua base de luta,

Portanto, não se pode imaginar que esses grupos camponeses negros tenham resistido em suas terras até os dias de hoje porque

³⁷ O Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, conceitua as comunidades e povos tradicionais como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais. Possuem formas próprias de organização social, ocupam e usam territórios tradicionais, além de recursos naturais, como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica. Para tanto, se utilizam de conhecimentos, inovações e prática de conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição. Assim, são comunidades tradicionais: povos indígenas, quilombolas, populações ribeirinhas, ciganos, povos de terreiro, dentre outras. Disponível em: <http://www.dpu.gov.br/>. Acesso em: 14 nov. 2013.

ficaram isolados, à margem de sociedade. Pelo contrário, sempre se relacionaram intensa e assimetricamente com a sociedade brasileira, resistindo a várias formas de violência para permanecer em seus territórios ou, ao menos, em parte deles (RAMOS, 2009, p. 31).

Desse processo resulta a construção das identidades étnica e coletiva, construídas e reconstruídas, segundo os interesses individuais e/ou coletivos forjando a identidade etnoquilombola também nos moradores das comunidades Arvinha e Mormaça.

Os remanescentes de quilombo³⁸ na legislação brasileira, são compreendidos como grupos étnico-raciais que tenham uma trajetória histórica própria, dotado de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão sofrida, e sua caracterização deve ser dada segundo critérios de auto-atribuição atestada pelas próprias comunidades, como também adotado pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais³⁹. Para Anjos et al. (2006), essa disposição legal – causa pétrea na organização - ao discutir etnicidade, coloca “ênfase na dimensão internacional das identidades étnicas e no fato de que as fronteiras étnicas se constituem em atos públicos de auto definição identitária”.

³⁸A palavra “quilombo”, ou “calhambo”, é de origem banto e significa “acampamento” ou “fortaleza” e foi usada pelos portugueses para denominar as povoações construídas por escravos fugidos. O termo também pode ser atribuído à “casa” ou “refúgio”. Durante os períodos colonial e imperial, vários quilombos ou comunidades negras se formaram com a fuga de escravos que se rebelaram contra a ordem escravista. Havia diferentes formas de quilombos; desde pequenos grupos itinerantes que viviam de assaltos nas estradas e fazendas até complexas estruturas de vilarejos, como era o quilombo de Palmares no Nordeste brasileiro e o quilombo de Ambrósio, no Centro-Oeste mineiro. (Centro De Documentação Eloy Ferreira da Silva, 2008, p.41 apud LEITE, 2009, p.2).

Consultando documentos na língua espanhola, especialmente de países Sul Americanos, pudemos verificar outras compreensões para o termo quilombo. Como exemplo na Argentina se utiliza significando casa de tolerância, prostíbulo, luxúria ou desordem. Conforme pesquisa, a acepção de *desordem* ligada a quilombo não deixa de ser na origem da palavra a quebra de uma ordem associada à sociedade escravocrata. A ideia de quilombo como desordem é captada por uma sociedade que tem a ordem patriarcal estabelecida, no caso, a portuguesa, e que busca a continuidade de uma relação de dominação e, em consequência a ideia de quilombo como desordem tendo em vista que desordem para o homem branco dominador seria tudo aquilo que lhe tirasse seu poder de conquista. Quilombo para um negro nunca seria desordem e sim espaço de representação da liberdade e possibilidade de luta contra o dominador.

³⁹A Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes da Organização Internacional do Trabalho (OIT) aprovada em 1989, durante sua 76ª Conferência, é o instrumento internacional vinculante mais antigo que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais no mundo. Depois de quase 20 anos de sua aprovação, a OIT vem acumulando experiências na implementação dos direitos reconhecidos a esses povos sobre as mais diversas matérias, tais com o direito de autonomia e controle de suas próprias instituições, formas de vida e desenvolvimento econômico, propriedade da terra e de recursos naturais, tratamento penal e assédio sexual. Disponível em: <http://pro169.org/>. Acesso 12 jun. 2013. (Site oficial da OIT sobre a C169).

Os grupos considerados remanescentes de comunidades de quilombos se formaram a partir de uma grande diversidade de ações, em que se somam desde fugas para locais mais isolados ocupando terras livres, doações, heranças, recebimento de terras como forma de pagamento de serviços prestados ao Estado, e a senhores estancieiros, à compra de áreas após o regime escravocrata e durante o mesmo e, pela ocupação de terras que cultivavam dentro de grandes propriedades.

A chamada “comunidade remanescente de quilombo” é uma categoria social relativamente recente, que representa uma força social relevante no meio rural brasileiro, dando nova tradução àquilo que era conhecido como comunidades negras rurais (sul, centro e sudeste do país) e terras de preto (mais ao norte e nordeste), que também começam a penetrar ao meio urbano, dando nova tradução a um leque variado de situações que vão desde antigas comunidades negras rurais atingidas pela expansão dos perímetros urbanos até bairros no entorno dos terreiros de candomblé⁴⁰.

O cerceamento do direito em relação à propriedade da terra, as estratégias de limitação desses espaços sociais ao segmento populacional negro, constituiu-se como obstáculos a esses grupos por meio de um conjunto de atos do poder legislativo ao longo da história, a começar pelo *período oficial* em que a escravidão acontecia, quando em 1850 é editada a Lei de Terras⁴¹, a qual veio substituir o direito da terra baseado na posse, quando se comprovasse domínio de determinada área, cabendo aos registros cartoriais oficializarem esse direito.

A titulação efetiva sob a forma de posse de área de terra por período comprovado é ainda hoje prática legal de requerer seu registro público e

⁴⁰ Terreiro de candomblé é como são geralmente conhecidos os templos de candomblé ou Espaço de Religião de Matriz Africana. Mas também são chamados de casas, roças e, dependendo da nação, podem ser chamados de barracões ou, ainda, pela palavra correspondente a casa nos vários idiomas africanos. Barracão de um candomblé também conhecido como Ilê Axé, é o local sagrado para o povo do santo, onde acontecem as festas públicas, e pode abrigar uma grande parte dos convidados. No local central (sob o solo) estão fixados, "plantados" os fundamentos do orixá da Terra. Todos os adeptos reverenciam seus orixás e ancestrais em sinal de respeito e amor. Disponível em: <http://www.casadeoxumare.com.br/>. Acesso em 12 jun. 2013.

⁴¹ Lei de Terras como ficou conhecida a Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850, foi a primeira iniciativa no sentido de “organizar a propriedade privada” no Brasil. A Lei de Terras foi aprovada no mesmo ano da lei Eusébio de Queirós, que previa o fim do tráfico negreiro e sinalizava a abolição da escravatura no Brasil. Grandes fazendeiros e políticos latifundiários se anteciparam a fim de impedir que negros pudessem também se tornar donos de terras. Promulgada por D. Pedro II, esta Lei contribuiu para preservar a péssima estrutura fundiária no país e privilegiar velhos fazendeiros. As maiores e melhores terras ficaram concentradas nas mãos dos antigos proprietários e passaram às outras gerações como herança de família. Disponível em: <http://reforma-agraria-no-brasil.info/mos/view/>. Acesso em 12 jun. 2013.

perfeitamente demandado em relação ao campesinato tradicional, incluindo também grupos camponeses negros. Por outro lado, essas ações impeditivas de acesso a terra se transformam em bandeira de luta e sobrevivência para os moradores das Comunidades Remanescentes, na contemporaneidade.

De qualquer maneira, o importante a reter é o fato de que os negros que já se achavam territorializados desde a primeira metade do século XIX - alimentaram relações de parentesco com aqueles que ainda se achavam sob o jugo do cativo. [...] o parentesco, efetivado seja pela união matrimonial seja pelo apadrinhamento, aproximou, em distintas épocas, escravos africanos e crioulos, negros e indígenas, livres e libertos. Não se trata de retratar algo idealizado e isento de conflitos, mas o fato é que entre 1880-1890 diversos indivíduos que recém haviam se tornado livres foram acolhidos no interior das glebas adquiridas por ex-escravos na primeira metade do século XIX [...]. E foi justamente nesse período que a estrutura fundiária da região se alterou profundamente, dificultando às camadas desfavorecidas, em especial às gerações do cativo, o acesso a terra (MOURA MELLO, 2011, p. 16).

Conforme Mateus de Mendonça Leite (2009, p.5), havia os quilombos que surgiram durante a vigência do regime escravocrata, que lutavam pelo reconhecimento dos negros trazidos do continente africano pelo regime escravocrata estabelecido pelas instituições políticas criadas pelos brancos colonizadores e, os quilombos surgidos após o fim do regime escravocrata, que lutavam pelo reconhecimento dos quilombolas em virtude de sua invisibilidade pelas políticas públicas, organizadas pelo Estado brasileiro para a efetivação dos direitos de cidadãos. Independente do período de surgimento, os quilombos representam a organização de um grupo social para lutar pelo reconhecimento dos direitos, organizando-se, primeiramente, de modo bélico e, posteriormente, de modo político, para exigir o seu reconhecimento, e, conseqüentemente, sua dignidade e liberdade.

A singularidade dos quilombos surgidos antes e após a decretação jurídica do fim da escravidão⁴² demonstra que, apesar de destruídos inúmeras vezes por meio

⁴² Lei Áurea (Lei Imperial n.º 3.353), sancionada em 13 de maio de 1888, extinguiu a escravidão no Brasil. Foi precedida pela lei n.º 2.040 (Lei do Ventre Livre), de 28 de setembro de 1871, que libertou todas as crianças nascidas de pais escravos, e pela lei n.º 3.270 (Lei Saraiva-Cotegipe), de 28 de setembro de 1885, que regulava "a extinção gradual do elemento servil".

O projeto da Lei Áurea foi decorrência de pressões internas e externas: Em 1888, o movimento abolicionista já possuía uma grande força e apoio popular no país e já havia conseguido a aprovação da Lei Eusébio de Queirós, a Lei do Ventre Livre e a Lei dos Sexagenários.

O número de escravos havia diminuído muito, nas décadas anteriores à abolição da escravatura, devido à abolição do tráfico de escravos, em 1850, pela Lei Eusébio de Queirós, às frequentes epidemias de varíola ocorridas no século XIX, à Guerra do Paraguai onde muitos escravos morreram ou foram libertos, à Lei do

da atividade repressiva estatal e de grupos sociais e econômicos que desejavam dizimar os focos de resistência ao regime político-jurídico vigente, os quilombos reaparecem em novos lugares como verdadeiros focos de defesa contra a opressão dos sucessivos regimes políticos-jurídicos que perseveraram em lhes negar o reconhecimento.

O quilombo, enquanto categoria histórica detém um significado relevante, localizado no tempo, e, na atualidade, é objeto de uma reinterpretação jurídica quando empregado para legitimar reivindicações pelo território dos ancestrais por parte dos denominados remanescentes de quilombos. Como resultado das mobilizações de grupos rurais, do Movimento Social Negro e de entidades de apoio às lutas pelo reconhecimento jurídico das terras de antiga ocupação, nas décadas de 1970 e 80 e, especialmente após a Constituição Federal de 1988 - compreensões conceituais vêm se reconstruindo.

Para Juscélio Arcanjo (2008, p. 26), o processo de ressemantização da categoria quilombo, tanto política quanto juridicamente, contribui à afirmação étnica e mobilização política desses segmentos camponeses, particularmente, as comunidades negras rurais. Corrobora ainda, o fato de que,

O espaço em que se constrói a comunidade possibilita-nos ao reconhecimento das relações que historicamente se constituíram como objeto de interpretação das diversas formas de ocupação/formação das chamadas terras de preto, como resultado das diversas estratégias empreendidas pelos negros e negras. Essas formas, ressaltadas pela etnicidade, reatualizaram o termo, dando um sentido político à lei, conforme o art. 68 dos ADCT que os impelia ao contra-ataque às fazendas dos brancos e à sedução de outros escravos (ARCANJO,2008, p.27).

A emergência identitária etnoquilombola que tomou corpo nas lutas empreendidas pelas comunidades negras rurais com a promulgação da Constituição Federal de 1988, ressurgiu dentro de um novo contexto de luta e afirmação do direito de ser e pertencer a uma coletividade. Desta forma, é possível recorrer-se ao termo

Ventre Livre. Também houve redução do número de escravos devido à Lei dos Sexagenários, de autoria de Rui Barbosa, que libertou, em 1885, todos os negros maiores de 65 anos de idade e que estabeleceu que os escravos maiores de 60 anos e menores de 65 estariam livres, mas sujeitos à prestação de serviços por 3 anos, devido à abolição da escravidão, em 1886, no Ceará e no Amazonas e devido a cartas de alforria dadas por proprietários de escravos. Assim, na primeira matrícula de escravos encerrada em 1872, haviam sido registrados 1.600.000 escravos e na última matrícula geral de escravos encerrada em 30 de março de 1887, havia 720.000. Disponível em: <http://www.historiabrasileira.com/escravidao-no-brasil/lei-aurea/>. Acessado em: 1º nov. 2012.

etnogênese para designar os diferentes processos sociais protagonizados por estes, com diferentes distinções dentro do processo de desenvolvimento e por possuírem um patrimônio material e imaterial diferenciado, caracterizando-os como grupo étnico remanescentes de quilombos.

2.4.1 Instrumentos Jurídico-administrativos na Regularização dos Territórios

A efervescência dos debates nos diversos segmentos da sociedade brasileira, os quais se deram após a abertura política, através da conhecida “anistia política” e, em seguida nos trabalhos da “Assembleia Nacional Constituinte”, com o intuito de escrever uma nova Carta Nacional, talvez tenham sido fatos decisivos para que a população como um todo percebesse quão grande e cheio de similitudes sociais é nosso país. Uma possibilidade de descobrir o já existente, mas que de modo velado subsistia nas mentes das pessoas.

Assim novos movimentos sociais, políticos, estudantis, de trabalhadores/as, de feministas e outros tantos, puderam expor e se expor. Legitimamente as minorias também querem exercer seus direitos de vez e voz. Nesse ínterim, populações indígenas e negras vêm buscar “visibilidade” para si e suas causas. Os movimentos pró-comunidades indígenas, o movimento negro, tiveram intensa participação nessa luta. A interferência da esfera pública através do Ministério Público - MP e de setores da sociedade, propuseram o protagonismo a esses grupos, nessa busca política que considerasse, sobretudo, suas identidades étnicas e sociais.

Salienta Arcanjo (2008, p. 31), que depois de 100 anos da abolição da escravidão no Brasil, o Estado procura autenticar a trajetória dos negros e negras, em situação de vida rural, que até então, não possuíam nenhum instrumento legal que legitimasse sua luta pela posse definitiva da terra, historicamente ocupada por seus antepassados, assim como historicamente vilipendiada pelos grandes latifundiários, fazendeiros e donos dos meios de produção.

De fato, essa pronúncia do Estado vem se dar em decorrência de um conjunto de ações e lutas sociais empreendidas pelo Movimento Negro em todo o país, após a abertura política em 1979, concretizado com a promulgação da Constituição Federal de 1988. É na Nova Carta, através do Ato das Disposições

Constitucionais Transitórias – ADCT, em seu art. 68⁴³, que irá regulamentar o direito à propriedade definitiva de terras ocupadas por remanescentes de quilombos.

O art. 68/1988 do ADCT “determina que o Estado emita os títulos definitivos das terras ocupadas por remanescentes de quilombos”. Esse instrumento veio garantir o direito constitucional de luta pela cidadania plena, reconhecendo os membros dessas comunidades rurais como uma categoria étnica. Não obstante, a própria Carta Constitucional garante aos territórios ocupados por negros, e negras, mediante os artigos 215⁴⁴ e 216⁴⁵, o exercício dos direitos culturais e difusão das manifestações; tornam os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

Nessa condição, após a promulgação constitucional, o Estado encontra-se na obrigação moral do reconhecimento social dos quilombolas, as comunidades quilombolas passam a ser consideradas constitucionalmente como um grupo étnico pertencente à sociedade brasileira, sendo protegidas juridicamente as manifestações culturais quilombolas, os espaços sociais onde se desenvolve as formas de vida quilombola e a garantia da propriedade das terras ocupadas pelas comunidades remanescentes de quilombo.

A regularização da questão fundiária, mesmo tendo seu efeito legal na aplicação do art. 68/1988 do ADCT (já relacionado), deve ocorrer por iniciativa dos seus principais interessados organizados em associações e, amparado pelo Decreto Presidencial nº 4.887, de novembro de 2003, por meio de uma carta-ofício, se autorreconhecendo como uma comunidade remanescente de quilombos.

A lógica do Estado é reconhecer, mediante os dispositivos legais, à condição de existência e pertencimento dos grupos negros em condições de vida rural, possibilitando o autorreconhecimento de si, em detrimento da condição qualquer do

⁴³ “Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias: Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

⁴⁴ “Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultural nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º. O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.”

⁴⁵ “Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I – as formas de expressão; II – os modos de criar fazer e viver; [...] §5º. Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”.

outro. A promulgação e divulgação desses instrumentos legais têm contribuído para o fortalecimento da condição cidadã dos sujeitos, assim como para a elevação da autoestima do negro. É possível encontrar nos órgãos de assessoria governamental, como a Fundação Cultural Palmares (FCP) e o Ministério da Cultura, apoio para os trâmites burocráticos.

Há, no entanto, uma série de instrumentos jurídico-administrativos necessários à regularização das comunidades remanescentes, e para o alcance de outros direitos. Leite (2008, p.6), faz referência ao estabelecimento de dois extensos procedimentos administrativos para a efetivação dos referidos direitos constitucionais socialmente reconhecimentos aos membros das comunidades quilombolas.

Em primeiro lugar, é preciso instaurar um procedimento administrativo perante a Fundação Cultural Palmares, com a finalidade de identificar os remanescentes das comunidades dos quilombos, assentar nos autos do processo administrativo que a comunidade se autorreconhece⁴⁶ como descendentes de quilombo, em virtude de sua trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com formas de resistência à opressão histórica sofrida.

A Fundação Palmares inscreverá a comunidade no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos e emitirá o Certificado de Auto-definição como Remanescente de Quilombo. Esse documento comprova a existência jurídica de uma comunidade como remanescente e possibilita a exigência da efetividade dos direitos fundamentais reconhecidos jurídica e socialmente pela sociedade brasileira.

Uma vez emitido o Certificado de Auto-definição como Remanescente de Quilombo, considerando-se então juridicamente a comunidade, deve-se instaurar, em segundo lugar, um procedimento administrativo perante o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, com a finalidade de identificar, reconhecer, delimitar, demarcar e titular as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos.

⁴⁶ Para a caracterização jurídica de uma comunidade como remanescente de quilombo, é imprescindível que a própria comunidade se autorreconheça como tendo ancestralidade negra ligada a formas de resistência à opressão histórica sofrida.

O procedimento administrativo de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes estão regulamentados pela Lei Federal n.º 9.784/99, que estabelece normas gerais sobre o processo administrativo no âmbito da Administração Pública Federal, e pelo Decreto n.º 4.887/2003, que estabelece normas específicas.

Ainda devem ser observados os princípios constitucionais da ampla defesa e do contraditório (art. 5º, inciso LV, da Constituição da República de 1988), que garante a possibilidade da comunidade quilombola interessada em participar de todas as etapas do procedimento administrativo, e o disposto no Decreto n.º 4.887/2003, a fim de que as terras ocupadas por remanescentes de quilombos sejam identificadas, reconhecidas, delimitadas, demarcadas e tituladas.

Finalmente, concluída a fase de demarcação do procedimento administrativo, inicia-se a fase de titulação em que o INCRA outorga, em nome da associação que representa a comunidade quilombola, o título de propriedade coletiva da terra, com cláusulas de inalienabilidade, de imprescritibilidade e de impenhorabilidade, procedendo-se, a seguir, ao registro do título no Cartório de Registro de Imóveis e encerrando-se o procedimento administrativo de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por comunidades remanescentes de quilombo.

2.4.2 A Regularização do Território nas Comunidades Negras da Arvinha e Mormaça

Ao iniciarmos este item, me parece importante termos clara a razão maior da regularização dos territórios nas Comunidades Negras, o que isto significa e o que está sendo reparado as populações remanescentes.

O objetivo da demarcação do território quilombola é assegurar a posse da terra como meio de produção fundamental, ***um lugar de vida e trabalho, capaz de guardar a memória da família e de reproduzi-la para as gerações posteriores***⁴⁷. (WANDERLEY, 1999:44). No entanto, é necessário assinalar que em relação ao território de origem, a demarcação do território atual sempre vai significar uma (de)limitação. Em tempos pretéritos, onde a ***terra era a rola***, este ***campesinato negro*** se reproduzia em seu

⁴⁷ Grifos da Autora.

modo de vida intrinsecamente vinculado à dinâmica natural do meio e à fertilidade natural do solo, sendo relativamente favorecido pela disponibilidade de terras (FERREIRA, 2006, p. 79).

Os primeiros mapeamentos sobre a existência de territórios negros na região Sul do Brasil são produzidos a partir de 1996, quando a Universidade Federal de Santa Catarina, através do Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas (UFSC/NUER), identifica em torno de 120 comunidades remanescentes. Esses estudos são encaminhados para a Secretaria Estadual do Trabalho Cidadania e Assistência Social do Estado do Rio Grande do Sul (STCAS), no ano de 2000. Mobilizados, militantes do Movimento Negro⁴⁸, em Porto Alegre, se sensibilizam com as lutas das comunidades negras rurais fazendo com que o tema faça parte da agenda política e dos debates estaduais e nacionais.

A ação desses movimentos e a predisposição do Governo Estadual, à época representado por Olívio Dutra, no reconhecimento histórico dessas comunidades foi celebrado junto ao Governo Federal, convênio com vistas à elaboração de novos trabalhos,

Em julho de 2001 é firmado um convênio entre a STCAS – Governo Estadual/Fundação Cultural Palmares/Governo Federal, tendo como objeto a “identificação, o reconhecimento, a delimitação territorial, o levantamento cartorial e a demarcação com vista à titulação e ao registro do título em cartório de registro de imóveis das comunidades remanescentes de quilombos: Arvinha, no município de Coxilha, Mormaça, no município de Sertão, São Miguel no município de Restinga Seca, Rincão dos Martimianos também no município de Restinga Seca, Morro Alto no município de Maquiné e Casca no município de Mostardas” (ANJOS, 2004).

⁴⁸ Há 32 anos, o poeta gaúcho Oliveira Silveira sugeria ao seu grupo que o 20 de novembro fosse comemorado como o "Dia da Consciência Negra", pois era mais significativo para a comunidade negra brasileira do que o 13 de maio. "Treze de maio traição, liberdade sem asas e fome sem pão", assim definia Silveira o "Dia da Abolição da Escravatura" em um de seus poemas. Em 1971 o 20 de novembro foi celebrado pela primeira vez. A ideia se espalhou por outros movimentos sociais de luta contra a discriminação racial e, no final dos anos 1970, já aparecia como proposta nacional do Movimento Negro Unificado.

Para o historiador Flávio Gomes, do Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, a escolha do 20 de novembro foi muito mais do que uma simples oposição ao 13 de maio: "os movimentos sociais escolheram essa data para mostrar o quanto o país está marcado por diferenças e discriminações raciais. Foi também uma luta pela visibilidade do problema. Isso não é pouca coisa, pois o tema do racismo sempre foi negado, dentro e fora do Brasil. Como se não existisse".

Disponível em: <http://movimentonegrounificadores.blogspot.com.br/2009/12/oliveira-silveira-um-dos-fundadores-do.html>. Acesso em 11 set. 2013.

Desse convênio resultou na elaboração de seis relatórios técnicos e também “em decorrência dessa aproximação com as comunidades, em novembro de 2001 realizou-se um seminário de formação de voluntários para a atuação junto às demandas das comunidades remanescentes de quilombos no Rio Grande do Sul” (RAMOS 2009, p. 41).

O grupo de militantes do Movimento Negro que participou desse seminário, no mesmo ano, fez curso de capacitação de agentes para trabalhar com comunidades remanescentes de quilombos. O curso previu a realização de trabalho de campo e a relação de 120 comunidades indicadas pela pesquisa realizada pelo NUER/UFSC, serviu de base para indicar as comunidades onde atuariam os agentes. Como apoio a essas comunidades, parte dessas 250 pessoas que permaneceram atuando junto aos remanescentes, criaram o IACOREQ – Instituto de Assessoria a Comunidades Remanescentes de Quilombos.

A parceria Governo do Estado/IACOREQ promoveu diversas oficinas de formação nas comunidades, facilitando entre outros pontos, o surgimento de novas lideranças comunitárias. Tais lideranças em sua maioria mulheres, que com perspicácia rapidamente visualizaram que somente no engajamento seria possível alcançar o reconhecimento daqueles territórios quilombolas e a identidade etnoquilombola.

Na comunidade da Arvinha, liderada pelas moradoras Maria Teresinha Vargas, professora; Maria Teresa, agricultora; Renata Cansio, agricultora e, Marilva Santos, dona-de-casa, organizaram e fizeram parte da primeira diretoria da Associação dos Remanescentes do Quilombo Arvinha⁴⁹. Vizinha a esta, a Comunidade da Mormaça, tendo como líder Laídes Rosa, atendente de idosa na cidade de Sertão; Marli Soares, agricultora e dona-de-casa; Maria Helena, dona-de-casa; Marilene de Oliveira, agricultora e dona-de-casa; Ariane Gonçalves, estudante e dona-de-casa e, ainda um Conselho Consultivo formado por dez de seus moradores, constituíram a Associação dos Remanescentes do Quilombo Mormaça, ambas no ano de 2007.

O processo de regularização fundiária dos espaços territoriais de Arvinha e da Mormaça ainda está tramitando. Considerando que o Diário Oficial da União publicou

⁴⁹ Os nomes aqui referidos estão registrados nos livros de Atas de Reuniões das Comunidades de Arvinha e Mormaça, portanto públicos. Neste caso registrando a presença na reunião de constituição das Associações de Remanescentes de Arvinha e Mormaça.

os Editais da Superintendência Regional do INCRA no RS, com os objetos delimitando as áreas em hectares, bem como os perímetros dos territórios que deverão ser ocupados pelas Comunidades Quilombolas da Arvinha (setembro de 2009) e da Mormaça (outubro de 2010), finaliza-se nesta etapa, o item seis⁵⁰ de um total de quinze, referentes aos procedimentos administrativos propostos em LEITE (2009, p. 6/8/9) para a efetivação dos direitos constitucionais socialmente reconhecidos aos membros das comunidades quilombolas no que concerne à titulação do território.

Passados hoje aproximadamente cinco anos desse ato administrativo, os remanescentes continuam a aguardar o final do processo de regularização fundiária⁵¹ dos espaços territoriais de Arvinha e da Mormaça. Assim, para consolidar a garantia da terra aos remanescentes dessas e demais comunidades, se faz necessário que não se interrompa uma política pública, mas, sim, envidar esforços no sentido de fomentá-la. Garantir o direito a terra significa garantir o direito à vida das comunidades quilombolas e suas continuidades.

Cumpra lembrar o sentido do texto inscrito no art. 2º do decreto 4.887/2003: “*os quilombolas são dotados de relações territoriais específicas*”. Depreende-se disso que as comunidades necessitam da titulação não apenas das terras ocupadas, mas sim de todo o seu território, visando à preservação de sua cultura e de suas práticas típicas. As terras quilombolas não se limitam ao espaço físico das moradias e plantações de seus membros, também convergem áreas coletivas como rios, áreas de vegetação natural e os locais onde eles realizam suas práticas religiosas e culturais, onde guardam seus mortos e demais espaços com os quais se identificam.

⁵⁰ Aprovado o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) pelo Comitê Regional do INCRA, deve-se efetuar a publicação do resumo do RTID no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da Unidade Federativa por duas vezes consecutivas, acompanhado de memorial descritivo e mapa da área estudada. Ademais, o INCRA deverá notificar os ocupantes, confinantes e detentores de domínio do RTID para apresentação de contestações no prazo de 90 (noventa) dias.

⁵¹ O processo de regularização das terras quilombolas no Brasil iniciou-se em 1995, com a atuação do INCRA, amparado nas normas constitucionais, que tituló em terras públicas seis territórios quilombolas no Estado do Pará e criou 15 Projetos de Assentamentos Quilombolas nos Estados da BA, MA e GO. Paralelamente, os Estados do PA, BA, RJ, MA e AP e a Fundação Cultural Palmares (FCP) emitiram mais oito títulos em terras públicas.

Hoje, dados atualizados até 30 de setembro de 2013, estão abertos na Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas – DFQ/INCRA, 1.281 processos solicitando regularização fundiária de comunidades remanescentes de quilombos em todo o Brasil (79 no RS). Disponível em: http://www.incra.gov.br/media/politica_fundiaria/Quilombolas/novas/processos_abertos.pdf. Acesso em: 12 jun. 2014.

2.5 Associações Comunitárias – instrumentos de representação

Uma organização civil representativa é algo presente em qualquer grupo social, seja ele urbano ou rural. Normalmente, o que motiva o ser humano a se organizar é a necessidade de enfrentar desafios. Os processos de organização social no campo estão em grande parte relacionados ao enfrentamento de desafios. Tais desafios podem ser compreendidos de diversas formas: luta pela terra, reivindicação de crédito e assistência técnica, melhoria da infraestrutura (estradas, eletrificação), garantia dos serviços sociais básicos (educação e saúde), dentre outros. Pode-se dizer que é a forma pela qual as pessoas escolhem e se arranjam para se relacionar coletivamente, ou seja, a forma de interação entre as pessoas com um determinado objetivo.

Para as comunidades quilombolas esse objetivo passa pela luta por seus territórios, o fim da discriminação, uma educação construída a partir da realidade da comunidade, tendo por referência a ancestralidade e a expressão de sua cultura e seus valores. Na luta pelo reconhecimento da organização quilombola, a necessidade de se garantir o estabelecimento de marcos legais, foi de fundamental importância para garantir o avanço nas lutas e conquistas da população quilombola no Brasil, haja vista as diversas tentativas do Estado Brasileiro em atribuir-se o direito de definir quais comunidades seriam ou não quilombolas.

Na história da formação dos quilombos no Brasil, variadas foram as estratégias em sua organização. Em período recente, final da década de 1980, as comunidades quilombolas iniciaram esforços para se organizarem nacionalmente a partir da mobilização em torno da participação na Constituinte de 1988. Neste período a principal pauta era incluir na Constituição Federal o reconhecimento da existência dos quilombos na sociedade nacional e a garantia do acesso às suas terras como um direito. Desta mobilização resultou a aprovação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais e Transitórias, já mencionado, onde o Estado reconhece a propriedade desse território.

A partir da Constituição de 1988 a organização do movimento avança no sentido de fazer com que o Estado Brasileiro exerça o seu papel de garantir o direito ao acesso às políticas públicas e principalmente à resolução dos conflitos referentes a terra. Como não havia legislação específica no que se referia ao direito civil para

tratar com organizações quilombolas, o Estado utiliza a legislação geral sobre propriedades rurais para tratar dessas questões.

Nesse sentido, o Movimento Quilombola, por sua vez, alinhado com outros movimentos e organizações, empreendeu uma forte luta para assegurar que o autorreconhecimento fosse estabelecido na legislação. Esse direito, que desde 1969 foi assegurado na Convenção 169, sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, da Organização Internacional do Trabalho - OIT, já citado, só é estendido à população quilombola em 2003, através do Decreto Federal 4.887/2003.

2.5.1 Coletivo e Afirmação Política

A afirmação política é “condição *sine qua non* para o processo da etnogênese quilombola, pois o reconhecimento e a aceitação de - si constituem os primeiros passos para a aceitação da diferença do - outro” (ARCANJO, 2008. p. 41). Essa “afirmação política”, também passa pela permanente representação política do movimento na sociedade. A associação, em um sentido amplo, é iniciativa formal ou informal que reúne pessoas com objetivos comuns, visando superar dificuldades e buscar benefícios para os seus associados. Para uma associação formal, pode-se dizer que é a maneira jurídica de legalizar a união de pessoas em torno de seus interesses.

Assim, na década de 90, as comunidades quilombolas passam a constituir personalidade jurídica, ou seja, formam uma “associação” nos territórios para lidar formalmente com o Estado no que concerne à regularização fundiária, acesso a políticas públicas e acesso a recursos públicos, levando-se em consideração que o decreto 4.887/2003 ao dispor sobre os procedimentos para a titulação dos territórios quilombolas, previu no parágrafo único de seu artigo 17, que “*As comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas*”. Isto significa dizer que do ponto de vista legal a representante da comunidade passa a ser a associação.

As associações quilombolas são formas de organização novas nos quilombos e tem como desafio não substituir as formas tradicionais e sim, atuar articuladamente com todas as organizações existentes no território para que possa ser de fato legítima e, obter efetividade nas suas ações, as quais devem estar

fundamentadas nos princípios e valores existentes e acordados na comunidade. É importante buscar nessas outras organizações e lideranças experientes, as motivações e inspirações para a superação dos desafios que enfrentarão. As alternativas provavelmente estão no próprio território, junto àquelas pessoas e organizações que historicamente estão na luta por conquista de direitos.

Durante o processo de criação de uma associação quilombola é fundamental que haja discussões na comunidade, para que as pessoas possam compreender o motivo e importância com sua constituição,

É fundamental também acordar coletivamente como a associação vai funcionar. É importante que essas definições políticas aconteçam nos espaços já existentes para este fim, nas organizações tradicionais, envolvendo de forma ampla a comunidade e as lideranças que normalmente têm esse papel no território. Isso porque são nesses momentos que serão estabelecidos os objetivos; quem faz parte; associados (as); as funções das pessoas; como ocorrem as decisões; e etc.(CENTRO DE CULTURA LUIZ FREIRE/ INSTITUTO SUMAÚMA, 2012, p. 31/32).

Um dos aspectos mais importantes para conquistar êxito nas pautas do movimento são a união e a representação através das associações comunitárias. Os moradores de Arvinha e Mormaça sabem desse caminho, que é longo e trabalhoso, pois já enfrentaram e enfrentam, por vezes, conflitos com agricultores, políticos, agentes da sociedade e os poderes municipais. Há possibilidade de contar com o apoio de algumas lideranças, de instituições religiosas, da Procuradoria da República, de algumas ONGs; mas, é necessária uma organização coesa internamente para que as conquistas não se tornem ainda mais difíceis.

De acordo com Paulo Sérgio da Silva (2011), foi a partir de 1999 que se iniciou “um significativo movimento entre as comunidades quilombolas, a Academia, os movimentos sociais e instituições públicas com vistas às questões das comunidades remanescentes de quilombos”. Contribuiu para essa consolidação o pioneirismo dos moradores da Comunidade Remanescente de Casca:

No ano de 1999 surge a primeira associação comunitária quilombola do Rio Grande do Sul, e inicia um intenso processo de articulação social entre as comunidades remanescentes de quilombos. Dez anos depois as comunidades quilombolas somam um número de mais 165 no Estado do Rio Grande do Sul. A constituição da Associação Comunitária Dona Quitéria, na Comunidade de Casca, situada no interior do município de Mostardas, é pioneira como espaço de

articulação, tendo como elemento fundante a sua condição quilombola e instaura um processo denso de organização de um potente movimento social que emerge de um Rio Grande Profundo (SILVA, P. 2011, p. 126).

A conquista dos objetivos dessas comunidades passa pela necessidade de uma representação forte e articulada. No ano de 2007, como referido, Arvinha e Mormaça constituem suas associações – a Associação dos Remanescentes do Quilombo da Arvinha e a Associação dos Remanescentes do Quilombo da Mormaça. A associação é necessária para os trâmites legais, porém, mais importante é a possibilidade em falar por um lugar – “de uma comunidade quilombola” e por quem falar – “de remanescentes”. Na Arvinha são 65 associados e 28 famílias remanescentes moradoras, na Mormaça 46 associados e 19 famílias remanescentes moradoras. Na associação a comunidade pode atuar de forma mais coesa e com processos amadurecidos evitando ações individualizadas, desproporcionais e às vezes em momentos não favoráveis.

Paralelamente às necessidades legais de criação de uma associação, o fato também se reveste de importância porque entre as décadas de 1960, 1970 e 1980, as comunidades viram reduzidos espaços de seus territórios. A partir desse período, diversas famílias moradoras evadiram procurando melhores condições de sobrevivência, emprego e educação dos filhos. Tal fato agravou-se pela ação de agricultores vizinhos que lentamente avançaram no território com máquinas agrícolas e manualmente através da derrubada de árvores e roçadas. Também houve negócios de compra e venda entre moradores e agricultores por valores vis, ou pela simples troca – terra por animais (cavalos, vacas, porcos...), constituindo verdadeira extorquia de seus patrimônios (no cap. 5 “parentesco e campesinato” se retoma a discussão).

Relatos semelhantes existem em todas as regiões do país quando particulares e grupos empresariais, muitas vezes tendo a esfera pública como seus representantes e escudo através de aparatos policiais, escorraçam comunidades negras de seus territórios. No relatório 2005/2010 do Grupo de Trabalho Clóvis Moura, no Estado do Paraná, tal situação é vivenciada em duas Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQ),

Na CRQ de Varzeão, município de Guarapuava, o registro mais antigo de terras consta de 1856, com terras da família negra de João

Alves de Souza, havidas por herança e posse de seus pais. A memória dos mais velhos retrata grandes conflitos em 1959, 1969 e 1970, onde a mesma estrutura de atentados se repete: ameaças, agressões físicas, queima de casas e paióis com colheitas, implementos agrícolas e sementes – ações essas que contavam com a presença de policiais e jagunços. Em todos esses momentos, a comunidade reagiu via denúncias à polícia, cartas e ofícios enviados ao Governo Federal e mudando o local de moradias e plantações - SINDICATO DOS TRABALHADORES RURAIS DE SENGÉS, s/d (RELATÓRIO DO GRUPO DE TRABALHO CLÓVIS MOURA, 2010, p 30/31).

Em Adrianópolis, município no norte do Paraná, divisa com São Paulo,

Na comunidade Três Canais, um fazendeiro alegando ter comprado um pequeno pedaço de terra quilombola, foi invadindo e esticando as cercas para, dessa maneira, ficar com a maior parte de pastos para seu rebanho. A comunidade negra, que não usava cerca, foi roubada em seu mais precioso bem: a natureza. Foi só no final do século passado que os/as moradores/as iniciaram cercar suas terras e, na atualidade, a comunidade vem sofrendo ameaças, por insistência de fazendeiros pressionando-a para que vendam suas terras... (RELATÓRIO DO GRUPO DE TRABALHO CLÓVIS MOURA, 2010, p.99).

Conforme, Rosane Rubert et al. (2008), as políticas de subsídio à imigração europeia do século XIX, o processo de modernização da agricultura impetrado a partir de 1950 e a construção de rodovias são os principais fatores que impulsionaram o êxodo rural por parte das famílias negras e o atual quadro de fragmentação e expropriação dos territórios das comunidades. Mas contribuíram também para isso os baixos níveis de escolaridade e o conseqüente domínio precário dos códigos que mediavam à legitimação da apropriação, gerando a dependência de atores externos não comprometidos com concepções internas de justiça e direito e que, ao contrário, se aproveitaram da situação de fragilidade das comunidades para acelerarem processos de expropriação.

Depoimentos nessa direção são encontrados tanto nos laudos técnicos já realizados (LEITE, 2002; ANJOS et. al., 2004; BARCELLOS et. al., 2004), quanto o foram/são recorrentes durante as visitas às novas comunidades que se encontram em processo de autoidentificação. Geralmente dão conta da existência de 'papéis' que legitimavam a posse (escrituras, testamentos, recibos de pagamento do imposto territorial rural para o INCRA, etc.), mas que foram 'extraviados' após confiados a

alguém (geralmente advogados) que teria se responsabilizado em regularizá-la, conforme Rubert et. al., (2008).

Diante de todas essas ocorrências e paulatinamente o território se vendo atacado, alterando sua geografia pela ânsia material de terceiros, conseqüentemente as expectativas e as possibilidades de sobrevivência para todo o grupo naquele lugar foram se reduzindo, e com isso a migração. “*A comunidade foi encolhendo [...]*”;

“[...] como a terra diminuiu, também reduziu o trabalho na lavoura. Depois que ‘comecemo’ a lutar pela nossa terra, os agricultor não deram mais serviço ‘pra nós’, antes a gente roçava capoeira, ‘restevava’ milho que ficava nas lavora depois de colherem, hoje não deixam mais. Não arrendam terra, nem querem trabalho em parceria com os Quilombola. Os homens tivera que procurar serviço fora daqui, vão pras colheita de maçã em Vacaria e Fraiburgo em Santa Catarina, safra da uva em Caxias, outros vão carregar frango nos caminhão em aviários da região e outros de diarista na cidade, ou sem serviço. Algumas mulheres foram trabalhar nas casa na cidade...” (L. R., 31, abril de 2008).

Um território reduzido, uma terra com baixa fertilidade, sem recursos para recuperá-la e adquirir insumos, fez com que as atividades agropecuárias diminuíssem, tornando o trabalho externo como diarista e as aposentadorias as principais fontes de renda. Mesmo assim, chama atenção também como processo educativo, a persistência da agrobiodiversidade nos pequenos quintais e terrenos, com práticas de cultivo e preservação de alguns tipos de sementes distintas do entorno. “Isso se reverte para padrões alimentares que prezam o que é produzido no interior dos 'domínios' familiares, reforçando princípios de autonomia expressos na recorrente presença do pilão” (RUBERT, 2005 p. 131).

Especificamente, no caso das Comunidades Mormaça e Arvinha observa-se que as articulações para “definição de seus territórios” começam no ano de 2001 e, em 2004 e 2006, respectivamente, foram reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares como Comunidades Remanescentes dos Quilombos da Mormaça e de Arvinha. No entanto, pleitear esse direito de ser reconhecido em seu próprio território - ocupado historicamente como forma de resistência a toda espécie de discriminação e preconceito que sempre sofreram as comunidades negras rurais, tendo suas terras expropriadas, seus recursos naturais extintos ou limitados, direitos sociais escamoteados, restringindo sua capacidade autônoma de sobrevivência - é

se contrapor a todos esses fatores que representam o processo de invisibilidade social legitimado pelo Estado-Nação que sempre privilegiou a aristocracia rural e os grandes latifúndios.

Portanto, articulando a identidade étnica e a representação política como condição fundamental para o exercício da cidadania, é a maneira de interferir nas esferas do Estado para a efetivação dos princípios constitucionais, a implantação das políticas públicas e ações afirmativas de que carecem as comunidades remanescentes como um todo.

O que tem que ficar claro é que a garantia do direito de propriedade dos quilombolas deve levar em conta a estreita relação existente entre a terra e suas tradições e expressões orais, seus costumes e línguas, suas artes e rituais, seus conhecimentos relacionados com a natureza, suas artes culinárias, seu direito consuetudinário, sua vestimenta e valores. Em função da terra está a integração dos quilombolas com a natureza e com a construção de sua história. (TORRES, 2010, p.7).

O princípio da inalienabilidade determina que o imóvel não possua valor comercial e está diretamente ligado ao desenvolvimento e manutenção dos grupos. Isto porque a titulação das terras dos remanescentes de quilombo tem como um de seus objetivos eminentes, a continuidade da comunidade. A terra, na concepção do legislador sobre esse princípio, tem o sentido de ser um bem fundamental que a comunidade não poderá alienar.

Nessa condição, o território nunca poderá pertencer a alguém que não faça parte da comunidade quilombola. A terra, institucionalmente, vira patrimônio comunitário a ser transmitido às novas gerações. O título de domínio é emitido em nome de uma associação, forma juridicamente estabelecida que permite às comunidades a manutenção de seu modo de vida e organização social⁵².

2.5.2 O Envolvimento da Comunidade

Na perspectiva do fortalecimento dos sujeitos, o trabalho de desenvolvimento institucional permite identificar os diferentes momentos em que se encontra a

⁵² Assim estabelece o art. 17 do Decreto nº 4.887/2003: a titulação será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades quilombolas, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade. E, como exigência de titularidade do direito, acrescenta o parágrafo único, a determinação de que se faz necessária à aplicabilidade do direito, a criação de uma associação legalmente constituída, que representará todos os membros da comunidade coletivamente.

organização/associação em relação à comunidade, a compreensão de sua relevância e estratégias que envolvem a leitura dos contextos. Internamente ao movimento – o alcance de objetivos, o grau de articulação entre os movimentos, associações e comunidades; externamente - como a credibilidade da organização perante as comunidades e o público em geral, a capacidade de dialogar e estabelecer parcerias e a capacidade de impactar agendas públicas, seriam condições tidas como ‘ideais’.

A partir desta leitura é indispensável refletir sobre as condições de sustentabilidade da comunidade quilombola no que diz respeito à gestão do seu território, à sua produção econômica e ao patrimônio material e imaterial nela existente. Sustentabilidade no nível micro avaliada pela capacidade de sustentar de forma duradoura o valor social do projeto institucional através da interação criativa com contextos mutáveis; no nível macro compreendida pelo grau de correspondência entre a ação coletiva da comunidade e as concepções políticas e mecanismos de enfrentamento às dificuldades financeiras, às desigualdades e de promoção do desenvolvimento.

Neste sentido, representantes das comunidades da Arvinha e Mormaça, refletindo sobre a sustentabilidade relacionada a aspectos acima descritos, descrevem uma realidade bem preocupante. As líderes quilombolas identificam programas específicos para as Comunidades, porém fazem ressalvas,

“Política municipal não há, sabemos dos programas; há a política pública estadual e federal, mas os recursos não chegam até nós, e quando chegam não é a totalidade” (M. T. 58 – outubro de 2012).

Conversando com um servidor assistente administrativo da Prefeitura Municipal de Sertão (preferiu não identificar-se), informou-me:

“Vêm recursos para aplicação nos quilombos, mas a prefeitura não divulga para as comunidades, manda parte dos recursos, o restante deve ter sido utilizado com outras comunidades” (n.i. – outubro de 2012).

Nas falas das lideranças, as dificuldades são de ordem prática:

“Não chegam os recursos, por exemplo, para os cursos de tricô e macramê faltava material para treinamento, não tinha material para fazer dois trabalhos, um para ficar em casa e outro para vender. Para a horta a mesma coisa, vieram, trouxeram mudas e nos mostram como plantar, não

houve continuidade, não há o fechamento da área, não há o acompanhamento. O que chegou foi o “cartão seca”, para nós e os outros pequenos agricultores atingidos pela seca. Esse veio nominal do Governo do Estado. O Programa Rancho do Governo Federal veio por dois meses” (M. T., 58 – outubro de 2012).

Percebe-se um problema administrativo grave à medida que há relatos sobre uma não aplicabilidade integral desses recursos em projetos das comunidades, e não simplesmente falta de comunicação; considerando que os próprios órgãos de origem dos recursos, os governos municipal, estadual e federal, se não o fazem, deveriam informar além da Prefeitura Municipal e o escritório local da Emater, também as comunidades quilombolas, ambas possuem entidade representativa e, mesmo não havendo, essa é uma informação à qual deve ser dada publicidade.

Ainda sobre a interrelação do movimento com o contexto externo - entidades públicas, privadas e organizações do terceiro setor - conforme a moradora L.R.,

“[...] é muito pequena, a prefeitura municipal pouco faz, a Emater aparece de vez em quando, o Neabi do Campus Sertão faz tempo que não aparece, o professor Giovanni diz que vinha, mas não veio mais” (L.R., 35 – outubro 2012).

Nessa comunidade não se percebe projeto algum, principalmente coordenado pela Emater e pela Prefeitura Municipal. O grupo do Neabi trocou de coordenador neste período; há um projeto em artesanato informado por umas das pessoas que integra o núcleo.

Na comunidade da Arvinha,

“[...] o contato é muito pequeno com o INCRA, há com a Secretaria Estadual que trata dos quilombolas e indígenas, a Prefeitura de Sertão não interfere a favor dos quilombolas, a Emater não aparece e nem o Neabi de Sertão” (M.T., 58 – outubro 2012).

Órgãos que deveriam atender as comunidades negras como atendem a outras, especialmente no caso da Emater e da Prefeitura Municipal, que deveriam gerenciar a implantação de projetos que compõem políticas públicas específicas dos Governos Estadual e Federal e ainda, propor políticas locais, não o fazem; quando fazem é de forma desigual. Não deveriam se pautar por questões ideológicas de

serem contra ou a favor (posição que deve ser pessoal), mas sim na obrigação de cumprir bem seu papel de gestor público institucional.

Por outro lado, em contatos através de trabalho de campo⁵³ que realizamos em outras comunidades, as associações relatam que *“no contexto atual algumas comunidades têm conseguido acessar recursos tanto da cooperação internacional, da iniciativa privada e governo federal”* (J.Q., líder quilombola, dezembro de 2012).

Lideranças comunitárias que têm participado de oficinas de fortalecimento institucional identificaram que na gestão organizacional existe uma série de necessidades a serem atendidas, como mecanismos e ferramentas para elaborar um planejamento estratégico e incluir, ainda, a formação em gestão administrativa e financeira. Na dimensão formativa, identificou-se a necessidade do fortalecimento político para o enfrentamento das dificuldades, a autodefinição identitária e o estabelecimento de prioridades com as suas respectivas estratégias,

É importante destacar que as dificuldades encontradas no processo organizativo do movimento quilombola têm sido enfrentadas de forma participativa e articulada. As diretrizes da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CONAQ têm estabelecido diálogo com as Coordenações e articulações estaduais no sentido de que os compromissos se efetivem nas bases de forma participativa, pois isto é condição para a legitimidade da liderança (CENTRO DE CULTURA LUIZ FREIRE/ INSTITUTO SUMAUMA, 2012, p. 10-11).

Todo esse processo de articulação converge para que analisemos os traços característicos de organização dos quilombolas a partir de sua própria ótica. Os critérios definidores da condição, ser e pertencer, de como querem ser vistos e, o de auto-identificação, também passa pelo critério de atribuição dado pelo outro com base nas diferenças. Dessa maneira para Arcanjo (2008, p.51), esta atuação se configura como uma nova forma de resistência cultural através de organismos sociais de representatividade política.

Finalizando, por meio da observação participante que realizamos nessas idas e vindas às Comunidades Arvinha e Mormaça (março de 2014), em diálogos com representantes das duas associações de moradores sobre como vêm atuando e

⁵³ Trabalho de Campo realizado nas comunidades quilombolas Picada, Torrão e Monjolo - município de São Lourenço do Sul. A declaração está registrada no Relatório “Processos educativos de viver e produzir em comunidade – o modo de buscar recursos de sobrevivência naquele lugar” – São Lourenço do Sul (2012, p. 8 e 11).

como têm pautado suas ações, temos percebido que a integração entre os moradores das Comunidades e também entre as lideranças comunitárias parece ser pontual.

Não há exatamente uma ação coordenada com objetivos definidos e metas a serem alcançadas. Os pleitos dos grupos têm sido reivindicados isoladamente, com isso tornando-os frágeis perante o contexto externo que majoritariamente é contrário a seus anseios, especialmente a demarcação de seus territórios e das políticas públicas propostas pelo Estado. Rever essa interação é nesse momento de suma importância, pois ao considerar laços que os identifiquem, elegendo questões comuns, o caminho a ser trilhado deve ser único; as reivindicações conjuntas certamente os tornam mais fortes e cria possibilidades reais de alcance às pretensões.

3 TERRITÓRIO/TERRITORIALIDADE: CAMPO FÉRTIL PARA UM COTIDIANO BASEADO NA SIMBOLOGIA DA DÁDIVA E RECIPROCIDADE

Este capítulo tratará do território e da territorialidade, que é uma questão bastante importante nesse momento para essas comunidades. Há busca de afirmações; primeiramente em garantir aquele reduzido espaço físico a que estão hoje submetidos guardando suas fronteiras; num segundo momento agregar outros espaços que anteriormente já lhes pertenceram, como condição de sobrevivência e reprodução dos grupos e, um terceiro momento a longa espera na tramitação dos processos de regularização e titulação dos territórios, que se dá no âmbito administrativo, mas especialmente na esfera política.

Discutir-se-á os enfrentamentos travados com o entorno: sindicatos rurais, agentes e gestores públicos em prefeituras municipais, órgãos públicos de assistência técnica, políticos, grupos privados e ainda com parte da população regional contrária aos seus pleitos e por vezes na intimidação, utilizando-se de práticas racistas e discriminatórias. Também será abordada a participação do INCRA como agente administrativo representante do Estado Brasileiro na condução desses processos e, ainda, legislando ao emitir Instruções Normativas, as INs, para regulação.

Caminha ainda, numa discussão embebida pela beleza de práticas de convivência comunitária simbolizadas na dádiva e na reciprocidade entre as pessoas e os grupos – processos do ensinar e aprender de crianças e jovens que irão como experiência, carregá-las consigo. Enfocaremos, entre os teóricos, Marcel Mauss (1974) em seu “Ensaio sobre a dádiva”, prática que percebemos muito presente nessas comunidades, Lévi-Strauss (1974), discutindo a dádiva (presente em Mauss) não só como princípio de reciprocidade, mas sim um princípio de troca simétrica, Alain Caillé (1998), quando discute a não gratuidade da dádiva, entre outros/as que se relacionam ao tema. Nesse momento, como elementos para a análise buscamos

problematizar essas ações no grupo familiar e individualmente, através da observação participante, utilizando entrevistas e suas narrativas.

3.1 Território – A Configuração Como Espaço de Sobrevivência

O conceito de que "território" se refere a um espaço qualquer, geralmente marcado e defendido; espaço de sobrevivência de um grupo ou pessoa, já de há muito vem se ampliando na possibilidade de abarcar uma série de ocorrências que se dão em seu interior. O termo, originário do latim "*territorium*" (termo derivado de terra) figurava nos tratados de agrimensura, significando "pedaço de terra apropriada".

Um espaço delimitado e constituído por relações de poder foi utilizado na ciência geográfica, remetendo o seu significado ao território nacional. Essa associação com o Estado nacional foi de fácil identificação. Isto porque a ideia de Estado esteve sempre associada a um determinado território onde poder e povo exerciam sua soberania. Esta forma de ver o território predominou na Geografia por muito tempo, contudo, a maneira de enfocá-lo foi se modificando. Discutem-se situações de território construído e desconstruído independentemente do controle do Estado.

Conforme Eduardo Karol (2000), nos últimos anos vem ganhando importância pesquisas que denotam a "construção e desconstrução de territórios a partir dos movimentos reivindicatórios que se mobilizam para exigir direitos". Aqui a escala espaço-temporal já é mais complexa variando segundo a proposta reivindicatória e o grau de relação estabelecida pelo movimento na sociedade.

O território não se reduz a uma entidade jurídica, e não pode ser assimilado a uma série de espaços vividos sem existência política ou administrativa reconhecidas. De acordo com Marcos Saquet (2007), o território resulta das relações sociedade/natureza, sendo condição para a reprodução social; campo de forças historicamente determinadas. O autor considera que,

As forças sociais efetivam o território, o processo social, no (e com o) espaço geográfico, centrado na territorialidade cotidiana dos indivíduos e emanado dela, em diferentes centralidades, temporalidades e territorialidades, que condicionam nossa vida cotidiana. Formam-se territórios heterogêneos e sobrepostos

fundados em desigualdades e diferenças. Cristalizam-se territorialidades e interesses predominantemente econômicos e/ou políticos e/ou culturais que dão certa forma e determinados conteúdos ao território e aos territórios (SAQUET, 2007, p. 127/128).

Temos então a compreensão, que o território não se resume a espaços pré-determinados - uma área de campo, uma praça ou a uma rua – ele tem que despertar um sentido, levar consigo um significado de apropriação, um sentimento. Por isso o sentido do pertencimento, “eu sou daqui” e de apropriação, “isto é meu”, “esta é a minha terra”, “este é meu domínio”, muito presente no campesinato e também entre os moradores de Arvinha e Mormaça (campesinato quilombola), vindo ao encontro das percepções de Haesbaert (2004),

Portanto, todo território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico, pois exercemos domínio sobre o espaço tanto para realizar “funções” quanto para produzir “significados” (HAESBAERT, 2004, p. 4).

Essas comunidades no vivenciar de seus cotidianos experenciam esse território como um lugar habitado, constituindo-se assim, num lugar de “ocorrência de sentido”, bem na visão de Milton Santos, para quem o território só faz sentido como espaço ‘usado’. “O território - diz ele - só se torna um conceito utilizável para a análise social quando o consideramos a partir de seu uso, a partir do momento em que o pensamos justamente com aqueles atores que dele se utilizam” (SANTOS, M., 2000, p. 22).

É possível assim, um mesmo território ensejar diversas representações – multiterritorialidades. Haesbaert (2004) trabalha o conceito das multiterritorialidades como as diferentes formas que se apresentam os territórios dentro do espaço. Como dentro do espaço encontramos as relações sociais, pode-se afirmar que as relações sociais são os atores principais das transformações espaciais e territoriais. As relações sociais produzem conceitos de espaços, lugares, territórios, regiões e paisagens; ao fazerem esta ciranda às relações sociais são responsáveis por gerarem território multifacetado. Nossas vidas estão impregnadas com influências provenientes de inúmeros outros espaços e escalas. A própria “singularidade” dos lugares (e dos territórios) advém, sobretudo de uma específica *combinação* de

influências diversas, que podem ser provenientes das mais diversas partes do mundo (Ibid. p.18)⁵⁴.

As comunidades negras rurais, historicamente se constituíram através, e principalmente, na relação com a terra. Esta relação ocorreu de forma conflituosa em um processo de luta e resistência às demais formas de discriminação e destituição dos direitos dos negros, e negras, pós-Abolição. Somente após 100 anos do término oficial da escravidão, os negros em situação de vida rural tiveram o direito à territorialidade reconhecida pela Constituição Federal de 1988, através do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

A partir de então se inicia um movimento em todo país pela identificação dessas comunidades e a busca pelo seu reconhecimento. Para elas, o território tem um valor simbólico que não é mensurado, faz parte de um imaginário fantasiado de cultura que foge aos olhos da ciência e que só a vivência e a pertença a esse território saberão explicar.

Ao trabalharmos nesta pesquisa com os remanescentes fica muito claro ser o grande intento dos quilombolas da Arvinha e Mormaça a conquista da terra e nela poder viver em liberdade. “A liberdade, que é uma conquista, e não uma doação exige uma permanente busca. Busca permanente que só existe no ato responsável de quem a faz. Ninguém tem liberdade para ser livre: pelo contrário, luta por ela precisamente por que não a tem” (FREIRE, 2005, p. 37).

Rubert e Moura Mello (2011) demonstraram que no caso das comunidades remanescentes de quilombos localizadas no Rio Grande do Sul, a territorialização negra teve um caráter multifacetado. Independentemente da forma pela qual se teve acesso a terra, deve-se tratar a territorialização étnica a partir dessa ênfase recente da historiografia da escravidão, segundo a qual as ações dos escravos - e aquilo que se poderia chamar de "resistência"- tiveram um caráter multifacetado.

Assim como diversas comunidades remanescentes de quilombos espalhadas pelo Brasil, a origem de Arvinha e Mormaça não remonta à fuga ou à insurgência de escravos. Isso não significa, entretanto, que os antecedentes do grupo não tenham se deparado com uma série arbitrariedades. Diante de situações

⁵⁴ Uma primeira versão deste artigo, intitulada "Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade" foi apresentada no I Seminário Nacional sobre Múltiplas Territorialidades, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFRGS, Curso de Geografia da ULBRA e AGB-Porto Alegre, em 23 de setembro de 2004.

adversas distintas, é possível que algumas dessas estratégias fossem acionadas: como socorrer-se a indivíduos dotados de maior capital, o estabelecimento de relações amistosas com o senhorio, a formalização das posses e o saque aos rebanhos dos estancieiros.

O propósito de ouvir e recontar suas histórias não estão em confirmá-las, mas sim, levar outro olhar no sentido de mudança da forma como o mundo vê os grupos sociais historicamente invisibilizados. Nas comunidades de Arvinha e Mormaça esse caráter histórico de resistência se apresenta através da descendência matrifocal, demonstrada na luta pela manutenção e ampliação daqueles territórios a partir da perspectiva da liderança feminina através da organização de mulheres.

Na luta para a afirmação desses espaços – os quilombos – homens e mulheres travaram e travam batalhas quase que cotidianamente. A situação do negro em ambiente rural é resultado de um processo de luta pela liberdade que se contrapôs ao cativo da escravidão, empreendido desde a segunda metade do século XVII, tendo no Quilombo de Palmares um dos maiores exemplos de luta e resistência. Esse processo adquiriu, para Maria de Lourdes Bandeira (1988, p. 113), duas formas complementares: a luta pela liberdade do corpo (fuga individual) e a luta pela liberdade étnica (quilombo), ganhando novos contornos na dinâmica dos movimentos sociais e negros na contemporaneidade e constituindo-se como símbolo de luta por uma consciência étnica.

Diante dessa incrível realidade a mulher foi protagonista. Muitas em ações locais, nos próprios afazeres domésticos, cuidando de suas famílias e ou desempenhando papel de mãe e pai, em atividades externas de roças e animais e na ajuda a seus companheiros. Várias foram as mulheres que se destacaram pela liderança que possuíam nos grupos, seja através de sucessões matrifocal ou matrilinear. Helena Theodoro (2011, p. 7), se refere entre outras, à Aquature e Teresa do Quariterê. Aquature, líder que organizou sua fuga e de outros escravos para Palmares, atuou no processo de organização do Estado de Palmares, chefiou uma das povoações que levava seu nome – o Mocambo de Aquature.

Outra liderança foi Teresa do Quariterê, que durante duas décadas, no século XVIII, chefiou o Quilombo de Quariterê; de tal forma o organizou, fazendo com que sobrevivesse até 1770. Preocupou-se com a “autossuficiência produtiva através de uma agricultura forte e a fabricação de tecidos a partir de grandes teares”, comercializando seus excedentes. Também fez com que se desenvolvesse o

trabalho nas ferrarias (forjas), utilizando peças de ferro que eram armas contra os negros, transformando-os em instrumentos de trabalho.

Assim, nos quilombos gaúchos, diversas mulheres também se destacaram, como exemplo, no Quilombo da Arvinha a escrava Cezarina de Miranda, que juntamente com escravos fugidos materializou e deu sentido àquela comunidade, criando laços, fazendo com que mais tarde aquele local fosse reconhecido como local de vida quilombola. A prática de uma estrutura onde a mulher negra toma para si a responsabilidade pela continuidade desses grupos, constatada em muitas comunidades negras rurais brasileiras advêm, também, de uma ancestralidade africana.

Escritos dão conta dessa presença naquele continente. “No trabalho doméstico, na roça, no terreiro, no rio, na escola, na liderança comunitária, na organização das atividades culturais e religiosas a presença feminina é marcante”. (ANJOS, 2006, p. 158).

De outra sorte, no Quilombo da Mormaça – foi na figura de Francisca Vieira, que, de acordo com levantamento realizado, já nascera no local onde hoje é sede da comunidade – se constituiu a Vila Mormaça, como era conhecida até final da década de 1970 (fig. 09).

Figura 9 – Contemporâneos de Francisca Vieira – Comunidade Mormaça



Fonte: Arquivo Profª Maria Teresinha Costa Vargas (2014)

3.2 Territorialidade – A Ocupação/Desocupação

Considerando o pressuposto de que a organização das relações humanas se dá mediada pelo tempo e pelo espaço – o tempo compreendido como a “sucessão de eventos e sua trama” e, o espaço como “o meio, o lugar material da possibilidade de eventos” (Santos, M., 1996, p. 41), constitui-se assim num território. Precisamente esse território será meio onde se interpenetram sistemas de objetos, condições materiais, técnicas historicamente produzidas e sistema de ações práticas dos sujeitos na organização cotidiana. Conforme Mançano (2002), citado em (SOMMER, 2005, p.36), “A expansão e ou criação de territórios são as ações concretas representadas pela territorialização. O refluxo e a destruição são as ações concretas representadas pela desterritorialização”.

Enquanto a territorialização firma-se como resultado da expansão do território, a territorialidade é precisamente as manifestações sociais dentro do território. Na territorialidade encontram-se presente as outras expressões materiais e imateriais onde os grupos constroem suas experiências.

O espaço ocupado pelos moradores das comunidades remanescentes de Arvinha e da Mormaça, em alguns casos, continuam sob posse da descendência dos antigos moradores, mas na maioria das vezes a outra parte dessas áreas está nas mãos de agricultores eurodescendentes. As famílias, especialmente da Mormaça, não conseguindo manter-se em suas áreas, se aglomeraram num vilarejo, são lindeiras às áreas originárias de seus antepassados. Pode-se dizer que a permanência no entorno lhes garante como guardiões e vigilantes do território como acontecimento.

De sua propriedade, cinco hectares documentadas, a maior em área na comunidade, é possível avistar boa parte da terra quilombola; N.R., 65 anos, que mora na parte alta, aponta para uma área ocupada atualmente por descendentes italianos. Temos à nossa frente duas lógicas de apropriação da terra – o contraste entre monoculturas de soja e milho e noutro quadro, quintais com arvoredos, pequenas hortas, roça de milho, poteiros, algumas vacas de leite, terneiros amarrados em estacas, outros soltos à beira da estrada pastando um capim duro (fig. 10).

Figura 10 – Comunidade Mormaça e o entorno/parte de antigo território (desde propriedade do casal N.R e L.R.A)



Fonte: Arquivo da pesquisa (2013)

Registra-se, então, a configuração atual do território negro fragmentado; formado de um lado pelas propriedades de agricultores integrados à exploração capitalista com concentração da terra e os outros meios de produção, e de outro a comunidade de remanescentes de quilombos, expropriados de sua terra, expropriados do direito a cidadania.

“naquela encosta, lá na lavoura onde eles planta, também era de nossa gente. Tinha um poço que foi cavado a picão, dava uns dezoito metro, servia de água pra eles [os quilombolas] que moravam perto. Meteram o trator, encheram de pau e pedra e trancaram e plantaram por cima” (N. R. 65, outubro de 2012).

Para o morador, ao extrair da memória uma imagem do ambiente externo natural, reclama o reconhecimento da existência desses marcadores espaciais (o poço ou um capão de mato), invocando o acontecimento da expropriação sofrido pelos negros. Por outro lado, é possível evidenciar como essas “formas de aquisições suspeitas” foram sendo na sua fala atualizadas. Os brancos, por motivos variados (falecimentos naturais ou morte violenta, migrações, propriedades onde morava mulher/mãe e filhos, ou era dirigida por este “povo negro”), aproveitaram e, foram subtraindo terras, ou quando negociados eram por valores vis, em sua maioria.

3.2.1 O Espaço de Sociabilidade Reconfigurando o Território

A ocorrência de relações parentais entre quase a totalidade dos membros em cada comunidade, fez com que se concretizassem valores morais regidos por determinados códigos. A condição de ser parente, compadre, amigo e vizinho é determinante na interação, o que torna o vínculo primordial na compreensão da dinâmica social das comunidades.

Observando a relação estabelecida entre os remanescentes da Mormaça com os “vizinhos” eurodescendentes, em sua maioria italiana, têm-se novamente, uma perspectiva de contraste. Tomando-se o sistema de mercado visto pelos dois grupos se expressa aí uma dualidade, onde o sistema de mercado pressupõe uma razão utilitária, ou seja, o que move a ação é o interesse econômico. O mercado é um dos recursos interessantes de que se pode lançar mão para a análise da forma como cada grupo o pratica. Sob esse prisma, o cálculo torna-se relevante, pois é a partir dele que se avalia a ação do agente como prejudicial ou vantajosa; em termos econômicos: lucrativa. Dessa angulação, N.R. mais adiante sentencia:

“nossa produção é pequena, mas não é só por causa da área. Produzimo um pouco de tudo, coisas de horta, tempero, o milho, a mandioca, a aveia, o trigo, o leite, o porco gordo pra banha e a carne e outras poucas coisa. Eles plantam só o soja, nem engordam porco!” (N.R. 65, set. 2012).

A justificativa do agricultor quilombola de que em suas atividades produz um pouco de várias coisas e que “os outros, só soja”, não é somente uma crítica pela não concordância; expressa sim, uma racionalidade mercantil do contraste, onde seu vizinho busca otimizar a ocupação daquele espaço de terra, especializando-se naquele cultivo, acelerando a produção por área, atendendo às demandas do mercado e em consequência tendo maiores ganhos individuais (o lucro).

O morador quilombola, ao expor sua lógica e dos seus, deseja demonstrar que há outros condicionantes que não somente a relação mercantil, quando rejeita o plantio para o mercado. Nesse momento se estabelece no grupo o princípio da dádiva que se sobrepõe ao cálculo utilitário como uma incorporação da terra-território. A finalidade da exploração mercantil do plantador de soja é a venda de sua produção, enquanto que para o remanescente, a comercialização não é fator

principal, será comercializado o excedente, se houver, depois da partilha entre seu grupo.

Ieda Ramos (2009), em pesquisa que desenvolveu na comunidade quilombola Cambará, no interior do município de Cachoeira do Sul/RS, bem observa essa prática,

O sistema de dádiva se constitui como a perspectiva de que os bens circulem com o objetivo de fortalecer os vínculos. Ou seja, quando o produto oferecido ou serviço prestado não tiver um fim em si mesmo, mas visa criar, consolidar e alimentar relações interpessoais. Em oposição ao modelo de intercâmbio, a dádiva recusa a equivalência e, por conseguinte, rejeita o cálculo, instrumento que baliza a relação mercantil (RAMOS, 2009, p. 62).

Os “vínculos fortalecidos” que a pesquisadora detectou em seu trabalho, para o morador da Mormaça, N.R., mesmo que na subliminaridade de sua proposta, está ocorrendo um processo educativo envolvendo os mais próximos com perspectiva de se ampliar aos demais. Na relação diária se configura um processo de ensinar e aprender, considerando a sua visão de utilização dos recursos naturais, a produção de diversos produtos úteis de consumo imediato e para todos. Essa visão prática que “perpassa” as gerações, constituindo essa outra forma de produção não mercantilista, mas em que todos se beneficiam, parece ser mais afetiva. Para ele, “*produzir soja e não engordar porco*” é ação de alguém que não está integrado àquele meio natural-cultural; preocupa-se com o lucro, quando precisar tempero ou um pé de alface, vai até ao mercado na cidade e compra, transmite outra lógica de mercado aos seus.

Precisamente nessas demonstrações de apego a tudo que é parte daquele cotidiano, que é valoroso e diz respeito a todos, se renovam laços que igualmente vão dando configuração ao território. O território é um espaço de convivência e nele se dão as relações sociais que na memória dos mais antigos traçam um comparativo entre o anterior e o atual, nesse lugar materializado nas moradias de antepassados, marcos, divisas identificadas por elementos da natureza. O ato de lembrar traz consigo concepções do justo e injusto, acontecimentos significativos, histórias, causos recontados associando lugares a pessoas nessa memória coletiva, perceptíveis em Mormaça e Arvinha (fig. 11).

Figura 11 – Território multifacetado – “O homem e o menino” – duas gerações restevando palha de trigo em espaço outrora quilombola (Mormaça)



Fonte: Arquivo da pesquisa (2010)

Próximo de um dos núcleos familiares do “tronco Quirino de Miranda” na Arvinha, o morador N.C. e sua esposa I.R.C., relatam no quadro atual da paisagem outra configuração que identificava o cotidiano daqueles moradores.

“Toda essa terra aí agora é dos Bianchini de Tapejara [município que fica a uns 80 km, na mesma região, a empresa possui ali uma área de 170 hectares], faz uns quinze ano plantaram eucalipto, cresceu, já cortaram. Agora tão plantando de novo outra floresta de eucalipto. Antes tinha grama que se ia, uns capão de mato, uns banhado, era muita terra. Agora só se vê eucalipto pra poste e lenha” (N.C. 64 e I.R.C., 59, setembro de 2012).

A lembrança nítida em suas memórias de uma “era” não tão distante mostra a alteração do ambiente que possivelmente seus antepassados conheceram e utilizavam como espaço de sobrevivência em seus cultivos, criações ou, quando ainda jovens, contemplavam aquela exuberância “pintada” natural. É uma denúncia inscrita na terra do avanço sobre o território da comunidade. Uma possível expropriação da terra de seus legítimos donos alterando aquele espaço de vivência e de sociabilidade (fig. 12).

Figura 12 – Ambiente natural alterado – plantação do exótico eucalipto em território de “antanho” quilombola (Arvinha)



Fonte: Arquivo da pesquisa (2011)

Especialmente a respeito dessa área, que corresponde a quase cinquenta por cento do território da Arvinha delimitado pelo INCRA e publicado em setembro de 2009 (386 hectares), a liderança M.T. em outubro de 2013 e, nesta oportunidade o próprio morador quilombola, nos disseram que à empresa interessa vender a área para a União com essa finalidade: “*não coloca dificuldades*” (N.C., 66, março de 2014). Depreende-se disso a possibilidade da negociação e não ser um processo “traumático”, considerando não haver necessidade de “desintrusão”.

A alteração da conformação territorial com a vinda de outros grupos e a usurpação de áreas-território praticada por empresas colonizadoras com o aval do Estado no passado e também por médios e grandes produtores da região modificaram não só a geografia-paisagem do ambiente, mas também impediram formas sociais alternativas de organização do espaço.

A perda dos territórios implicou a devastação de árvores e pomares, hortas e etc. Mas o importante a notar é que a ênfase dada por alguns moradores ao fato de a região ter outra configuração quando os domínios pertenciam exclusivamente ao grupo, revela uma inconformidade não apenas com o esbulho de terras, mas com a alteração espacial de um território-vida, outrora conservado e abundante em alimentos e animais (RAMOS, 2009, p. 64).

Depreende-se que não somente ocorreu uma mudança física na paisagem (o que já representa um grande dano a essa terra/território), mas desencadeia um

processo mais profundo que certamente afetará a constituição identitária dos habitantes daquelas comunidades, o desintegrar do “território-vida”, ou seja, a compreensão de um território repleto de espaços, de aprendizagens, de trocas, de acompanhamento e de experimentação.

3.2.2 A Privatização das Áreas Comuns

A exploração mais intensiva das áreas rurais no Brasil vai ocorrer no final da década de 1960, início de 70, nas regiões Sul e Sudeste; as demais serão incorporadas mais tarde, considerando que agricultores dessas duas regiões migram para “abrir fronteiras” agrícolas no Centroeste, Norte e Nordeste brasileiros nos idos de 1980/90.

Essa nova utilização das terras com a abertura de grandes áreas, decorre principalmente do financiamento público, promovido pelos governos militares brasileiros através de agentes financeiros estatais. Não bastasse os recursos em sua maior parte serem tomados do estrangeiro, fizeram com que o país importasse máquinas agrícolas (tratores, colheitadeiras e equipamentos), insumos agrícolas e pecuários (medicamentos animais, defensivos, corretivos, adubos, nutrientes e sementes e outros), ou seja, a compra de uma tecnologia não apropriada e cara, fazendo com que a dependência externa se tornasse ainda maior e, promovendo aumento estrondoso da dívida externa brasileira.

Esta concepção de desenvolvimento, o “milagre brasileiro” até metade da década de 1970, vem causar grandes impactos a toda estrutura rural, ocorrendo uma verdadeira e desenfreada corrida na abertura de novas áreas com a finalidade de explorações agrícolas, a criação de gado com implantação de pastagens, mas principalmente o revolvimento de solo pelos discos do arado “rasgando” milhões de hectares cobertos ainda com vegetação natural. Outra consequência foi um intenso desmatamento de sul a norte, grandes florestas dizimadas, outras espécies vegetais e animais se viram reduzidas e ou ameaçadas de extinção, em suma além de uma alteração na paisagem, uma alteração climática local e regional com efeitos bem conhecidos até os dias de hoje.

As populações camponesas e urbanas também foram atingidas por esse impacto. Contingentes de trabalhadores e trabalhadoras rurais se evadindo dos

campos e de suas atividades tradicionais deixaram suas terras a caminho das cidades, que sem estrutura para acomodá-los e nem postos suficientes de trabalho, foram aumentar “bolsões populacionais” nas periferias.

As comunidades rurais, vamos assim dizer “nativas”, que historicamente viviam ocupando áreas mais extensas, como as indígenas e as quilombolas, também foram afetadas. Viram seus espaços invadidos, usurpados, povos ameaçados de morte e mortos, lideranças assassinadas, modificando suas histórias e cultura, afetando profundamente sua sobrevivência e continuidade das gerações.

As comunidades remanescentes de Arvinha e Mormaça, nosso campo empírico, da mesma maneira e pelos mesmos motivos viram alteradas condições que há dezenas de anos permaneciam imutáveis. Espaços há muito utilizados, terras com plantios e criações, fontes d’água e reservatórios naturais, riachos, passagens, “carreiros” abertos naturalmente pelo constante transitar foram num curto espaço de tempo interrompidos e cerceados de uso. Máquinas derrubaram, aterraram, impuseram as cercas – marcaram territórios, descaracterizaram continuidades e provocaram desaprendizagens e ocultamentos. Interrompem uma história de mais de 150 anos.

O cercamento como “um dos impeditivos da liberdade de ir e vir” limitava acessos, a comunicação, os processos de troca, as relações e as dádivas proporcionadas pela natureza, a utilização das riquezas naturais e o conhecimento e as experiências que se davam através de formas não escolares de ensinar e aprender. A partir da delimitação desses espaços comuns, agora sob domínio privado, os remanescentes passam à obediência das normas dos agricultores brancos, oficializados pelo Estado, o que os torna dependentes e vulneráveis.

Em decorrência dessa “tomada de assalto” dos domínios comuns, essas comunidades viram a exaustão dos recursos naturais e o seu comprometimento com o meio, o que é comprovado pelo risco à sobrevivência e à continuidade dessas comunidades quando diversas famílias e jovens se evadem daqueles locais em busca de melhores condições e oportunidades de vida, tema que será abordado no capítulo seguinte.

Essa realidade, não foi percebida somente nas comunidades de Arvinha e Mormaça. Pesquisas em comunidades de outras regiões brasileiras verificou esse repetir, como declara Ramos (2009), “serve para pintar o mesmo quadro”. Maria das

Graças C. Cunha (2010), ao estudar a expansão capitalista no sertão norte mineiro a partir de 1970 enfatiza,

Neste processo de modernização, a região teve grande parte de seu território desmatado para abrigar esta nova forma de exploração capitalista. Assim, expressiva parcela de populações rurais sertanejas foi expulsa de suas terras, uma vez que ocupavam áreas consideradas devolutas concedidas pelo Estado a grupos empresariais. O cercamento dos campos, [...] não tardou a se fazer, contando, inclusive, com o apoio formal do Estado, privatizando grande parte das terras devolutas, com contratos de concessão por vinte anos para empresas de plantação de eucalipto, como os efetuados pela Ruralminas durante o regime ditatorial sob tutela militar, em Minas Gerais (CUNHA, 2010, p. 6 ao referir Gonçalves, 2004, p. 222.).

Percebe-se que nessa nova divisão territorial desdobra-se a perda da identidade do grupo e também do conhecimento acumulado com o decorrer dos tempos:

As consequências da modernização no campo são o desaparecimento e/ou encurralamento das “gentes sertanejas” e das identidades locais ocasionado pela perda de seus territórios, pelo cercamento dos territórios coletivos e pelo desequilíbrio ambiental em decorrência das atividades capitalistas; a perda do conhecimento acumulado por essas populações sobre o ambiente e a pauperização dessas populações que permanecem nas áreas rurais e que lutam por criarem novas estratégias de sobrevivência, ou daquelas que se transferiram para as áreas urbanas e que habitam as periferias das cidades (CUNHA, 2010, p. 7).

Na comunidade remanescente de Cambará, no município de Cachoeira do Sul/RS, Ramos (2009), traz as adversidades provocadas com os mesmos intentos,

Até mesmo a fruição dos bens existentes no interior de diminutas parcelas de terras hoje pertencentes à comunidade é ameaçada pelos impactos causados pelo avanço das cercas. Estou diante de um processo de colonização de dádivas, de bens naturais que deveriam ser usufruídos tranquilamente sem restrições e impedimentos (RAMOS, 2009, p. 65).

Graciela Bonassa Garcia (2010), ao analisar em sua pesquisa a estrutura agrária da campanha rio-grandense em finais do século XIX, retrata a semelhança dessas ações empreendidas sobre esses territórios:

A introdução do aramado não trouxe apenas a modernização para o mundo rural, como alardeavam os precursores do Ruralismo. Trouxe pobreza, conflitos, violência física e simbólica, gerou inúmeros despejos de famílias pobres. Cercou-se a propriedade e a consequência disso foi a expropriação de centenas de famílias que a décadas estavam estabelecidas em terras que consideram suas por direito (GARCIA, 2010, p. 191).

Essa nova configuração do espaço rural vêm aumentar o distanciamento entre populações. Trouxe de um lado, vantagens para a velha elite rural, com o seu reaparelhamento territorial e o surgimento da nova classe rural brasileira, representada pela imigração europeia que inaugurará esse novo modelo produtivo agrário baseado no mercado; de outro lado, perdas de autonomia, do conhecimento acumulado, bem como do espaço de sobrevivência e continuidade, a grupos mais vulneráveis e desprotegidos como indígenas e remanescentes quilombolas, condições estas avalizadas pelo Estado Brasileiro, apoiada por setores da sociedade (fig. 13).

Figura 13 – “Cercamentos” impedindo acesso a espaços comuns



Fonte: Arquivo da pesquisa (2008/2011).

Finalizando, em decorrência dessas transformações, as comunidades de remanescentes quilombolas que passaram por esse processo de expropriação estão sujeitas a um novo processo de “colonização histórica” que está se repetindo nestas primeiras décadas do século XXI.

3.3 Dádivas - Simbologia de Coesão Comunitária

A reciprocidade constitui resposta ao ato da dádiva – ação de dar de forma generosa e gratuita, de receber e retribuir formando um processo de solidariedade e ajuda-mútua, fortalecendo a confiança e os laços de amizade, pois no ato de dar, ocorre mais que uma mera troca, existe todo um simbolismo presente que reforça os valores humanos. Marcel Mauss (1974) vai considerar, que o fato de presentear alguma coisa a alguém é dar algo de si, “o vínculo pelas coisas é um vínculo pela alma”.

Para as Comunidades de Arvinha e Mormaça o modo de relacionarem-se em seus cotidianos pelo princípio da dádiva, constituiu-se e constitui prática que possibilitou coesão entre os membros desses grupos, o que lhes permitiu uma travessia iniciada no “ajuntamento de pessoas” criando aglomerações, posteriormente passando à formação de uma comunidade, quando hoje, em período recente, a Constituição Brasileira vem reconhecê-los como remanescentes de escravos e ex-escravos.

Tal fato revestiu-se de maior importância aos remanescentes da Mormaça. Essa comunidade conseguiu resistir à opressão e espoliação especialmente nesses últimos setenta anos (se considerarmos que a partir de 1950, a modernização da agricultura tornou desenfreada a busca por novas áreas e seus territórios foram os primeiros a sofrer esse ataque ganancioso do capital, com riscos eminentes de verem seus espaços findos), por relacionar entre os seus pelo princípio da dádiva. A consolidação de laços de solidariedade, a partir dessa racionalidade, permitiu a resistência diante da ameaça de outros grupos as suas continuidades.

Por outro lado, se os membros da comunidade fossem movidos por uma razão utilitária, esta resistência estaria impossibilitada de se concretizar. É possível que esses laços, as relações baseadas no princípio dádiva iniciados pela identificação étnica que não depende somente da cor da pele, mas de aprendizagens e experiências repetidas no passado, além de uma convivência comum consolidada nas alianças de parentesco, venham contemporaneamente exprimir a identidade da comunidade negra da Mormaça, concretizados na etnicidade, parentesco e dádiva.

A discussão teórica que se dá até nossa contemporaneidade a respeito da *dádiva se inicia* por volta de 1924, quando Marcel Mauss publica o “Ensaio sobre a

Dádiva”. Para Mauss (1974), a dádiva não se restringe a “simplesmente regalos”, está representada em uma maior amplitude, segundo a qual “eles (os Polinésios), não trocam exclusivamente bens e riquezas ou coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas e feiras” (MAUSS, 1974, p. 191).

Essas prestações e contraprestações se estabelecem de uma forma, sobretudo voluntária, por meio de presentes, embora no fundo elas sejam rigorosamente obrigatórias, o que ele chama de “prestações totais”. Quem as assume, não são somente indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais (clãs, tribos, famílias).

Lévi-Strauss (1947) ao publicar “Introdução à obra de Marcel Mauss”, uma análise sobre a teoria desse autor, infere que um curioso aspecto de argumentação seguido por Mauss, dará a pista de sua dificuldade em identificar nos fatos, o princípio da dádiva. Mauss mostra-se ali, “com razão, dominado por uma certeza de ordem lógica, a saber, que a troca é o denominador comum de um grande número de atividades sociais aparentemente heterogêneas entre si. A observação empírica não lhe fornece a troca, mas apenas como ele próprio diz – ‘três obrigações’: dar, receber, retribuir” (LÉVI-STRAUSS, 1974, p. 33).

No entender de Lévi-Strauss, se a troca é necessária e se ela não é dada, é preciso então construí-la aplicando uma fonte de energia – a que chama de “energia dos corpos”. Pode-se provar que nas coisas trocadas há uma virtude que força as dádivas a circularem, a serem dadas e retribuídas. Porém como o próprio Lévi-Strauss (1974), afirma, “está-se diante de uma virtude subjetiva” – em que cada ser confere determinado valor ou valor algum, o que tornaria isso impossível, pois os bens em questão não são apenas objetos físicos, mas também dignidades, cargos, privilégios.

Essa forma objetivista de enunciar os processos das trocas feitas pelo autor reduz a reprodução da dádiva e, por conseguinte, o princípio da reciprocidade. Numa compreensão ao texto de Mauss sobre os “presentes e dádivas”, concordamos que estes dependem de uma “alma” ou um sentido, mesmo que seja um bem material inerte.

Esse “sentido” pertence à pessoa que nos ofereceu o bem, conservando ainda algo dela. Mauss (1974) vai chamar isso de “*hau*”⁵⁵, termo colhido da cultura Maori⁵⁶, a qual pesquisou, descobrindo que se refere ao sentido de todas as coisas e atos; simboliza que elas não existem em vão, elas possuem um poder, elas possuem alma. Sintetiza o modo de agir daquelas tribos:

Suponha que você possua um artigo determinado e que me dê esse artigo; você me dá sem preço fixado. Não fazemos negociações a esse respeito. Ora, dou esse artigo a uma terceira pessoa que, depois de transcorrido um certo tempo, decide retribuir alguma coisa em pagamento, ela me dá de presente alguma coisa (*taonga*). Ora, esse *taonga* que ele me dá é o espírito (*hau*) do *taonga* que recebi de você e que dei a ela. O *taonga* que recebi, é preciso que eu os devolva – devo dá-los de volta, pois são um *hau* do *taonga* que você me deu. Se eu conservasse esse segundo *taonga*, poderia advir-me um mal, seriamente, até mesmo a morte. Assim é o *hau*, o *hau* da propriedade pessoal⁵⁷ (MAUSS, 1974. p. 198).

Dá-nos entendimento que o vínculo pelas coisas é um vínculo de almas, pois “a própria coisa tem uma alma, é uma alma”. Donde resulta que apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si. Esse dar, representado pela dádiva pode vir revestido pelo ato de retribuir, a que conhecemos como reciprocidade, ficando mais claro assim, a natureza da troca, nesse conceito de “prestação total”.

Compreende-se então que seja preciso retribuir a outrem o que na realidade é parcela de sua natureza e substância, pois aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e não simplesmente porque seria ilícita, mas também essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente, essa essência, esse alimento, esses bens móveis ou imóveis, esses descendentes, esses ritos ou essas comunhões, têm poderes mágicos e religiosos sobre nós. A prestação total não implica somente a obrigação de retribuir os presentes recebidos, mas

⁵⁵ A palavra *hau* designa, como o latim *spiritus*, ao mesmo tempo o vento e a alma; mais precisamente, ao menos em certos casos, a alma e o poder das coisas inanimadas e vegetais (MAUSS, 1974, p. 198).

⁵⁶ As tribos da Nova Zelândia são teoricamente divididas pela tradição maori, em pescadores, agricultores e caçadores, que são supostos trocar constantemente seus produtos (MAUSS, 1974. p. 196).

⁵⁷ Assim interpretada, o sentido não apenas se torna claro, mas aparece como uma das ideias dominantes do direito Maori. Se o presente recebido, trocado obriga, é que a coisa recebida não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador, ela ainda conserva algo dele. Por ela, ele tem poder sobre o beneficiário, assim como por ela, sendo proprietário, ele tem poder sobre o ladrão. Pois o *taonga* é animado pelo *hau* de sua floresta, de seu território, de seu chão; ele é realmente nativo. O *hau* acompanha todo o detentor (MAUSS, 1974. p. 199).

supõe duas outras igualmente importantes: obrigação de dar, de um lado, obrigação de receber de outro.

Genauto Carvalho de França Filho (2009), na análise que faz sobre a concepção maussiana da dádiva, externa diferença entre a relação mercantil e a dádiva, baseadas no tripé valor de troca, valor de uso e valor de relação (laço social): “Anti-utilitário, anti-acumulador, anti-equivalente, a dádiva não é, portanto redutível a uma relação mercantil”. Os objetos doados, aceitos e devolvidos não se “trocam” nem porque são úteis, nem em razão da sua equivalência monetária, mas porque significam simbolicamente a vontade de construir relação.

Enquanto, na relação mercantil, o bem conta mais que a relação, na dádiva, a relação conta mais que o bem (ela está mesmo a serviço da relação); a dádiva possui “valor de relação” (Godbout, J. [em colaboração com A.Caillé], 1998a)⁵⁸. Assim sendo, o que está em jogo na dádiva nem é o valor de uso - que se mede pela utilidade dos bens a satisfazerem nossas necessidades - nem o valor de troca - resultado da confrontação entre oferta e demanda de um bem num mercado (o preço como medida de valor) - mas sim, o valor das pessoas. Os objetos intercambiados não têm preço, senão aquele, a priori indeterminado, da honra e da grandeza daquele que dá ou, ao contrário, da desonra e da vileza daquele que, tendo aceitado a dádiva, se recusa a devolver ou a devolve mais (FRANÇA FILHO, 2009, p. 9).

Contrariamente à troca mercantil, a dádiva contém, portanto, uma dimensão simbólica. A troca mercantil que repousa sobre uma despersonalização da relação não porta outro sentido que não aquele da sua utilidade. De sorte que a relação se conclui tão logo se realiza, isto é, a relação se anula na sua equivalência utilitária. Ela não tem continuidade. A dádiva simboliza uma aliança que perdura na anti-equivalência “anti-utilitária” de modo que, as pessoas envolvidas na relação, jamais podem se livrar e, sem o querer evidentemente, sentindo-se assim mutuamente endividadas. É o caso, por exemplo, das relações no seio de casais harmônicos, caracterizadas por um “endividamento mútuo positivo” (Godbout, 1998a).

⁵⁸ O espírito da dádiva de Jacques Godbout em colaboração com Alain Caillé (Rio: FGV, 1998). Atualiza o valor do dom para explicar fenômenos sociais modernos como a solidariedade social e a doação de órgãos, por exemplo. MARTINS, Paulo Henrique. **De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S.** (Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais): Itinerários do Dom. Disponível em: http://www.jornaldomauss.org/jornal/extra/2007de_levi_strauss_a_mauss.pdf. Acesso em: seis ago. 2013.

A “dádiva é tudo aquilo que circula em prol ou em nome do laço social” (Ibid. p. 34). Cabe aqui reflexão sobre a compreensão da dádiva como “reforço” a um “laço social”. Ao nos ater às pesquisas realizadas por Mauss (1974) “em áreas determinadas: Polinésia, Melanésia e Noroeste norte-americano”, sugere uma análise cultural de sociedades ditas “arcaicas”, onde essas dádivas nominadas de “sistemas de prestações totais” por Mauss iam desde bens e riquezas ou coisas úteis economicamente, até amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas e feiras (já referidas), pressupondo estarem numa mesma horizontalidade de valores.

Ironicamente e não tão distantes assim, quero dizer “atualizadas”, essas trocas/obrigações estão na quase que sua totalidade, representadas e negociadas na figura masculina (chefes de família, de tribos e comandantes militares), presumindo a figura da mulher, crianças e “incapazes” estar num nível secundário nas decisões e/ou cumprirem papel de mercadoria de troca. Reforça-se aqui a “natureza” dos espaços e obrigações imputados às mulheres, crianças, incapazes, e por que não às etnias “inferiores”, à relegada cultura do patriarcado. Assim, também explicitada contemporaneamente, mas prática secularizada, o ritual do casamento, onde o pai/homem leva a filha até o altar e a entrega ao futuro marido/homem (como agora de sua responsabilidade), como que reforçando “laços sociais”.

A circulação da dádiva se dá entre amigos, entre vizinhos, entre parentes, sob a forma de presentes, de serviços e de hospitalidade; enquanto que na sociedade moderna ela vai circular também entre desconhecidos: doações de sangue, de órgãos, filantropia, doações humanitárias, benevolência e outras formas. A dádiva se baseia na dívida, que pode ser positiva ou negativa. Não é uma noção contábil é um estado no qual cada um considera que, em termos gerais, recebe mais do que dá (SILVEIRA, 2010, p. 24).

A moral do dever não se aplica à dádiva segundo Godbout (1998a). Os membros de um sistema de dádiva possuem uma relação muito particular com as regras. Antes de tudo as regras devem estar implícitas. Portanto, a liberdade na dádiva, não é do mesmo tipo da gerada no mercado ou na socioeconomia. A liberdade não se realiza na liquidação da dívida e não consiste em gerar condições que facilitem a saída da relação, mas consiste em tornar o próprio laço mais livre, multiplicando os rituais que visam diminuir, para o outro, o peso da obrigação da relação. A dádiva é um jogo constante entre liberdade e obrigação. A maior parte

das características da dádiva torna-se compreensível quando interpretadas segundo o princípio da liberdade dos atores.

3.4 A reciprocidade estabelecendo simetrias

Mauss (1974) identifica nas prestações totais das sociedades antigas ou primitivas uma forma de relação que ele chama de “dádiva-troca” e que se diferencia da troca mercantil, na medida em que associa uma moral, um valor ético, à transação econômica. Ele usa, precisamente, a expressão de “moral da dádiva-troca”. De fato, para Mauss, nas dádivas, não existe nem troca, nem compra. A dádiva e a contradádiva, redescobertas por Mauss, pertencem a uma dialética social e econômica polarizada pelo prestígio e pela honra (uma alusão a construção social do mundo masculino?). Essa polaridade, por si só, proíbe de reduzir o sistema dádiva/contradádiva a uma troca e reduzir o efeito de redobramento da dádiva ao interesse do primeiro doador (SABOURIN, 2006, p.133).

Ainda para Eric Sabourin (2006), nas palavras de Mauss: “qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído [...]. que força existe na coisa dada que faz que o donatário a retribua?” (2003, p. 188). Mauss chega a uma conclusão mestra: as dádivas vão e voltam sempre, são recíprocas e necessariamente devolvidas ou retribuídas. Mas a obrigação de retribuir parece desmentir a gratuidade das dádivas. Ela seria apenas aparente, ocultando uma troca interessada.

Temple & Chabal (1995, p.73, apud SABOURIN, 2006, p.135), ao comentarem a reciprocidade da dádiva, enfatizam: “pouco importa seu valor, pouco importa sua natureza; podem ser idênticas ou não; o importante é que recorram caminhos inversos ou simétricos, que elas se reproduzam como num espelho; e esta reflexão é o motor oculto dos seus movimentos, inclusive quando são aparentemente livres e gratuitas”. A devolução da dádiva é explicada pela força presente na coisa dada, pelo laço espiritual ao qual, na falta de um termo equivalente nos países ocidentais, Mauss dá o nome de *mana*, ou que reconhece também no *hau* dos Maori.

Para Temple & Chabal (1995), Mauss reuniu as principais peças de uma teoria da reciprocidade: a dádiva, a obrigação de retribuir, o prestígio e a presença do terceiro; esse elemento era “a única obscuridade da teoria indígena”. Mauss convence-se da ideia de que o ciclo das dádivas leva à obrigação de retribuir. No entanto, essa obrigação supõe uma estrutura fundamental de simetria entre as dádivas ou necessita que se recorra a um terceiro elemento, seja eles, uma pessoa ou um símbolo (SABOURIN, 2006, p.136).

Mauss diferencia assim a reciprocidade direta - prestações materiais ou simbólicas devolvidas entre dois indivíduos ou dois grupos - de reciprocidade indireta - quando os bens simbólicos recebidos não são devolvidos a quem os deu, mas a outro grupo, que por sua vez, terá que devolvê-lo a um outro grupo. O modelo dessa reciprocidade indireta é precisamente aquele da circulação dos bens entre as gerações. “[...] é aquilo que seu pai fez para você, que você pode devolver ao seu filho” (MAUSS, 1974, p. 236).

Ninguém dá algo sem motivo, por isso ocorre à reciprocidade, pois a dádiva não é desinteressada, mas motivada pelo interesse com o outro e pelo reconhecimento dele. A reciprocidade não é uma troca como o intercâmbio, pois: “[...] a operação de intercâmbio corresponde a uma permutação de objetos, enquanto a estrutura de reciprocidade constitui uma relação reversível entre sujeitos” (SABOURIN, 2006, p.137).

A troca ainda utiliza esses primeiros valores humanos para se poupar da violência. Trata-se de uma relação de interesses, mas que supõe uma reciprocidade mínima. A razão aconselha a estabelecer a competição de interesses forjada na confiança, na paz e na compreensão mútua, produzidas pelas relações de reciprocidade. Dessa forma é possível entender que se possa, muito facilmente, confundir a troca com uma forma de reciprocidade simétrica. Mas, em realidade, ela inverte o movimento da reciprocidade, porque em vez de se preocupar com o outro, procura em primeiro lugar a satisfação do próprio interesse.

Assim, tem-se que reciprocidade não é um ato humano pré-existente, dado. Ela é construída no processo de relação social, seja em comunidades abertas ou fechadas. A reciprocidade provém da amizade, das relações de parentesco e do compadrio. De acordo com Luciana Silveira, (2010), sua demonstração material pode estar representada pela troca de presentes, prestação de serviços, ajuda mútua, consolo, ato de ensinar e às demais formas de expressar uma amizade

emocional, a qual se caracteriza pela forte troca afetiva entre os membros, além de trocas materiais comuns na sociedade fechada.

Nas comunidades rurais brasileiras, mesmo distante um morador do outro, a reciprocidade nas relações de vizinhança ocorre na forma de compadrio, onde um vizinho apadrinha o filho do outro e essa trama vai se materializando na forma de amizade, presentes, oferendas de festas, ou troca de serviços. Entretanto, nessas relações também ocorre a amizade institucional ou instrumental, como aquela que se caracteriza pela possibilidade do indivíduo ascender socialmente através das trocas de recursos materiais e apoios. Por sua vez, numa situação de assimetria (desigualdade e desequilíbrio) entre os membros, o clientelismo pode se tornar uma amizade de patrono-cliente, geralmente, mais comum nos grupos abertos.

3.5 Dádiva e Reciprocidade Cultivadas em Arvinha e Mormaça

Dentre os diversos encontros de que participamos com os moradores de Arvinha e Mormaça no desenvolvimento desta pesquisa, um deles mostrou-se mais descontraído e “democrático”, talvez por que outros já haviam ocorrido, já estávamos mais conhecidos ou naquela apresentação como “pesquisador” as coisas não fluíssem com tanta naturalidade, às vezes ficávamos mais restritos às lideranças ou aos moradores mais antigos. Porém, me parece que nenhuma das possibilidades acima responde melhor à ocorrência de um encontro mais “festivo”. As pessoas gostam de falar da alegria, do que lhes dá prazer, do que lhes faz bem e sentido – tratamos de dádiva e de reciprocidade, de doação, de ajuda-mútua e para aquelas comunidades, se não houvesse dádiva e reciprocidade em suas tramas de sociabilidade, muito provável que suas continuidades estariam ainda mais comprometidas.

A cristalização dessa sociabilidade que se configura na identidade étnica dessas comunidades, bem traduz Mauss ao afirmar: “[...] as sociedades progrediram na medida em que elas mesmas, seus subgrupos e seus indivíduos, souberam estabilizar suas relações de dar, receber e, enfim, retribuir [...]; [...] esse é um dos segredos permanentes de sua sabedoria e de sua solidariedade (MAUSS, 1974, p. 313). Mesmo com o pouco que possuem, o ato da doação representa muito mais por seu sentido, do que propriamente pelo bem ou a ação em questão. Mulheres e

homens relataram suas práticas de convivência e doação no seu núcleo familiar, no núcleo ampliado pelas relações de parentesco e com a comunidade como um todo.

Na primeira quinzena de maio de 2013, no intervalo de uma semana, permanecemos entre uma e outra comunidade. Na Mormaça, cuja inserção iniciou em 2007 e na Arvinha, município de Coxilha/RS, com que temos contato desde final de 2010. Nos reunimos na Senzala Social Comunitária que ambas possuem, também disponibilizaram suas casas e se propuseram acompanhar nas “caminhadas” me apresentando para as famílias que ainda não conhecia. Precisamente aconteceu aquilo que Roberto Oliveira (2000) discute sobre a forma como se dá a inserção no campo de pesquisa. “Essa aproximação, ou seja, o estar em campo, envolto de uma trama de evocações e representações, faz com que entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados haja uma abertura, um canal de diálogo para uma fusão de horizontes” (OLIVEIRA, 2000, p. 31). Talvez a “informalidade” dos encontros tenha tornado os relatos mais preciosos, possibilitando nas manifestações presentes em seus diálogos relatar experiências, certamente singulares para a manutenção e a vivência naquele lugar.

A prestação de dádivas em Arvinha e Mormaça está baseada, principalmente, no emprego da força de trabalho, demonstrando, neste princípio de ação, quão imbricadas suas dívidas para com o território. A preferência por dar a força de trabalho ao outro, ao invés de vendê-la, é constatada ainda, pelos “puxirões⁵⁹” que fazem em épocas determinadas nas atividades agrícolas, onde se faz necessário um maior número de trabalhadores na execução de determinadas tarefas, como é o caso de plantios, colheitas e roçadas.

Para determinadas atividades rurais, assim como para algumas no meio urbano, principalmente as expostas ao tempo, é necessário que se realize em condições ideais de trabalho e rendimento. Como exemplo há os plantios que devem acontecer quando o solo apresenta boas condições de umidade; nas colheitas é importante colher grãos secos de maneira que não se percam pelo excesso de sol, mas também que não tomem chuvas; na construção civil, ao se iniciar um concreto,

⁵⁹ Puxirão é conhecido por mobilizações coletivas para lograr um fim, baseando-se na ajuda-mútua prestada gratuitamente. É uma expressão usada originalmente para o trabalho no campo ou na construção civil de casas populares, em que todos são beneficiários e, concomitantemente, prestam auxílio, num sistema de rodízio e sem hierarquia. Atualmente, por extensão de sentido, se utiliza o termo "mutirão" que pode designar qualquer iniciativa coletiva para a execução de um serviço não remunerado, como um mutirão para a pintura da escola do bairro, limpeza de um parque. Outros nomes são conhecidos na área rural do Brasil, como putirão, putirum, pixurum, punxirum, ademão, adjunto, bandeira, batalhão.

o recomendado é não parar no meio da concretagem, e sim finalizá-lo de uma única vez, portanto, são atividades que devem acontecer num curto espaço de tempo exigindo assim, um número considerável de trabalhadores.

Nestes “puxirões” ou mutirões, se envolvem quase todos os membros das famílias, inclusive crianças e jovens atendendo aos adultos com ferramentas e água, os quais se agrupam para trabalharem. As mulheres, talvez sejam as que maior número de compromissos assumem; mesmo antes do dia marcado para o puxirão organizam a casa, os lugares das refeições, providenciam a comida, ajudam no trabalho agrícola e ainda, ao final das tarefas, voltam a reorganizar aqueles espaços, desempenhando uma verdadeira multiplicidade de jornadas⁶⁰.

Atualmente essas atividades se reduziram bastante – consequência, também, da diminuição territorial das comunidades, principalmente da Mormaça. Uma das moradoras mais antigas e que participou dessas atividades, Dona Teresa, tem clara lembrança desse tempo,

“Naquela época se plantava milho, feijão e trigo. No verão, no sol de janero tinha que arranca o feijão e deixa seca no tempo. Quando secava tinha que ‘maia’ de uma vez, antes da chuva. Por abril dobrava o milho, pra secar melhor e não dá caruncho, depois nas colheita, fazia as bandera e tinha que trilhar. Nós não tinha trilhadeira, pagava ‘pros de fora’. O trigo dava trabalho, cortava com uma foicinha, tinha que se

⁶⁰ Jornada de trabalho da mulher. O processo de emancipação das mulheres tem avançado significativamente no último século e início do novo pelo protagonismo das ações e embates que realiza em seu cotidiano de espaços públicos privados. Os meios de comunicação disponíveis através da melhoria tecnológica aproximaram informações antes restritas a grupos, dando conta dos direitos universais, entre eles liberdade e democracia. As organizações criadas possibilitaram mobilizações em defesa de seus direitos e de todo ser humano. E neste tocante seu espaço no mercado de trabalho, a inserção no mundo profissional e a conquista de novos espaços na sociedade, foram alcançados.

Porém, com as conquistas a mulher foi levada a assumir múltiplos papéis no espaço público, mas ainda lhe restou um espaço amplo no âmbito doméstico, e que por tratar-se de uma questão cultural, dificulta se desvencilhar com facilidade. O papel do “cuidar” descrito em vários autores (e que mais tarde nos reafirmava em suas aulas, a Professora Edla Eggert) é um modelo presente no senso comum contínuo em décadas e séculos num modelo patriarcal, anterior à idade média que perdura até hoje.

Felizmente se está em declínio, e a sociedade como um todo percebe que esses papéis não são exclusivos à mulher. Como a inserção das mulheres no mercado de trabalho, de forma efetiva, se deu com o avanço do capitalismo industrial, as conquistas tem se dado a passos firmes - mundo do trabalho e formação profissional - apesar de ser, ainda, de modo desigual ao homem, pois, continua existindo preconceito e discriminação. Ao aprofundarmos a análise sobre mercado de trabalho e trabalho doméstico é que vamos perceber a desigualdade; a mulher sujeita-se à dupla e até tripla jornada, pois do trabalho está sua subsistência e de sua família que além de suas tarefas domésticas no lar, suas atribuições também passam a ser de ordem financeira, porque sua renda agora é incorporada a renda familiar (OLIVEIRA, H. 2006, p. 146).

agacha, ‘doía as cadera’ e tinha que trilha logo, não podia pegar chuva no tempo. Hoje quase não faz mais nada, não tem roça grande, só uns cantinho” (T. T., 79 – maio 2013).

Sobre os dias de puxirão que eram retribuídos para as outras famílias, é importante lembrar que neste trabalho não se remunerava ninguém, apenas se registrava quais pessoas vieram ajudar para depois “devolver em serviço”; Dona Teresa nos conta algumas “passadas”, com alegria,

“Era necessário, aqui em casa nós era em três, e na safra você sabe, tem que colher ligero senão apodrece no tempo, e os bicho come, então tinha que pedir ajuda aos vizinho e, depois ajudá lá também. Então vinha bastante gente, mas tinha vez que todo mundo tava se vendo com a colheita, então vinha menos gente. O que acontecia era uma grande ‘confaternização’ na hora do almoço. Todo mundo sentava numa sombra ou nas varanda das casa, nós trazia uns panelão com comida, prosa contando novidade, discussão da colheita, era alegre. Descansavam e depois voltavam ao trabalho. Era uma festa!” (T. T., 79 – maio 2013).

Percebe-se que, nas “alegres lembranças” da moradora, há uma trama de trocas cotidianas que sustenta a liberdade festiva que faz acontecer o momento quilombola com efervescência. É precisamente nesses momentos, quando os grupos se agregam de modo festivo e intencionam a retomada de um território de pertencimento; que se verifica a entrega celebrativa que havia sido costurada em décadas de trocas intensas (fig. 14).

Figura 14 – Dona Teresa “ao pé do fogo” quando trazia lembranças dos “puxirões”



Fonte: Arquivo da pesquisa (2014)

O sentido de comunidade que raramente se ratifica na forma escrita, é confirmado assim através da circulação de coisas pelo território, Silveira (2010). Esta confraternização demonstra que as relações de proximidade se constituem nas mais importantes formas de sociabilidade, sendo elas tanto de parentesco como de amizade. No entanto, as diferentes comunidades – Mormaça e Arvinha – apresentam distintas maneiras de manter as sociabilidades, o interconhecimento, o preservar atos de reciprocidade e a intensidade da vida comunitária.

As dádivas prestadas e retribuídas na Mormaça e Arvinha, em sua maioria, são aquelas que a terra dá, são os frutos do trabalho ou a própria mão-de-obra. A produção agrícola não visa somente ao consumo próprio, mas à possibilidade de presentear a sobra, o excedente, ou seja, “o consumo festivo⁶¹” daquilo que é produzido – assim ocorrem as trocas. Como a produção se dá em pequenas áreas, os alimentos trocados mais intensamente são o leite, ovos, algumas carnes, verduras e legumes, frutas e ervas. Mauss (1974), ao estudar sociedades arcaicas (os Haïda e os Tlingit), duas tribos do noroeste americano, detecta “restarem importantes vestígios da antiga prestação total”. “[...] trocam-se presentes a propósito de tudo, de cada ‘serviço’; e tudo se retribui posteriormente ou na mesma hora para ser redistribuído imediatamente” (MAUSS, 1974, p. 250).

Essa prática, a qual poderíamos chamar de a “retribuição como distribuição”, é facilmente percebida no cotidiano dessas populações. Para ilustrar, pudemos presenciar o fato quando realizávamos trabalho de campo em comunidades quilombolas de outra região⁶² do Estado, (outubro de 2012). Nesse dia, ao organizarem mutirão para a abertura de valetas que receberiam as bases das novas casas, uma das moradoras, num gesto singelo, trouxe um pote de “chimia de abóbora” para consumirem. Ao final da tarde recebera de outra moradora, uma embalagem de vidro com “banha de porco”, caracterizando, a meu ver, a retribuição como distribuição.

Desse modo, essas trocas generalizadas vão se constituindo em uma economia, uma economia da dádiva e da dívida. Não se trata de um estágio evolutivo, anterior à economia moderna - aos primórdios do mercado, mas de uma forma de organização da produção, distribuição e consumo de bens e serviços,

⁶¹ Termo utilizado por (RAMOS, 2009 p.68) ao descrever a prestação de dádivas que ocorriam/ocorrem na comunidade quilombola de Cambará, no município de Cachoeira do Sul no Rio Grande do Sul.

⁶² Referida na p. 19.

inspirada em princípios antagônicos aos que regem o sistema produtivo hegemônico. Neste caso, tudo é complementar e supõe a colaboração das partes, tem-se a ideia de uma prestação útil (o sistema de prestações totais de Mauss). “Enfim, essas prestações e contraprestações se estabelecem de uma forma, sobretudo voluntária [...], embora elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias” (MAUSS, 1974, p. 191).

Práticas de obrigações recíprocas, mesmo não estando coagidas por um contrato formal de trabalho ou por promessa de uma remuneração salarial, mas motivadas por uma cultura de endividamento mútuo, são efetivadas no interior dessas relações. Neste recorte, semelhante ao presenciado por Ramos (2009), na comunidade Cambará, foi para nós apresentado na Mormaça uma cena em que três famílias conjuntamente convergem em torno da dívida.

Na propriedade de Seu N.R., 65 e Dona L.R.A., 66, por não serem “mais tão moços”, o morador vizinho V.R., 36, está refazendo as cercas que a delimita, prepara os palanques, abre as covas, espicha e grampeia os arames; ao mesmo tempo, J.P., 16, todas as manhãs vêm cuidar dos animais, tira o leite, solta as duas vacas e separa os terneiros para o casal. Esta obrigação (dívida?) com relação ao casal provém, dentre outros fatores, por ambos benzerem e fazerem remédios caseiros (utilizam das plantas as raízes, cascas, galhos e folhas), e terem ofertados seus dons, curando diversos males daqueles moradores, crianças e adultos e outros de fora da comunidade. Dons dos benzimentos que remontam à terra e às ervas (RAMOS, 2009, p.68). Encerra então a dívida um princípio educativo – são atos de ensinar e aprender relações humanas espontâneas.

3.6 Relações Simétricas e Assimétricas de Arvinha e Mormaça com o entorno

Entre os moradores das comunidades de Arvinha e Mormaça as ações são orientadas por uma racionalidade específica, que articuladas, configuram um sistema de dívida. Percebe-se, porém diferenças nas relações sociais estabelecidas por membros do grupo, a dívida não está presente da mesma forma. Ocorrem regimes de ação diferenciados entre os que pertencem à comunidade e os que não pertencem. Nas caminhadas que fizemos, e na “parada pro mate”, com frequência se ouvia a expressão os “de dentro” e os “de fora”. Inicialmente entendi que os de

fora fossem remanescentes que não habitavam, não conviviam na comunidade. Mas, não, era isso, os “de fora”, estão na fronteira do território, são os moradores vizinhos, “são os gringos, os italianos”, também são os representantes de agentes públicos e privados. Na Mormaça, os lindeiros são pequenos agricultores – cultivam soja, milho, trigo, pastagens, produzem leite e frangos de corte; na Arvinha são produtores empresariais (médias e grandes propriedades), trabalham com monoculturas da soja, milho, trigo e reflorestamento.

Essa diferença de interações com seus vizinhos demarca uma fronteira; no entanto, num primeiro momento não se distingue uma relação amistosa de uma conflituosa. Posteriormente, são apontados traços de um distanciamento quando em determinados momentos a colaboração se faz necessária; existe uma relação entre o “nós” e o “eles”, com um limite bem definido. Esse marco delimitador para as trocas entre a comunidade e os italianos corresponde a interesses recíprocos e ocorre enquanto há uma contrapartida de ambos os lados. Pode-se chamar a isso de relações assimétricas de reciprocidade.

As relações assimétricas estabelecidas pelas comunidades negras da Arvinha e Mormaça com as populações brancas de seu entorno, estão bem caracterizadas pelo processo de troca baseada na contraprestação. O território negro é virtualmente todo o espaço de reciprocidade positiva (simétrica) que gera dívidas afetivas. Seu exterior é o da reciprocidade pela metade, que gera o poder patronal e dependências clientelistas (RAMOS, 2009, p. 70).

Moradora com sua família na comunidade Mormaça, L.R. – presidenta da Associação de Remanescentes, ainda nos primeiros contatos em 2008, já expunha essa relação unilateral mediada pelo capital, o racismo e o poder. Recentemente, reforça⁶³:

“As coisa tem se tornado difícil, ainda que os mais velho tem a aposentadoria de agricultor e as família recebe a “bolsa família”. Nós que semo novo saímo pra trabalhar fora, fui pra Sertão cuida de uma idosa, as outras também vão trabalha e voltam pra casa, o “J”. é pedreiro e assim vai. Diminuiu o trabalho na lavoura depois que ‘comecemo’ a lutar pela nossa terra desde 2004/5 e porque a nossa terra diminuiu. Depois os vizinho agricultor não deram mais serviço ‘pra nós’, não arrendam, não deixam plantar em parceria. Os novo foram procura serviço fora daqui, longe; foi pras colheita de maçã em Vacaria, Bom Jesus e na Serra. Vão

⁶³ Utilizamos novamente a fala da liderança, pois a mesma propõe reflexões importantes sobre as relações dos moradores quilombolas com moradores do entorno.

em Veranópolis, Flores da Cunha e Caxias na safra da uva, outros vão carregar frango nos caminhão em aviário aqui perto e outros na cidade por dia, quando chove para” (L. R., 35, out. 2012).

Nesse recorte, manifestações primárias na relação de reciprocidade, as trocas, não mais se configuram, não há uma noção de equivalência buscando a justiça, mas uma assimetria e relações de poder em favor dos brancos. As relações entre patrões e empregados se perpetuam em modalidades de relações assimétricas de reciprocidade, há de certa forma um “confronto” de interesses individuais e de diferenças sociais que irá determinar uma estrutura de dominação, bem caracterizado no relato da liderança.

Para melhor elucidar, descreveremos algumas “ofertas” de trabalhos para os negros e “brancos pobres” na informalidade. Nas relações de trabalho, onde se buscava a mão-de-obra quilombola, agricultores produtores de frango os contratavam para fazer o carregamento de frangos de corte que posteriormente iriam aos frigoríficos para o abate. Esses trabalhadores iam à pé ou na carroceria de caminhão até as propriedades, geralmente *“os carregamentos eram à noite, morria menos frango”*, iniciavam em torno *“da meia noite”*.

“Nóis chegava - onze, meia-noite - começava a carrega; ali por duas hora da madrugada tinha um sanduíche de lanche e um suco, mais o serviço não parava, uns comia, os outro trabalhava. Ia até por cinco e meia, às ‘vez’ seis da manhã. No final nós levava de pagamento quatro ou cinco frango, não levava dinheiro” (E.M. 56, trabalhador da Mormaça, outubro 2012).

O estabelecimento de relações trabalhistas injustas demonstram assimetrias caracterizadas por interesses conflitantes. Pudemos ouvir esse e outros relatos na contratação de força de trabalho barato. Na região da comunidade da Arvinha, município de Coxilha diversas empresas agrícolas, são produtoras de sementes e possuem estruturas para armazenagem de grãos. Nessas, em determinadas épocas, é necessário muita mão-de-obra, seja para a “quebra do pendão” do milho semente, para o “arranquio de inços” em lavouras de soja semente, ou nos armazéns no “descarregamento, carregamento e movimentação” de grãos.

Primeiramente caracteriza-se por trabalho exclusivamente braçal – uma atividade desvalorizada, sem uma formação profissional⁶⁴ mais elaborada, aparentemente não agrega conhecimento, pelo fato de ser repetitivo, o que de forma alguma significa estarmos dizendo que nestas atividades não há saberes e, portanto conhecimentos, sem dúvida, há saberes/experiências e conhecimentos invisibilizados.

A professora Edla Eggert (2011), em uma de suas pesquisas sobre os processos educativos do fazer artesanal, explicita as razões de muitos conhecimentos e experiências populares, já numa condição de quase desaparecimento, constituírem conhecimentos invisibilizados, como exemplo nos trabalhos de produção artesanal, no caso da pesquisa, com mulheres artesãs. A pesquisadora tenta quebrar esse preconceito em relação ao trabalho manual, no campo pedagógico, com a contribuição do referencial teórico que tem por base a pesquisa sobre as manualidades, no que segue:

[...] o trabalho manual e o tema da violência contra as mulheres são assuntos que a academia tem, ao longo dos séculos, deixado nas margens. Desde a experiência da produção do conhecimento grego o trabalho manual foi relegado aos escravos e escravas e às próprias mulheres, mesmo aquelas pertencentes aos “cidadãos” (Eggert, 2008, p.2. In: BRUN & EGGERT, 2011, p. 36).

Voltando às discussões de assimetrias, numa outra atividade, agora nas lavouras - o trabalho é ao relento⁶⁵, porém sem utilização de nenhum equipamento

⁶⁴ Ainda para o enriquecimento da discussão a pesquisadora Prof.^a Dra. Edla Eggert (2010), juntamente com a bolsista Sabrina Forati Linhar (UNIBIC/UNISINOS) – e um grupo de mulheres artesãs de um atelier de tecelagem no município de Alvorada desenvolveu pesquisa através de uma oficina de estudos no início do ano de 2010, com tema “*Fios, tramas, saberes, artesanato: o trabalho invisibilizado e precário de mulheres em um atelier de tecelagem*”. Entre os objetivos, buscaram identificar o que e como as tecelãs compreendem o que produzem, e a partir disso analisar a percepção do trabalho que realizam como arte, técnica e conhecimento. Ainda, relacionar a experiência de tecer com a experiência dos conhecimentos invisibilizados das mulheres ao longo da história.

Como resultados, entre outros na leitura de textos sobre a condição das mulheres na múltipla jornada de trabalho, levou-as a analisar melhor as reproduções naturalizadas que vivenciamos em nossa sociedade; as tecelãs, por sua vez, visibilizaram seus conhecimentos de um outro lugar, ou seja, no ato de ensinar perceberam que descreviam com precisão o que fazem/produzem e sabem. E, ainda não menos importante no trabalho das transcrições que realizaram, foi possível observar como, por meio de algumas perguntas, o diálogo sobre a invisibilidade do conhecimento produzido pelas tecelãs, as mulheres consideram de menor valor o que fazem no seu dia a dia, e isso não é uma constatação local “e sim muito próxima das leituras que fizemos nos textos das autoras lidas”.

⁶⁵ Expressão utilizada no meio rural brasileiro, mas no Sul do Brasil e aqui no Estado do RS é frequentemente evocado quando se trabalha nas atividades rurais pecuárias e agrícolas sob o sol, chuva ou garoa, neblina, vento e outros fatores do intemperismo; ou seja, “ao relento”.

básico de proteção à saúde, levam para o almoço “marmitta” com a comida já preparada (em 2007, uma empresa produtora de sementes pertencente a um grupo internacional, no município de Coxilha, foi condenada a ressarcir trabalhadores por não oferecer condições mínimas de trabalho: equipamentos de proteção individual, insalubridade, descanso obrigatório, transporte inseguro de trabalhadores, entre outros). Nas cerealistas submetem-se a um trabalho pesado, e de péssima qualidade para a saúde.

Num segundo momento, em algumas famílias, envolvem-se quase todos seus membros, jovens, pais e mães que deixam seus filhos aos cuidados de outros/outras, para “aproveitarem” aquele período de trabalho, que é sazonal. São atividades que outros trabalhadores não querem fazer, restando então aos quilombolas, condição retratada por Laídes Rosa, na Mormaça:

“[...] não arrendam terra, nem querem trabalho em parceria com os Quilombola. Os homens tiveram que procurar serviço fora daqui [...]” (L.R. 35, maio 2012).

E, num terceiro momento, esses homens e mulheres, não recebem nenhuma garantia de trabalho em outras épocas, não lhes são recolhidos direitos trabalhistas para uma previdência no futuro e, ainda por serem “diaristas”, teoricamente trabalhadores autônomos, favorecem exclusivamente aos empresários que não têm outras obrigações, aumentando seus lucros. Estas são características de relação de reciprocidade assimétrica.

Uma “reciprocidade negativa” referida por Roberto Oliveira (2003), citado por Silveira (2010, p. 50); na qual o autor destaca no conceito de reciprocidade negativa, o “fato de que pode ser plenamente traduzida em evidências materiais, refletindo um desequilíbrio acentuado no valor dos bens trocados”. Já a negação da dívida se expressa em uma ausência de deferência ostensiva, percebida como um insulto ou ato de desconsideração, que frequentemente não pode ser traduzida em evidências materiais. É pela recusa à negação da dívida que a relação de supremacia racial, como modalidade de violência doce, pode passar se não dissimulada, pelo menos inquestionável.

Na comunidade da Mormaça acontece um fato de reciprocidade assimétrica, porém num processo de troca “mais justo”, se comparado ao elucidado acima (muito embora numa ocorrência de relação de poder desigual): um agricultor, cujas terras

deverão ser desapropriadas pelo Estado por estarem dentro da área demarcada como território quilombola, presta serviços agrícolas com suas máquinas, mediante pagamento, na propriedade do casal de moradores N.R. e L.R.A. (fig. 15);

“É o único que vem fazer pra nós! Na hora de planta pasto de inverno aveia ou trigo, e o milho no verão. Também vem o I.S. Os outro, nem bola, não ajudam a gente; às veis, só cumprimenta” (casal N.R. 65, outubro de 2012).

Figura 15 – Reciprocidade assimétrica – agricultor prestando serviço ao morador quilombola na moagem de grãos (Mormaça, no outono de 2014)



Fonte: Arquivo da pesquisa (2014)

Alguns escritos se referem a uma “proteção condescendente” (Silveira, 2010), caracterizada por “supremacia” baseada em reciprocidade que possibilita um padrão de relações raciais onde lindeiros/vizinhos (agricultores, fazendeiros e comerciantes) simultaneamente se apresentam como “protetores e guardiões” de uma moralidade local; condição que para esta realidade parece não se aplicar.

As comunidades da Arvinha e da Mormaça, como potência, contam com uma pluralidade de princípios de ação, ou seja, as lógicas que embasam as práticas de seus membros são múltiplas, variando conforme as circunstâncias. Dizer isto não é ignorar as especificidades das suas relações sociais, ou mesmo, como se poderia pensar, atribuir ao comportamento individual uma volatilidade exagerada, Ramos (2009).

Resulta que a singularidade de Arvinha e Mormaça não reside em um exótico modo de se relacionar, próprio de imagens estereotipadas, atribuídas às sociedades, chamadas arcaicas em Lévi-Strauss (1974). A sua particularidade advém da compreensão das racionalidades que acionam os distintos princípios de ação, que constroem um arranjo social diferenciado. A variação dos modos de agir, em Mormaça e Arvinha, demarca uma fronteira simbólica, que delimita diferentes modelos de justiça.

4 PARENTESCO E CAMPESINATO - Estratégias de manutenção e ampliação

Nas relações de parentesco engendradas como estratégias para a manutenção e ampliação de territórios quilombolas e de propriedades rurais agrícolas – os *campesinatos* têm sido, há muito utilizados, como práticas para mantê-los em posse de grupos familiares, e mesmo de grupos ampliados. O sistema de parentesco é valor social construído culturalmente e que organiza o trabalho e define a herança, permeando todas as práticas de produção e reprodução do campesinato. É em torno da família que giram as preocupações e tomada de decisões; e “é em torno da família (nuclear, extensa ou ancestral) que se estabelecem as relações de reciprocidade”.

Este capítulo propõe a discussão dessas estratégias no sentido de como elas se deram, como estão acontecendo nas comunidades de remanescentes quilombolas de Arvinha e da Mormaça, considerando para isso a existência de elementos que indicam a confluência dos projetos de liberdade dessas famílias, não só por elas compartilharem trajetórias semelhantes, mas também por elas terem estabelecido relações de parentesco, simbolizadas pela união matrimonial e, ainda, a recorrência do apadrinhamento e amizade entre as famílias.

O território quilombola, inserido historicamente em contextos conflituosos, concretiza a disputa entre sujeitos sociais e valores. Constitui-se aqui a concepção do território na sua dimensão política, enquanto espaço onde se exerce um determinado poder. Por outro lado, o território quilombola apresenta sua dimensão cultural, relacionada ao espaço vivido e concebido pelo grupo. E, no tocante à reprodução material da família a partir do trabalho na terra, sua dimensão econômica ganha relevância, enquanto fonte de recursos.

A memória de parentesco constitui elemento característico da campesinidade e afirma o território quilombola. No entanto, em virtude do contexto histórico de maiores ou menores conflitos com a sociedade abrangente, a manifestação da

campesinidade quilombola pode se dar com intensidades diferenciadas, assim como suas práticas de territorialidade, que compreendem ações de afirmação do território enquanto espaço apropriado pelo grupo para a reprodução material e simbólica da sua existência.

Estamos nesta pesquisa utilizando-nos da terminologia campesinidade, que nos parece melhor se adequar às questões envolvendo o território, às relações de parentesco e também às relações de compadrio como práticas que convergem para manutenção, ampliação e indivisibilidade de espaços territoriais pertencentes a comunidades tradicionais, neste estudo, remanescentes quilombolas. Por outro lado o modelo de campesinato tradicional tem sido igualmente recorrido por diversas populações rurais, entre elas as caboclas e sertanejas e as coloniais, especialmente nas regiões sul e sudeste do país.

4.1 Campesinidade: valor moral determinando continuidade entre gerações

Os territórios negros no Brasil, em geral, se constituíram pela apropriação de terras no período escravocrata e também posteriormente, ora através de fugas, ora através da doação de antigos senhores e da Igreja; convém ressaltar que escravos libertos compraram áreas de terra de seus ex-patrões em troca de prestação de serviços ou pagamentos em espécie para se fixarem.

Nas comunidades de Arvinha e Mormaça – que se constituíram pela ação de escravas libertas – caracterizou-se a doação na Arvinha para Cezarina de Miranda, enquanto que na Mormaça, através de áreas de ocupação por Francisca Vieira e a aquisição por alguns descendentes (figura 16). O território negro dava-se, não pela propriedade, mas pela apropriação e uso comum destes recursos, através de práticas extrativistas nas grandes extensões de matas, banhados e rios, assim como da pequena produção das roças e a criação de animais nas pastagens.

Figura 16 – Família na Comunidade Mormaça descendente de Francisca Vieira



Fonte: Arquivo Prof^a Maria Teresinha Costa Vargas (*“provável final década de 1960”*)

Pode-se considerar estratégias outras de apropriação desse território, como as que notou Moura Mello (2008/2011), em sua pesquisa na Comunidade de Cambará (município de Cachoeira do Sul/RS), e que neste caso, em semelhança, poderiam ter acontecido na comunidade Mormaça em especial e, por que não, em Arvinha, provocando-nos a refletir a respeito de formas camponesas durante a escravidão e suas consequências na pós-abolição, bem como aquilo que Cardoso (1978), apropriando-se das ideias de Sidney Mintz (1973), chamou de "brecha camponesa".

Por este termo o autor designa as atividades agrícolas realizadas pelos escravos nas parcelas de terras concedidas para este fim no interior das grandes plantações (Cardoso 1978, p. 137). Não obstante os benefícios angariados pelo senhorio ao concederem pequenas parcelas de terras, no sentido de aplacar os desejos de seus plantéis e de reduzir os custos com alimentação, era comum que essas "concessões" se transformassem em direitos, podendo, até mesmo, estar na origem de alguns territórios negros.

A bibliografia especializada aponta que a conquista da terra, finda a escravidão, poderia significar uma tentativa de preservar espaços conquistados enquanto se era escravo (GOMES; MOTTA 2007, p. 160). Quer pensemos nos roçados, quer nas posses formalizadas ou nos arranchamentos, pode-se supor que a experiência "camponesa" pôde ter se dado durante a escravidão. A ocupação por anos - e até mesmo por gerações - dessas porções de terras pôde estar na origem de diversos conflitos envolvendo ex-escravos e seus antigos senhores, especialmente após 1888. Ao mesmo tempo, a perda ou o

enfraquecimento das redes de proteção dos antigos senhores esteve na origem de diversas espoliações (MOURA MELLO, 2011, p.)

Então, levando-se em conta as diversas estratégias para a posse da terra e seu uso comum, vêm estas ao encontro daquilo que Alfredo Wagner B. de Almeida define como *sistema produtivo de uso comum*:

Constituem-se, por outro lado, paradoxal e concomitantemente, em modalidades de apropriação da terra, que se desdobram marginalmente ao sistema econômico dominante. Emergiram, enquanto artifício de autodefesa e busca de alternativa de diferentes segmentos camponeses, para assegurarem suas condições materiais de existência, em conjunturas de crise econômica também cognominadas pelos historiadores de "decadência econômica".[...] Em diferentes situações examinadas, conforme se verificará adiante, registra-se que este campesinato pós-plantation não procedeu necessariamente a uma divisão da terra em parcelas individuais. A garantia da condição de produtores autônomos, uma vez ausente o grande proprietário ou por demais debilitado o seu poder, conduziu a formas organizativas, sendo os ditames de uma cooperação ampliada e de formas de uso comum da terra e dos recursos hídricos e florestais (Almeida, 1989, p. 170- 172, apud FERREIRA, 2006, p. 57 - 58).

A utilização da terra para o uso comum dessa população negra, distando daquelas onde geralmente no núcleo familiar, o pai chefe de família, vai centralizar determinando os aspectos produtivos agrícolas, a sobrevivência do grupo e ainda as formas de sucessão familiar, vai constituir um campesinato baseado na produção para o auto-consumo e eventualmente um excedente a ser trocado ou vendido. Essa prática desenvolvida pelos moradores quilombolas também vai caracterizar as relações que manteve com seu entorno e da mesma maneira, sua inserção na sociedade mais abrangente estabelecida principalmente em relação a comunidades ou cidades mais próximas, onde se efetivavam as trocas.

A par das relações comerciais, as festividades religiosas muito presentes proporcionavam o encontro constante entre estes diversos agrupamentos, seja em suas comunidades ou na vizinhança. Portanto, a ideia de relativa condição de isolamento necessita de uma contextualização, considerando que em suas relações internas esses camponeses mantinham redes constantes de trocas materiais e simbólicas; externamente, mantinham relações pontuais e também constantes com os centros comerciais mais próximos.

Convém, para melhor compreensão, buscarmos caracterizar formas de ocupação e produção agrícolas baseadas no campesinato e campesinidade, esteadas nas relações de parentesco, utilizando-se de pesquisas e ensaios que desenvolveram Klaas Woortmann (1988) e Ellen Woortmann (1995). Contudo, foi o estudo de Edmund Leach (1968), entre os camponeses de *Pul Elya*, uma aldeia do Ceilão moderno, que inaugurou, na antropologia, a premissa de que os sistemas de parentesco só possuem sentido se relacionados às concepções de terra e de propriedade. O desenho que pude observar durante os anos desta pesquisa nas comunidades da Mormaça e Arvinha parece conformar um território de parentesco e reciprocidade.

Temos como premissa de que a terra constitui espaço de trabalho da família e patrimônio, carregada de valorações simbólicas, sendo a base da constituição dos grupos camponeses. Em Chayanov (1966), na discussão de Woortmann, E. (1995, p. 29), considera-se a família como um conjunto de produtores e de consumidores, ou seja, uma unidade de força de trabalho e de consumo centrada num casal e seus filhos, aos quais podia agregar outros membros.

A família é vista por ele como um centro doméstico, isto é, desde uma ótica econômica, e não como valor cultural (uma das dimensões básicas para se compreender o campesinato). A produção, então alcançada, é o retorno da atividade indivisível da família, cujo caráter constitui-se, noutra dimensão fundamental para compreensão da família camponesa – sem a qual as relações de parentesco não podem ser entendidas.

A terra, na ótica de Chayanov (1966), constitui-se somente como fator de produção, independentemente de seu conteúdo ideológico. Portanto, para ele, a família é uma unidade econômica ocupada em reproduzir seus fatores de produção (quais sejam: terra, capital e trabalho). Diferindo a Chayanov, outro autor, Galeski (1975), observa que a terra não é apenas fator de produção, mas um patrimônio, isto é, detém um valor moral, onde a família é uma continuidade entre gerações, “*e este é um ponto importante para o entendimento das relações de parentesco camponesas*” (WOORTMANN, E., 1995, p. 31). Para Galeski (1975), “*na família camponesa, a escolha da esposa envolve um equilíbrio de interesses das duas famílias envolvidas*”, depreende-se que o casal deva ter as bases necessárias para garantir sua existência, o que envolve a terra e os padrões de herança.

A indivisibilidade da terra como forma de manutenção daqueles territórios tem sido experimentada em algumas comunidades de remanescentes a partir de uniões conjugais dentro do próprio grupo, podendo ainda estar ligados por linhas de parentesco ou ainda por relações próximas de compadrio. Essas relações, ou melhor, vidas entrelaçadas que remetem ao período escravista, facilitaram a formação de um espaço comum; prática que adiante vamos perceber entre os moradores de Arvinha e Mormaça (fig. 17).

Figura 17 – União matrimonial expressando linhas de parentesco proximal



Fonte: Arquivo Prof^a Maria Teresinha Costa Vargas (“*década de 1970*”)

4.2 Interação material e imaterial numa ideia de sobrevivência e reprodução do grupo

Uma das características do campesinato está na sucessão familiar no sentido de manter a posse sobre a propriedade, preferencialmente que a torne indivisível. Há variadas formas em processo, como exemplo aquela onde a propriedade deva continuar com o primogênito; outra possibilidade é ficar com o filho mais jovem (caçula) da família que teoricamente deverá morar na propriedade “atendendo os

pais até o final de suas vidas”; e ainda, que os herdeiros vendam as partes para um único irmão. Porém, mantida como característica (secular) num grande número de famílias e em diversas culturas, as filhas mulheres nada herdam, quando herdam são quinhões menores que os irmãos homens, constituindo injusta discriminação de gênero e um desrespeito ao direito humano, presente em muitos códigos onde “todos são iguais perante a lei e a justiça”. A manutenção dessa estrutura social camponesa tem como base a tradição conhecida como “direito costumeiro”, permitindo assim excluir da herança da terra um ou mais membros da família.

Nesse modelo de sucessão da propriedade rural, onde a mulher nada ou pouco herda, vem ao encontro do que aparentemente Chaynov (1966), descrito em Woortmann, E. (1995), considera sobre o trabalho da mulher apontando que sua atividade é de tempo parcial, porque pela divisão sexual do trabalho, ideologicamente engendrado, competem-lhe as tarefas domésticas, o que nos dá a entender, que a mulher não está integralmente envolvida na atividade produtiva agrícola. Parece tratar-se aqui da mesma oposição ideológica entre o roçado e a casa, entre o trabalho e a ajuda, nas representações do campesinato brasileiro (WOORTMANN, E., 1995, p. 35).

Nessa ótica (da economia), tem-se claro uma divisão do trabalho parcial “produtivo” e das atividades domésticas “não produtivas”, porém não se considera e não se pode esquecer a reprodução e continuidade do grupo familiar. A reprodução é não transferível da mulher dentro de uma construção biológica, então, o que está em jogo é o “sentimento subjetivo presumido do camponês”. Considera este, tratar-se de um papel social que deve ser atribuído à mulher e que, fundamentalmente, está ligado às concepções de troca matrimonial (papéis matrimoniais).

Diferentemente, nas comunidades de remanescentes, em seguidos relatos a que temos tido acesso, inclusive de comunidades em outras regiões do país, essa divisão social e sexual do trabalho é desprovida de uma fronteira, não havendo uma limitação sexual de tarefas. Podemos observar e ouvir descrições de homens que são cozinheiros e responsáveis pela organização doméstica, enquanto mulheres desenvolvem os trabalhos externos como plantios, capinas, colheitas, criação e cuidados com o gado e porcos e a ordenha das vacas. Ou seja, não há uma divisão rígida entre os afazeres, e sim uma responsabilidade na execução daquelas

atividades inerentes à realidade daquele grupo familiar ou do grupo ampliado. Os puxirões⁶⁶ (mutirões) servem como exemplos práticos.

A campesinidade está, então, no sentido de caracterizar internamente este grupo social como sujeito, “criando sua própria existência”, cujo trabalho na terra é destinado, primeiramente, à satisfação das necessidades da família e reprodução de sua vida. Na comunidade da Mormaça, ainda se cultivam padrões tradicionais presentes nas pesquisas de Galeski (1975), como o uso de terras e pastagens comunais, pastoreio em comum, e grupos de trabalho associados a laços de família e de amizade (como os trabalhos em puxirão); e, ainda em torno de meios de produção comum (WOORTMANN, E., 1995, p. 33).

A importância social do campesinato na história agrária brasileira teve pouco reconhecimento, muito embora fosse ele também responsável pela produção de alimentos para o mercado interno. Ao contrário, concretizando uma outra relação com a terra e com seus pares, este sujeito social muitas vezes significou um empecilho a ser removido pelos projetos e políticas de desenvolvimento, historicamente delineados pela grande produção agrícola monocultora e exportadora.

Na pesquisa que desenvolveu Simone Ferreira (2006), sobre a “campesinidade em territórios negros no extremo norte do Espírito Santo”, percebeu que o processo de modernização brasileira ocorreu sem a incorporação deste campesinato. Neste sentido, é emblemático o período da ditadura militar, que engendrou os planos nacionais de desenvolvimento, baseados no ideal do crescimento capitalista. Ao depor o presidente João Goulart, o Golpe Militar de 1964 (completando 50 anos) coloca freios e passa a controlar algumas políticas reformistas que vinham tomando corpo em prol dos trabalhadores rurais, como a criação do Estatuto do Trabalhador Rural (1963) e da Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG, 1963).

Os governos militares utilizaram os territórios quilombolas para a ampliação das fronteiras agrícolas [...], e também o das Ligas Camponesas, que nas décadas de 1950/60 atuavam no questionamento da estrutura fundiária do Nordeste, altamente concentrada; ou o caso de Canudos, que messianicamente procurou construir o território livre na terra prometida. A Lei de Terras de

⁶⁶ Puxirão- referido no capítulo 3, p. 59.

1850⁶⁷, ao definir o acesso a terra somente através do processo de compra, procurava inviabilizar a apropriação camponesa do meio de produção, em especial do campesinato negro, que caminhava no sentido da abolição de sua escravatura. Assim, embora "livres", permaneceriam sem ter o direito de posse e sem as condições de adquirir a terra por eles ocupada até então (FERREIRA, 2006 p. 63).

A nova concepção é, então, de que o progresso no campo esteja a partir da modernização agrícola, surgindo como modelo ideal a empresa rural. Nessa lógica da propriedade e produtividade capitalista da terra, em nenhum momento se considera outras possibilidades de apropriação e vínculos com a terra, inclusive o campesinato, que questiona esse modelo de desenvolvimento hegemônico. Diante da posição política ou pelas práticas efetuadas na reprodução da vida, a propriedade camponesa deve ser eliminada e com isso os próprios camponeses e as outras comunidades tradicionais. No nível das representações e sob a lógica dominante, o campesinato deve ser eliminado inclusive conceitualmente, uma vez que carrega em si outras possibilidades e o peso histórico da luta para estar e entrar na terra.

Com a criação do Estatuto da Terra (Lei 4.504 de 1964), o discurso girava em torno de que a política de desenvolvimento rural deveria estar em harmonia com a industrialização do país. As grandes propriedades (latifúndios) poderiam se modernizar e transformar-se em empresas rurais, e assim se desvencilhar da possibilidade da desapropriação, com isso se abafar os conflitos sociais que tomavam presença no campo. De fato se verificou o incentivo à colonização de algumas regiões antes ocupadas por populações camponesas, comunidades tradicionais e indígenas, especialmente em parte das regiões sudeste, centroeste e em todo o norte. Esta política gerou e protelou conflitos sociais no campo que se estendem até a atualidade.

Então, para as discussões acerca do território a partir das relações de parentesco e compadrio efetivadas entre moradores e moradoras das comunidades negras remanescentes da Arvinha e Mormaça, foco neste capítulo, enfatiza-se noções de campesinidade, por considerar o seu peso histórico de luta elegendo a terra como lugar de reprodução de sua existência material, afetiva e simbólica; uma luta contínua que marca toda sua existência e que ganha novo fôlego no momento atual. Embora diverso em suas especificidades, o campesinato é focado pela produção teórica a partir de algumas características que o unificam, tornando-se,

⁶⁷ A Lei de Terras de 1850 possui referencial específico no cap. 2, p. 61, nota de rodapé 41.

assim, específico dentro do quadro geral da(s) sociedade(s) (FERREIRA, 2006, p.65).

Ao discutir alguns teóricos para a sua pesquisa, com relação à propriedade camponesa negra, Ferreira (2006), se utiliza da compreensão de Robert Redfield (1960), onde para o autor haveria padrões integrados de atitudes dominantes entre os diversos grupos sociais camponeses. Entre estas atitudes estaria a supremacia dos valores morais, religiosos e simbólicos sobre os econômicos no entorno da agricultura; a reverência perante a terra, que se afirma como valor, junto ao trabalho familiar; a transmissão dos saberes às novas gerações (em especial, no tocante à reprodução da existência). Parece-nos, poderíamos nos associar a essa corrente considerando a percepção que temos tido *in loco* acerca da visão que esses moradores construíram a respeito da valoração de seus espaços, da forma de interação, da materialidade e imaterialidade dessa natureza e a defesa com que fazem no sentido de sobrevivência e reprodução do grupo.

Klaas Wortmann (1988), ao falar sobre a campesinidade, evoca determinadas qualidades presentes em suas práticas cotidianas em maior ou menor grau que os difere de outros grupos, se não totalmente, em parte delas. Faz-se, então, necessário considerar que a afirmação da campesinidade se dá por meio da elaboração de estratégias, que estabelecem o "jogo" com a sociedade da mercadoria. Sua concretude será construída com nuances e diferenças, oriundas desta relação. Para o autor, na construção da campesinidade, algumas categorias culturais seriam comuns e inter-relacionadas, como terra, família, trabalho e liberdade, definidoras de uma ordem moral presente nas sociedades camponesas. A essas categorias empíricas estariam associadas outras categorias antropológicas, relacionadas a valores e princípios organizatórios e ao sentido mais geral da humanidade: a reciprocidade, a honra e a hierarquia.

Desta forma, complementa Woortmann:

Pensar trabalho é pensar terra e família; [...] Não são pensadas separadamente porque são categorias de um universo concebido holisticamente. Por outro lado, [...] honra, reciprocidade e hierarquia também não se pensam separadamente; são conceitos teóricos que se interpenetram na constituição da ordem moral que chamo campesinidade (WOORTMANN, K., 1988, p. 63).

Aponta, então, para a noção de trabalho como base de uma ordem moral – a *campesinidade* – que organiza o universo dos agricultores, sua relação com a terra e os espaços sociais internos à família. Poderíamos, desta forma, compreender disso, que a terra não é por si só um ente resultante de um processo físico, mas carregada de uma história daqueles que por ela passaram.

4.3 Território-Alidade: disputa entre sujeitos sociais e valores

Considerando-se numa perspectiva de José M. Arruti (2004), que além dos elementos característicos de um grupo como os remanescentes de quilombo, basearem-se na identidade étnica, territorialidade, autonomia e, serem percebidos como “grupos étnicos” – ao se auto-atribuírem, é importante a “atribuição por outros” (BARTH, 1988). Ou seja, a atenção que recai sobre um conjunto de membros que se identifica e é identificado por outros, como uma população distinta. Portanto, a interação, em si, não é único fator gerador de cultura e de limites para cada grupo, mas também se observa seus contatos externos, como constitutivos da estrutura desse grupo, enquanto comunidade organizada por meio de uma construção coletiva, simbolicamente instituída.

Corroborar a menção de Jucélia Santos (2010, p. 231), de que a estrutura comunitária dos quilombos se estabelece por meio de vínculos demarcados pelo pertencimento. O sentimento de pertença se estabelece através da ligação do grupo a terra, o que configura na expressão da identidade étnica e da territorialidade, construídas sempre em relação aos outros grupos com os quais se confrontam e se relacionam. Nesses grupos, o parentesco constitui-se por meio de normas que indicam ligação ou exclusão de membros.

O uso comum da terra é caracterizado através da ocupação do espaço que tem por base os laços de parentesco e de vizinhança, assentados em relações de solidariedade e de reciprocidade (ARRUTI, 2004.). Dessa forma, as comunidades de quilombos podem ser vistas como grupos minoritários que valorizam acentuadamente seus traços culturais diacríticos e suas relações coletivas, a fim de ajustar-se às pressões sofridas. Nesta perspectiva, os indivíduos constroem identidades que estão relacionadas em conexão com a terra, enquanto um território impregnado de significações relacionadas à resistência cultural.

Realidade comum para os moradores e moradoras que vivem nas comunidades de Arvinha e Mormaça, a reconstrução identitária individual e como grupo ainda é um processo em profusão interno e externo, pois existe uma “afirmação” em trânsito enquanto grupos que promovem um diferencial dos “outros”, o que implica a construção de discursos de autoafirmação étnica que se baseiam no passado vinculado à escravidão. Nos depoimentos, as pessoas se identificam como negros e descendentes das matriarcas escravas. Rememoram com nitidez pai e mãe, avô e avó, bem como traçam com facilidade suas genealogias até seus “troncos” originários. Produzem, assim, uma representação destacando o papel central da família escrava.

Por outro lado, fazem transparecer uma condição hostil nas relações estabelecidas com o contexto externo. Assim, ocorrem os movimentos de mobilização e desmobilização, por conta dos preconceitos gerados pelos estigmas existentes no interior do grupo e sofridos por ele. Moradores na comunidade e alguns fora dela afirmam que experimentam conflitos étnico-raciais com os outros que estão ao seu redor. A líder comunitária na Mormaça L. R., denuncia haver conflitos diretos em determinadas situações:

“Anteriormente quando as estrada eram mais ruim, ou chovia o transporte as veis não vinha. As criança tinham que i a pé até Sertão, chegavam cansadas e suadas. Tinham que fica lá num canto da sala de aula, não falava com elas. Eles (os outros)⁶⁸ não se misturam” (L.R. 37, maio de 2013).

É perceptível numa grande parcela dos moradores do município de Sertão, principalmente após a “insurgência” dos moradores da Mormaça em lutarem pela oficialização de seus territórios, uma distinção que separa os descendentes de escravos, das outras pessoas. Em consequência da questão, em algumas situações, muitos sujeitos que residem no território remanescente de quilombo, em especial as crianças e jovens, por vezes têm negado sua identidade, até mesmo a condição de ser “quilombola”, materializando assim, uma situação de exclusão social.

Corroborar neste sentido a interpretação de Jucélia Bispo Santos (2010), de que:

⁶⁸ Interpretação nossa. A liderança referindo-se aos outros colegas de aula das crianças quilombolas, provavelmente brancos.

A negação da identidade negra por alguns moradores [...] advém da ação do racismo no cotidiano daquelas pessoas, sendo, muitas vezes, manifestado por determinados sujeitos que residem ao seu redor. Vale ressaltar que a estruturação desses grupos não é um fenômeno isolado, uma vez que esses processos estão relacionados com características políticas, econômicas e culturais que foram estabelecidas conforme o projeto da estruturação social que se organizou no projeto da colonização em várias partes do mundo (SANTOS, J. 2010, p. 233/4).

Esta rejeição também pode designar uma fuga, na medida em que o grupo pode ser utilizado como amparo ou escudo contra uma discriminação já prevista. Nesse caso, o estigmatizado, ao entrar numa situação social mista, pode passar a responder de maneira defensiva, tentando aproximar-se com retraimento ou através de uma atitude hostil, incômoda aos outros, temendo a rejeição (Idem, 235).

Depreende-se que território e identidade étnica são fatores essenciais na constituição do espaço quilombola, um espaço novo nessa conformação que agora traz consigo outros jovens personagens os quais, cotidianamente, se deparam nas relações com atores externos a seu grupo e por vezes, numa convivência não tão amistosa assim. Então, o reconhecimento étnico por parte de cada pessoa moradora, especialmente crianças e jovens, é de extrema importância como força propulsora numa possibilidade de incorporação de novos atores que se engajem no fortalecimento da comunidade Mormaça enquanto um espaço social negro.

O reconhecimento do outro, enquanto semelhante, promove o estreitamento dos laços de afinidade entre os seres, e isto se aplica entre o grupo dos remanescentes de Arvinha e Mormaça e estes com os grupos externos a seu território. Da mesma forma, o sentimento de pertença entre os seus faz com que o grupo passe a compartilhar um código de honra local, dando vazão a uma prática de uso e manutenção mais homogêneo do território. Compartilhar essa honra a partir de uma etnicidade configura-se em singular etapa de inserção comunitária.

4.4 Intencionalidades do Parentesco

Pesquisas com populações camponesas brasileiras têm demonstrado a importância da relação território/parentesco. Ellen Woortmann (1995), em estudos que tratam das formas como se dão as alianças matrimoniais no meio rural, destaca

a recorrência de casamentos e uniões entre vizinhos ou parentes distantes das famílias, como uma estratégia de manutenção das terras indivisas, possibilitando a racionalização de áreas destinadas aos cultivos, criações e reservas ambientais e das instalações como uso comum, galpões e cercas, como exemplo.

O parentesco atua assim como “um componente básico na reprodução social do campesinato” (WOORTMANN, E., 1995, p. 65). A legitimação da transmissão de terras assenta-se sobre as relações de parentesco; no entanto, além da tradição sucessória na articulação do parentesco, transparecem também as estratégias de uma territorialidade específica.

Na comunidade da Arvinha essa prática (implícita como estratégia, talvez não percebida pela maioria) está muito presente. Como já referida no introdutório deste trabalho de tese, o grupo descende da escrava Cezarina de Miranda e de seus cinco filhos, chamados por eles, utilizado por nós de “trancos da comunidade”; essa tradição sucessória constitui verdadeira teia nas uniões matrimoniais ocorridas no seu interior, levando-se em consideração os diversos graus de parentesco. Por outro lado, há um profundo respeito e consideração de seus pares ao abençoar essas uniões. Os matrimônios, indiretamente, vão propor a indivisibilidade daquele território; as áreas apenas se redistribuem, não havendo perdas de espaços, mas ocorrendo uma nova configuração em seus desenhos.

Nesta tradição sucessória e muito clara em Arvinha, a transmissão de terras é regulada pela presença de princípios morais, assumindo como valor a exclusividade da posse das terras por membros da Comunidade. Este quadro foi observado também por Ieda Alves Ramos (2009), em seu trabalho na comunidade quilombola Cambará. Anjos & Silva, 2004 corroboram:

Trata-se de uma regra simultaneamente econômica e moral que rege as tradições sucessórias, de tal modo que a indivisibilidade e a integridade do território esteja garantida [...] (Anjos & Silva, 2004, p. 83 apud RAMOS, 2009, p. 92).

Nesta sucessão territorial e moral há uma condição na qual se estabelecem relações sociais – a reciprocidade. Esta define o aspecto da relação entre “iguais”, constituindo um espaço de identidade e, ao mesmo tempo, de alteridade na relação com o outro, o “estranho”. O sistema de parentesco é valor social construído culturalmente e que organiza o trabalho e define a herança, permeando todas as

práticas de “produção e reprodução”. Será em torno da família que se darão as preocupações e tomada de decisões; e é em torno da família (nuclear, extensa ou "ancestral") que se estabelecem as relações de reciprocidade.

Para as comunidades quilombolas, as famílias de hoje constituem a representação da ancestralidade africana, ou da "grande família original" em seu território. A ascendência comum afirma os traços da *identidade quilombola* criada por estes grupos e garante o direito ao território. Por meio do trabalho na terra, a ancestralidade quilombola imprimiu suas marcas e produziu o “território-patrimônio”, que deve ser transmitido às gerações seguintes, reafirmando a memória do grupo. Pode-se, então, perceber a importância da memória na afirmação do território, através da identificação das redes de parentesco ascendentes e descendentes, como destaca Ellen Woortmann:

Pode haver um pequeno número de gerações presentes no grupo local, o que, afinal, sempre acontece, por razões demográficas; mas a memória de parentesco pode ser longa, alcançando várias gerações ascendentes, como critério de reconhecimento de parentesco (WOORTMANN, E., 1995, p. 59).

Na compreensão de Simone Ferreira (2006, p. 67), a memória de parentesco se constitui elemento característico da campesinidade e afirma o território quilombola. Concretizando traços de campesinidade, o território quilombola unifica as categorias de espaço e parentesco. No entanto, em virtude do contexto histórico de maiores ou menores conflitos com a sociedade abrangente, a manifestação da campesinidade quilombola pode se dar com intensidades diferenciadas, assim como suas práticas de territorialidade, que compreendem ações de afirmação do território enquanto espaço apropriado pelo grupo para a reprodução material e simbólica da sua existência.

Historicamente inserido em contextos conflituosos, a origem do *território quilombola* concretiza a disputa entre sujeitos sociais e valores. As diversas formas de ocupação foram possibilitadas pela desestruturação do sistema escravista, na prestação de serviços pelos negros nas guerras e mesmo lutando ao lado das tropas do governo contra insurreições civis, por aquisições e doações que receberam, caracterizando sua trajetória de resistência como legada aos remanescentes. Tem-se aqui a concepção do território na sua dimensão política, enquanto espaço onde se exerce um determinado poder.

Por outro lado, o território quilombola apresenta sua dimensão cultural, relacionada ao espaço vivido e concebido pelo grupo. E, no tocante à reprodução material da família a partir do trabalho na terra, sua dimensão econômica ganha relevância, enquanto fonte de recursos. Esses territórios têm ainda como singularidade garantir a reprodução física e social do grupo como espaço alternativo e autônomo para que a lógica da sucessão com base nas relações estabelecidas de parentesco, compadrio e amizade tenham continuidade, mantendo-o.

Entre as normas sociais que fazem a regulação cotidiana da comunidade, um senso de justiça local emerge relacionado ao direito comum sobre a terra. As relações de dívidas alicerçadas no parentesco, nas relações de compadrio e amizade, regulam todo o processo de apropriação dos recursos do território. A resistência à expropriação das terras em período passado, especialmente pela vulnerabilidade da comunidade Mormaça e, a pressão contínua para que se desfaçam das áreas ameaçando a existência do grupo, tem sido fortalecida pelo sentimento de Comunidade, estimulando a coesão social como forma de resistência diante da concretude dos momentos mais adversos.

As relações de parentesco atuais e pretéritas efetivam então a sustentação aos territórios quilombolas e projetam seu “*vir-a-ser*”. A expectativa pelo constructo territorial que garanta a reprodução das famílias enfatiza o caráter de patrimônio da terra e ordena o trabalho de identificação das comunidades quilombolas, de forma que para Wortmann, E. (1995), a dimensão do parentesco como princípio organizatório da reprodução social do campesinato (campesinato quilombola), o enfatiza como fundamento da identidade e das representações coletivas, bem como da reprodução do patrimônio através das gerações: “o parentesco, como ideologia e como prática, fornece uma resposta associada ao princípio territorial”. (WOORTMANN, 1995, p. 57).

Ferreira (2006), ao discutir o art. 4º da (Instrução Normativa n. 20/2005 elaborada pelo INCRA)⁶⁹, no sentido de que as *terras de direito* dos quilombolas passam a ser consideradas, então, todas aquelas ocupadas pela comunidade e

⁶⁹ Instrução Normativa INCRA n. 20/2005. Art. 4º “Consideram-se terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural, bem como as áreas detentoras de recursos ambientais necessários à preservação dos seus costumes, tradições, cultura e lazer, englobando os espaços de moradia e, inclusive, os espaços destinados aos cultos religiosos e os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos”. Essa legislação, já referida anteriormente, está aqui para facilitar a compreensão.

também aquelas necessárias à *preservação de seus costumes, tradições, cultura e lazer*, subentende que a definição do território quilombola se dá a partir das necessidades apontadas pela comunidade para a garantia de sua reprodução.

Na identificação do território, a indicação dos critérios de *territorialidade* sustenta tanto o território ancestral, expropriado, quanto o território a ser reconstruído. Assim, a memória do parentesco em relação aos ancestrais e de outras relações delimita o território ancestral, da mesma maneira que confere direitos de sua reapropriação pelos descendentes atuais, transformando-o em *patrimônio*. Ou seja, o *território quilombola*⁷⁰ é o *território pleiteado*. Como a identidade quilombola se afirma a partir da ancestralidade comum, o território pleiteado se baseia naquele vivido e guardado na memória. Neste sentido, configura o *território dos véios*, cujas referências no espaço são dadas, principalmente, pelos antigos locais de morada (FERREIRA, 2006, p.77).

Como vimos, historicamente as comunidades negras rurais se constituíram através, e principalmente, na relação com a terra. Por isso a compreensão do território como o espaço necessário à sobrevivência daquele grupo, não se limitando ao espaço da terra ocupada, mas assim áqueles recursos materiais e imateriais indispensáveis para sua reprodução e permanência no local de estabelecimento, onde são construídos os vínculos identitários.

4.5 Indivisibilidade do Território: padrões matrimoniais e de residência

A memória dos mais antigos conta de alguns “arranjos matrimoniais” no passado, não mais havendo contemporaneamente e sim um processo natural de aproximação baseado em simetrias, porém numa continuidade de alianças matrimoniais dentro do próprio grupo circunscrevendo aqueles territórios – uniões endógenas. Casamentos entre parentes distantes e mesmo entre primos são recorrentes dentro de uma tradição sucessória em Arvinha e Mormaça, contribuindo para a “não entrada de estranhos”, como estratégia de defesa e manutenção de um território específico com uma área cada vez mais limitada.

⁷⁰ Grifos nossos.

O estudo de Woortmann (1995), realizado em um sítio camponês no sertão sergipano, observou essa mesma tendência quanto às regras preferenciais de aliança:

[...] com o crescimento da população a terra se torna um bem mais escasso. A endogamia de bairro, isto é, a definição das mulheres como “propriedade” do Sítio, enquanto grupo de descendência, e o dever dos homens de se casarem com essas mulheres, e com nenhuma outra, assim como a definição do conjunto de patrimônios familiares como “propriedade corporativa” do Sítio, isto é, como bens só acessíveis aos descendentes de Manoel Barreto, irão permitir a reprodução do grupo como sitiantes fortes. Passando da posse indivisa e abundante do sítio parcelado e limitado, por efeito de crescimento demográfico num território definido, a endogamia de lugar, pensada como endogamia de “sangue” irá garantir aos *in group* sua reprodução social (WOORTMANN, E., 1995, p. 263).

Elisa Camarote (2010), pesquisando em outra região do nordeste brasileiro “*Lages das Aroeiras - uma comunidade de fundo de pasto localizada na região norte do semiárido baiano*”, evidenciou prática semelhante de “arranjos matrimoniais”;

Visto que as alianças têm um papel fundamental na construção das relações sociais, ademais de poderem funcionar como mecanismo de preservação do patrimônio familiar, ocorre que as pessoas se casem, frequentemente, por interesse mais do que por amor e que as alianças sejam arranjadas, a fim de construir as melhores perspectivas possíveis para a reprodução social. Os pais orientam seus filhos (as) para que se casem, preferencialmente, com primos e primas muito mais do que com pessoas desconhecidas e distantes do contexto familiar. Todavia, é consenso que, nos dias de hoje, os pais já não têm tanto poder para interferir nesse tipo de decisão como tinham outrora (CAMORTE, 2010, p. 136/137).

Ao passo que as uniões matrimoniais “por indicação” promoviam também a manutenção e defesa do território, determinados artifícios de proteção à “invasão” de áreas foram postos em prática. Esses/as mesmos moradores, ao rememorarem, dizem “*que vem de há muito tempo a intenção em evitar os de fora*” como condição de preservar aquele espaço, fazendo sua defesa e a manutenção da comunidade; “[...] *tinha muita terra, então não era preciso entrar na terra do outro, quem vinha de outras banda podia escolher os lugar pra morada e o rancho*” (T.T., 79, março de 2014). Na declaração da senhora octogenária, a terra congrega a identidade do

grupo, na mesma forma que a conjunção - relações de parentesco e território comum, irá se constituir como um elo agregador de todos os indivíduos.

Por outro lado, devemos considerar que em ambas as comunidades, convivem com os remanescentes em uniões conjugais, pessoas com outras origens - indígenas, caboclos e descendentes italianos, poloneses e alemães, o que se imagina devem compartilhar da identidade e dos valores dos grupos quilombolas, respeitando as regras de sucessão e manutenção territorial do grupo, incorporando assim, aquele “regime de ação”.

O estabelecimento dessas relações conjugais é demonstrado em diversos relatos. Na Arvinha as uniões têm se dado principalmente com descendentes italianos, neste caso, homens brancos se unindo as jovens remanescentes, porém, estes casais não permanecem residindo na comunidade – vão morar nas propriedades ou trabalhar em outros municípios. Na comunidade da Mormaça, há uniões com descendentes de italianos, e poloneses, além de indígenas; diferentemente de Arvinha, estes casais residem na Comunidade. “[...] *o polaco veio de fora e mora aqui; a ‘Maninha e o Ítio italiano’ saíram pra morar fora; e tem o irmão do Natalício casado com a Índia que moram aqui desde muito tempo. Quando Você passá tem que pergunta nas casa porque tem otros*” (N.O., 67, março de 2014).

Revela, também, a tradição do acolhimento muito presente nos antigos quilombos, recebendo além de negros e negras fugidas e libertas, caboclos, indígenas, trabalhadores rurais brancos, procurados pela justiça da época, padres, vendedores, donos de tabernas, entre outras pessoas que mantinham relações comerciais com os aquilombados.

Juntamente à estratégia das uniões endógenas e com alguns “de fora” na manutenção do território, busca-se a ampliação recuperando áreas anteriormente ocupadas e presentes na memória dos descendentes, são como desenhos e croquis guardados, recuperados na lembrança de histórias ouvidas de seus antepassados. Conforme documentos oficializados em Cartório de Registro, há na Arvinha algumas escrituras de proprietários que adquiriram áreas posteriormente ou receberam de herança e, em apenas duas famílias na comunidade da Mormaça. No entanto, o somatório dessas áreas registradas não contempla ao território original e nem mesmo o espaço negociado e delimitado pelo INCRA, que consta no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), publicado no D.O.U, no mês de outubro de 2010, completando portanto, quatro anos.

Partindo, então, da premissa de ampliação e recuperação do território, a garantia de transmissão deste patrimônio às gerações seguintes é construída nas comunidades quilombolas pela titulação coletiva das terras, em nome de suas Associações. A titulação coletiva retira a terra do mercado, semelhante à prática camponesa apontada por Woortmann, E., (1995):

Na comunidade fechada, mostra ainda Wolf, a terra não pode ser vendida a estranhos; ela não é uma mercadoria plena. De fato, ela não o é em nenhuma forma camponesa plena: ela é patrimônio da família ou da comunidade (WOORTMAN, E., 1995, p. 57).

A titulação desse território, agora pleiteado, é o patrimônio que se quer recuperar como espaço ocupado pelos antepassados e transmitir às gerações. Ao iniciar seu processo de reconhecimento enquanto quilombola, a comunidade inicia, também, todo um trabalho educativo que visa assegurar a transmissão do território-patrimônio aos descendentes do ancestral comum. Assim, elaboram-se estratégias de reprodução da comunidade e de seu próprio território, com o intuito de perpetuá-lo enquanto patrimônio. A partir de Marx, Pierre Bourdieu teoriza que “o patrimônio se apropria do seu proprietário, ou seja, se a terra é do proprietário, o proprietário se faz da terra-patrimônio” (FERREIRA, 2006, p. 78).

A legislação brasileira que trata da titulação de áreas pertencentes às comunidades remanescentes quilombolas prevê o registro como “propriedade coletiva”; designando então o Estado como órgão executor o INCRA, conforme define o artigo 23 da Instrução Normativa n. 20/2005.

Art. 23. Concluída a demarcação, a Superintendência Regional realizará a titulação mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades, em nome de suas associações legalmente constituídas, sem qualquer ônus financeiro, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade, devidamente registrado no Serviço Registral da Comarca de localização das áreas (INCRA - Instrução Normativa n. 20 de 19 de setembro de 2005).

Ainda considerando o presente artigo - onde o domínio do território está baseado na titulação coletiva e indivisível da terra - não há possibilidade de definição de um herdeiro. Assim, a estratégia considerada como traço de campesinidade, no contexto atual das comunidades quilombolas não se sustenta, e a ela se sobrepõe à lógica do coletivo patrimonial. Por outro lado, há uma aproximação na relação com a

terra enquanto espaço de reprodução da vida, e não enquanto mercadoria, afirmada pela cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade das terras tituladas em nome das associações comunitárias quilombolas.

Porém, noutra interpretação - traços de uma “campesinidade quilombola” ainda se identificam na compreensão da terra como patrimônio a ser cuidado e legado às gerações futuras, garantindo a reprodução social e identitária das famílias; do parentesco como sustentação do território; e a dimensão política do processo de titulação das terras quilombolas.

Nos diálogos que temos tido nas comunidades com seus moradores, líderes familiares, e não foi somente uma vez, nos perguntam sobre a “*forma que se dará a divisão das terras, como fica a titulação*”? Tenho dito que não represento o INCRA e que este é o mediador do processo; no entanto, a legislação diz que essa área terá uma “titulação coletiva e que a Associação” que os representa será a detentora do título. E mais, a forma como essa área será utilizada será determinada por um consenso entre os moradores dentro de sua própria Associação.

Alguns levantam a hipótese de que podem trabalhar de maneira associativa, representados por uma cooperativa; outros uma utilização pelo grupo familiar encabeçado pelo/a “patriarca/matriarca”. Tenho percebido que grande parte deles prefere a divisão em lotes, e que este será de uso e responsabilidade de cada grupo ou da descendência do tronco familiar. Em outras palavras, trata-se de, atividades mais individualizadas e talvez uma organização cooperativada para realizar os processos de aquisição de insumos, recebimento, transformação e comercialização dos produtos.

O importante desse processo está no sentido de que a terra não representa somente uma entidade física, não representa somente um fator de produção na visão de mercado; mas sim uma extensão da ancestralidade do quilombo, fator de resistência e identidade que configura esses grupos. Por isso sua apropriação e manutenção são condições para a continuidade e longevidade como grupo étnico.

4.6 As Redes do Parentesco em Arvinha e Mormaça

Neste março de 2014, tivemos a oportunidade de conviver no intervalo de uma semana com moradores e moradoras das Comunidades de Arvinha e da

Mormaça, em mais um dos trabalhos de campo que empreendemos para esta pesquisa. Um reencontro que vem se renovando desde 2008. Os diálogos se deram no sentido de levantar mais intrinsecamente as relações de parentesco e de compadrio nos grupos familiares, nos grupos ampliados e inter-relações parentais que se formaram nas duas comunidades. Um emaranhado de relações perpassadas por uma territorialidade iniciada na ancestralidade das matriarcas Cezarina de Miranda e Francisca Vieira.

A pesquisa vai se dar na análise do parentesco a partir da família, que em Arvinha e Mormaça tem ocorrido preferencialmente no interior do grupo comunitário; duas pessoas são parentes quando uma descende da outra, ou quando ambas descendem de um antepassado comum, determinando o grau de parentesco por essa relação. A descendência vai se converter então, na essência do parentesco. Porém este parentesco se amplia naquilo que chamam “parente por consideração”; “[...] às vezes chamamos de ‘Tio’ a quem não é nosso tio diretamente – mas um tio de alguém próximo da gente; é um costume nosso” (M.T, 60, março de 2014).

Estudando a Comunidade da Arvinha, é bem conhecido nesta tese que os remanescentes, em quase a totalidade, descendem da escrava Cezarina em união com o Coronel Francisco de Barros Miranda, ocorrida na segunda metade do século XIX. Tiveram cinco filhos: os gêmeos Quirino e Quirina, nascidos em 1875; Leonor, nascida em 1876; Silvana, cuja data de nascimento não foi precisada, e Antão, nascido em 1879. Todos com sobrenome Miranda, foram criados pela Mãe sob a “proteção” do Cel. Miranda. Esses descendentes são conhecidos como “os troncos da comunidade”. Desses cinco troncos, apenas os descendentes de Antão não vivem no nucleamento (esse, em idade adulta mudou-se para região próxima e constituiu seu grupo).

Descendentes vivos mais próximos à escrava Cezarina, há quatro netas, filhas de Silvana de Miranda – Jurema, Noêmia, Zulmira e Maria – que não residem mais na Comunidade (fig. 18). Dos outros troncos, vários bisnetos. As relações de parentesco e de compadrio, sedimentadas principalmente em uniões endogâmicas, determinam todas as suas descendências, a ocupação e a configuração dos territórios. As alianças de compadrio e amizade têm aproximado parentes herdeiros através de uniões conjugais. Woortmann (1995) define essa aproximação como necessária à manutenção do patrimônio e a continuidade dos grupos:

O casamento é uma prática que assegura a sucessão. Se ele responde à proibição do incesto e institui a aliança, ele se relaciona intimamente com a descendência. Juntos, casamento e descendência não só reproduzem o patrimônio, mas produzem o “nós”, que se opõe aos “estranhos”. A ênfase que coloquei na descendência se justifica pela semelhança entre a lógica do matrimônio camponês e aquele da sociedade romana: “herdar é transmitir” (WOORTMANN, E., 1995 p. 92/93).

Figura 18 – Netas da escrava/matriarca Cezarina (Jurema, Noêmia, Zulmira e Maria) filhas de Silvana de Miranda. Aniversário de Zulmira em 2013, 86 anos.



Fonte: Arquivo Prof^a Maria Teresinha Costa Vargas (2013)

Com a doação efetivada da Invernada da Arvinha para a escrava liberta, Cezarina de Miranda, ela com seus filhos começam a construção social e afirmação do território da Arvinha enquanto território negro. A esse espaço se assentaram outros sujeitos negros que vinham da região, indígenas e bugres.

Relatos dão conta de que na Arvinha e na Mormaça, as relações "afro-indígenas" foram uma constante e, que alguns dos padrinhos dos remanescentes que viviam próximos às comunidades, designados como pardos ou livres, fossem descendentes de indígenas. Não por acaso, como descrevemos no capítulo dois, nessa região existem três reservas indígenas num raio de mais ou menos 80 km com grande circulação de nativos nas redondezas rurais e urbanas. Especialmente com relação à Mormaça, o parentesco efetivado, seja pela união matrimonial, seja pelo apadrinhamento, aproximou, em distintas épocas, escravos africanos e caboclos, indígenas e negros livres e libertos.

Por outro lado, em algumas famílias, as relações de compadrio não se sobrepuseram às de aliança. A tônica que permanece consiste na máxima ampliação do número de relações e de grupos aliados. O não redobramento de elos parentais, seja por aliança, seja por compadrio, amplia seu sentido dentro de um contexto, o da escravidão, no qual quanto mais aliados melhor. “[...] grande número de diferentes aliados significava um aumento de ganhos materiais como segurança, rede de ajuda no trabalho, proteção e, talvez e sobretudo, expansão de ganhos imateriais, como status, prestígio, distinção” (HARTUNG, 2005, p. 169).

As narrativas de homens e mulheres em Arvinha e Mormaça, especialmente dos mais velhos, fazem referência à presença de indígenas e em algumas pessoas do grupo, uma ascendência indígena ao que se referem à "mistura de bugre"; há ainda, alguns casamentos entre homens e mulheres negros com indígenas cujas interações "afro-indígenas" foram fundamentais ao longo da história das duas comunidades. Tal fato, conhecido na Arvinha, pudemos presenciar e dialogar com o morador N.C., 66, descendente do tronco de Silvana e sua atual esposa M.C., 61, filha de pai de origem indígena e mãe com descendência alemã.

Bisneto de Cezarina, N.C., ao conversarmos durante seu almoço, disposto e alegre fala das uniões conjugais:

“Eu e a Ilda (primeira esposa-falecida) ainda semo parente, meu pai e o dela eram primo, mas tenho duas filha que se casaram com outros dois irmão – são dois italiano que moram aqui perto, trabalham nas granja, eles tem uns vinte poucos ano, quase trinta” (N.C.,66, março de 2014).

As relações matrimoniais familiares que o morador faz questão de nos contar chama atenção para a união de duas de suas filhas com outros jovens também irmãos. Nesta singularidade os casais tendo filhos ou, se ainda não, vierem a tê-los, esse parentesco entre as crianças será bem estreito, aquilo que a ‘genealogia local’ chama de “primos-irmãos”. Essa proximidade parental “*proíbe união conjugal*” (N.O, 67, moradora na Mormaça; março de 2014).

Elisa Camarote (2010), em sua pesquisa se depara com forma semelhante de uniões:

Compondo ainda o cenário das relações de parentesco e dos padrões de aliança, encontrei em Lages das Aroeiras a categoria primos-irmãos (primos paralelos patri e matrilineares), fruto do casamento de duas irmãs com dois irmãos. De acordo com o

entendimento local, os filhos que advierem dos dois casais não devem casar entre si, muito provavelmente porque consideram como irmãos ou muito próximos dessa categoria. Essa regra diverge daquela anteriormente descrita e mais usual, segundo a qual a união entre primos carnais (primos cruzados ou paralelos) é positivamente prescrita (CAMAROTE, 2010, p 137).

De maneira inversa, a etnografia de Woortmann, E. (1995, p. 264/265) mostra que o casamento entre primos-irmãos no sítio camponês sergipano era um preceito, cujo objetivo era minimizar a disputa por terras num período em que o cercamento das áreas havia se intensificado (Idem, p. 138). Nesse sentido, não obstante as regras matrimoniais de cada região variem, todas parecem ter por objetivo, nos distintos contextos de campesinato, evitar ou minimizar a fragmentação das áreas.

Continuando a análise das uniões matrimoniais parentais consanguíneas, elas não se restringem à família citada, há outros relatos. Ainda entre os descendentes do tronco “Silvana de Miranda”, um de seus filhos, Felisbino, contrai matrimônio com Laura, filha de seu irmão Querubino – união de tio com sobrinha. Na mesma família de Querubino, seu filho Simeão casa-se com Constantina, filha de Vicentina que era irmã de Querubino – união entre primos.

A líder comunitária M^a Teresinha Costa Vargas, 60, e seu esposo Avelino Miranda Vargas, 64, carregam um estreito grau de parentesco. O pai de Avelino era neto de Silvana, e sua mãe neta de Leonor; enquanto a mãe de Teresinha (Dona Zulmira, 86), é neta também de Silvana. Depreende-se daí uma estreita consanguinidade (fig. 19). Essa união representa claramente, além da constituição do grupo familiar, um processo de aglutinação territorial⁷¹, pois ambos antepassados possuíam áreas em Arvinha, o que possibilitou que viessem a fundir-se.

⁷¹ O casal provavelmente deva possuir a maior área de terra documentada na comunidade, no entanto, é um espaço insuficiente para que este e as famílias de seus três filhos consigam dela retirar seus sustentos. Permanece na propriedade um dos filhos.

Figura 19 – Propriedade do casal – parentesco determinando território na Arvinha



Fonte: Arquivo da pesquisa (2014)

Woortmann, K. & Woortmann E., (1990), já identificavam em outros grupos camponeses essa singularidade:

[...] em grupos camponeses parece que as pessoas se “apaixonam” pelo parceiro mais indicado para sua reprodução social, pois, para o amor ser socialmente legitimado, ele deve corresponder aos interesses da aliança ou da descendência, culminando, assim, em um casamento construído pelas famílias nele interessadas (WOORTMANN, K. & WOORTMANN E., 1990, p. 2).

A união entre netos e entre bisnetos de Cezarina vem cristalizar rituais de coesão social. Esses matrimônios soam estratégicos, na medida em que negros e negras vêm lutando incessantemente por territorializar-se e este fortalecimento dos laços sociais entre as famílias acaba por garantir uma maior coesão do grupo frente à opressão sofrida (Ramos, 2009, p. 76). Essas uniões vão assegurar que o território continue pertencente às famílias, continue entre a descendência dos troncos.

4.7 “O Chão é Este, Não é Outro”!

A identificação com o território é muito profunda; independentemente da idade – jovens, adultos e idosos, no intuito de mantê-la, demonstram esse sentimento. O casal A.M., 67 e N.O., 67, moradores na Mormaça com problemas de saúde necessitam morar na cidade ou mais próximo, por isso já pensaram em se desfazer

da propriedade com três alqueires⁷² de terra e três casas, para investir e ficar mais “juntos do recurso”.

“Já pensemo em ir embora, comprá uma casa na cidade, vivê melhor, mas semo um dos fundador da Associação, fui o primeiro presidente, mas ... (faz uma pausa, respira...), largá tudo, ir embora, deixá essa terra que a ‘N’. herdo do pai dela, não dá. Se for, os meu filho não vão ter mais chão; não valeu ter lutado até agora e deixar pra traz. Então vamo se sacrificá mais um pouco e acreditá que isso aqui vai dá certo; o nosso chão é aqui, não é outro” (A. M. 67, março de 2014).

Compartilhando do mesmo sentimento, demonstram suas preocupações e apego ao “chão”. Como irão se desfazer de tudo? Quais legados deixarão aos filhos⁷³? Preferem viver em maiores dificuldades, mas carregarem consigo a altivez de que suas lutas não tenham sido em vão; aguardam a “reparação histórica”. Essa terra também traduz herança dos pais de Dona N.O., descendente de Francisca Vieira. Há um certo código pactuando a posse dos territórios – não havendo a proibição de venda das terras, mas sim a consciência comum de que a perda daquele espaço desfaz sua identidade pondo em risco também a identidade do grupo.

Neste sentido, a pesquisa de Camarote (2010), vem também identificar essa condição:

Isso não aconteceu por acaso, mas porque sua condição camponesa é fundada no patrimônio territorial. Para perpetuá-lo sob seu domínio, é preciso que as alianças estabelecidas entre seus membros produzam alianças capazes de evitar a fragmentação excessiva e, com isso, a dissolução do patrimônio. Essa peculiaridade confere ao grupo a característica de uma “comunidade fechada”, na qual o acesso a terra se dá unicamente pela via do parentesco (WOORTMANN, 1990). No mesmo sentido, padrões de residência, casamento e herança foram, e são, acionados, a fim de preservar o patrimônio nas mãos dos que descendem dos fundadores de Lages das Aroeiras. Tais estratégias visam garantir sua reprodução social, que depende, necessariamente, da disponibilidade de terra para as gerações atuais e futuras (CAMAROTE, 2010, p. 138/139).

A espacialidade das residências dos moradores da comunidade da Arvinha obedece a certa distribuição por troncos, de maneira que os descendentes

⁷² A unidade de medida “alqueire” (se refere ao alqueire paulista), corresponde aproximadamente a 2,42 hectares ou 24.200 m quadrados. Conforme a região se utiliza unidades diferentes.

⁷³ Com uma casa de bom tamanho, abrigaram e criaram onze filhos (seis mulheres – cinco homens). A família já tem 33 netos e “6 ou 7” bisnetos. Mora hoje somente o casal.

construíram suas casas nesse entorno, ficando bem espaçadas umas das outras (fig. 20). Os remanescentes bisnetos do tronco de Quirino de Miranda se distribuíram a noroeste da comunidade; toda a descendência se assenta num mesmo espaço diferente dos outros núcleos, onde as moradias reúnem pessoas dos outros três troncos.

Figura 20 – Núcleo de moradores descendentes do tronco Quirino de Miranda na Arvinha



Fonte: Arquivo da pesquisa (2013)

Quirino de Miranda, filho de Cezarina, teria vivido mais de cem anos.

“Me lembro até hoje, o Quirino da geração dos escravo morreu com 115 ano, eu tinha uns catorze ou quinze. Ele vendeu muita terra – toda a terra dele⁷⁴; vendia um alqueire por uma vaca gorda, veja só! O senhor sabe o que é isso? Uma coisa sem fundamento! Quando iam medi, pegavam mais terra; e ele sei lá, se confiava ou não compreendia as medição! Carneava a vaca e fazia festa, foi trocando por vaca até não te mais nada” (N. C., 66, março de 2014).

Há relatos sobre medições de outras áreas, inclusive na comunidade da Mormaça, onde o “negócio” era feito por uma área, depois avançavam as marcações. A líder M.T. da Arvinha nos informou que “na Mormaça existe agricultor

⁷⁴ Cezarina de Miranda “teria deixado documentados 22 alqueires de terra (53,24 hectares) para cada um dos cinco herdeiros”, (M.T. 60, março de 2014). Essa área, em valores atuais, equivale aproximadamente a R\$ 2.860.000,00

vizinho à Comunidade, que além de suas terras, ocupa mais de uma colônia⁷⁵ de terra que não tem escritura – é área quilombola invadida! Outra situação é a venda (troca) de terra por animal para carnear. Verdadeira expropriação do patrimônio de quem não conhece e não sabe o real valor comercial da área. A título comparativo, hoje é possível adquirir aproximadamente 73 cabeças do referido bovino com essa área. Entre as diversas formas de opressões de que são alvos, a extorsão das terras tem sido sua marca mais evidente.

Voltando à questão, a distribuição espacial das residências vem favorecer a própria circulação de pessoas pelos quatro troncos, tornando-se agentes de trocas matrimoniais, configurando a teia de parentesco. As relações de parentesco, amizade e compadrio e afinidade estão relacionadas a normas sociais que regulam o viver da comunidade, fazendo emergir um senso de justiça local. Tanto o direito de herança das terras, quanto nas relações de parentesco, parece haver uma mesma preocupação: a preservação do território e a salvaguarda da comunidade (RAMOS, 2009, p. 92).

A preocupação em manter esse território indissolúvel também perdura na família de E.M., 58 e O.M. 55. Moradores da Mormaça têm a propriedade ocupando uma faixa pequena de terra que margeia uma sanga dividindo a Comunidade com a área de um agricultor. Avós de uma menina ainda de colo, dois de seus filhos se casaram também com primas; a essa indivisão do patrimônio implica indivisão da família e a perpetuação do grupo doméstico (fig. 21).

⁷⁵ Colônia de Terra. Medida de área rural utilizada para transações comerciais, principalmente na região norte do Estado do Rio Grande do Sul – corresponde a 24,2 hectares.

Figura 21 – Casal morador na Mormaça e sua descendência



Fonte: Arquivo da pesquisa (2014)

Trata-se, portanto, do significado do parentesco como um código que regula o acesso e a transmissão dos recursos básicos da comunidade, fundamentais para a produção e para a reprodução dessa comunidade. A propriedade é, então, um valor social intimamente associado ao princípio da descendência ou sucessão. Tal valor é expresso em muitos casos pela noção de indivisão, pois a família é também seu patrimônio, e este não é apenas uma materialidade, mas igualmente uma sacralidade (Wortmann, E., 1995, p. 79).

Além dos espaços “privados” que cada morador ocupa com seu grupo familiar, há os espaços comuns de utilização, que apesar de reduzidos, são geridos de forma consensual entre todas as famílias. Fazendo parte do território estes espaços, especialmente recursos naturais visam à preservação ambiental, prevalecendo a percepção de que os recursos disponíveis são limitados, mas vêm se degradando ao longo do tempo e estão circunscritos a uma área definida.

4.8 Parentesco Proximal: preferência nas alianças matrimoniais na Mormaça

Os moradores da comunidade Mormaça também tendem à endogamia como preferencial nas alianças matrimoniais. As uniões ocorrem no grau de parentesco estabelecido entre primos, “primos-irmãos”, tio e sobrinha e em graus mais distantes, porém dentro do mesmo grupo familiar. Da mesma forma que as relações de

compadrio estabelecidas pelo convívio religioso, especialmente nas práticas católicas de batismo, crisma, apadrinhamentos de matrimônios, gera laços de identificação e proximidade. Esta condição vai propiciar, mais adiante, uniões conjugais entre esses filhos/afilhados e compadres, que representam uma ampliação e consolidação de contatos, expandindo laços de solidariedade e afeto. As uniões se dão entre pessoas negras e não negras de ambas as comunidades e outras próximas dali.

O parentesco está na base da organização social de grupos étnicos descendentes de africanos na maioria das comunidades remanescentes brasileiras; também assim nas comunidades de Arvinha e Mormaça, atuando geralmente como aglutinador dos integrantes de um território negro. Na ocorrência das uniões conjugais, particularmente na Comunidade Mormaça, temos percebido os homens, em sua maioria, serem incorporados à família da mulher, reforçando os laços de solidariedade interna do grupo. Esse “aceite na nova residência” se dá mediante consentimento dos outros membros, havendo, a partir de agora, um compartilhamento de recursos locais, participando dos códigos daquele grupo.

Uma contínua união conjugal entre os membros do grupo ao longo dos anos e no desenrolar das gerações, conecta a localidade a um nome de família. A comunidade estabelecida acabou por criar uma localidade. Como fora constituída pela “matriarca” Francisca Vieira – *“Chica Mormaça era mais conhecida por todos”* (V.R., 36, líder comunitário), foi denominada até os anos 1999, mais ou menos – Vila Mormaça; após Comunidade Quilombola da Mormaça. Atualmente, há uma preocupação com a integridade do território, o que inclui tanto o espaço físico como também a área de uso comum dos recursos naturais, que desde o início da década de 1970, viram esses espaços serem reduzidos e a constante degradação da natureza.

Por outro lado, uma integração de laços de parentesco, de compadrio e de amizade entre membros de Mormaça e Arvinha já se deram numa maior intensidade em períodos passados, bem como a circulação de moradores de uma comunidade à outra foi mais frequente. Uma das condições que dificulta esses contatos é a distância, 16 km, que necessariamente devem ser feitos com veículos; *“antigamente se fazia de carroça, de charrete ou a cavalo, hoje não faz mais”*. O transporte diário é o ônibus escolar ou quando se arruma carona. Lideranças comunitárias apontam dificuldades:

“As uniões conjugais, os casamentos e os encontros eram mais frequentes entre os dois grupos – de maneira que o morador da Mormaça ou da Arvinha, ao casar-se, mudava para uma das comunidades facilitando os contatos com a ida e vinda dos parentes. Hoje em dia, as uniões são menos frequentes, pois as ligações entre os grupos são também menos frequentes” (M.T., 57 e, M.F., 44, março de 2014).

Contudo não se quer dizer que as relações de parentesco inexistam, pelo contrário, numa das manhãs (era um domingo) visitávamos a residência do casal J.G.T., 66 e M.L.T., 67, na Arvinha. J.G.T. é um dos poucos descendentes do tronco de Antão de Miranda (bisneto), que vive na área que teria sido território quilombola – dá uns 4 km de distância do nucleamento. Neste dia também os visitava a Senhora octogenária T.T., oriunda da comunidade da Mormaça, com sua filha e seu genro (filho dos donos da casa). E como essa, outras uniões nos foram relatadas; chamam de “*casamentos trocados*” entre descendentes das comunidades.

Um costume que acontecia em tempos passados de escravidão é notado por Miriam Hartung (2005), o que se assemelha “às visitas aos parentes”;

No espaço da fazenda, os escravos ligavam-se por relações de parentesco que supunham uma série de deveres e direitos, tanto quanto lhes proporcionavam amparo, confiança e ajuda em caso de necessidade e dificuldade, em outros termos, a existência entre eles de outros elos que não apenas o da condição igualitária de cativos. Estes laços lhes asseguravam pertencer [...], à comunidade dos homens, porque inseridos em famílias, em redes de relações parentais que, em alguns casos, podiam extrapolar os limites da fazenda [...], (HARTUNG, 2005, p. 166).

Essas dinâmicas de intercâmbio entre as famílias são marcadas por laços de reciprocidade vigentes em grande parte da vida comunitária – a hospitalidade, a organização política, as relações e prestações entre as gerações, as alianças entre famílias e grupos. Essas práticas correspondem a outras dinâmicas estabelecidas como o autoconsumo, o trabalho familiar, o patrimônio comum, a autonomia com relação ao mundo global, a inserção parcial no mercado e o valor dos conhecimentos interpessoais (RAMOS, 2009, p. 100/101).

A manutenção destes territórios, além dos aspectos da descendência, das relações de parentesco, de compadrio e de amizade, este “acontecer”, se materializa também, pelo estabelecimento de relações/ações com atores externos (vizinhos, lindeiros as comunidades, agentes públicos, pessoas simpatizantes à causa, movimentos sociais, representações das comunidades e outras), alternando

momentos de relações simétricas e outros de assimetrias. Não tão amistosas, as assimetrias de certa forma contribuem para a continuidade das comunidades, fazendo o contraponto das iniciativas dos quilombolas, os tornam então ativos; de certa forma empoderando-os.

Os remanescentes da Mormaça cultivam lavouras de inverno e verão; como não dispõem de máquinas e equipamentos para desenvolver os trabalhos, recorrem à contratação externa paga. Dois de seus vizinhos, que certamente possuem áreas que foram território quilombola, quando da desapropriação serão atingidos, mesmo assim, tem vindo prestar esse trabalho. Num dos dias que estávamos na propriedade do casal N.R. 67 e L.R.A. 68, chegava o vizinho agricultor G.A., com seu trator acoplado com uma forrageira para fazer a moagem de grãos de milho, aveia branca, aveia preta e trigo para serem utilizados na preparação das rações como alimento aos animais de leite e engorda de suínos. Trabalharam até próximo ao meio dia.

Essas relações que em momentos pontuais tem sido assimétricas tornam-se amistosas e colaborativas em outros. Mesmo o morador quilombola pagando pelos serviços prestados, seu vizinho poderia não desejar fazê-lo; o que de certa forma, estaria contribuindo para a manutenção e uma possível ampliação dessas áreas quilombolas.

Ao realizarem aquela atividade, pudemos presenciar outra ação comum nessas comunidades – a reciprocidade. Como Seu N.R., tem problemas de pulmão e esse trabalho faz muita poeira, prejudicando-o, solicitou ajuda a dois jovens trabalhadores, filhos do morador E.M, 58, que mora a uns 300 metros dali para ajudarem na moagem e novamente ensacar os grãos triturados (fig. 22). Prontamente vieram prestar a ajuda, dando-nos a impressão que estavam a devolver dívida que anteriormente haviam recebido.

Figura 22 – Jovens trabalhadores: dando-nos a impressão que estavam a devolver dádiva que anteriormente haviam recebido



Fonte: Arquivo da pesquisa (2014)

Finalmente, pudemos compreender que por intermédio das relações de parentesco sanguíneo, reforçadas por laços de parentesco em compadrio e de apadrinhamento, é que decorre o entrelaçamento daqueles moradores remanescentes. A família e o parentesco, os usos e usufrutos da terra, o modo de produção e troca, as relações políticas com os entes da sociedade, as formas de sociabilidade e a memória social coletiva, materializam a identidade quilombola.

Essa condição “uno” de grupo, estabelecida pelo fortalecimento de laços parentais, sendo a aliança o fundamento do parentesco, se traduz no objetivo principal para os moradores de Arvinha e Mormaça - a conquista da titulação das terras-território e a construção de um perfil de identidade quilombola que se firme politicamente (considerando que a legislação brasileira já adota este conceito de comunidade e reconhece que a determinação da condição advém da auto-identificação; auto-reconhecimento previsto no Decreto nº 4.887/2003).

A trajetória coletiva trilhada pelos grupos e o reconhecimento de sua etnicidade na legislação pós Constituição Federal de 1988, fez perceber que é possível essa luta, que realmente devem ter reconhecidos seus direitos e sua história. Esses sujeitos já não querem mais assumir uma postura passiva diante deste trilhar. As pessoas que moram nessas comunidades sonham com a transformação do lugar, com disponibilidade e acesso a todos os serviços que são direitos dos cidadãos brasileiros.

Desta forma, lideranças comunitárias e representantes das associações dos remanescentes vêm se articulando com as representações do próprio segmento, com os diversos agentes e instituições públicas, privadas e do terceiro setor, para que o reconhecimento de seus territórios e os processos que têm surgindo de novas comunidades remanescentes de quilombo tenham andamento e, especialmente, que haja vontade política dos gestores públicos municipais, estaduais e da esfera federal nas discussões e em prover os meios para uma solução em definitivo.

5 PROCESSOS EDUCATIVOS NÃO ESCOLARIZADOS - ENSINAR E APRENDER

[...] nós, educadores pertencemos a uma tradição pedagógica que sabe tratar com igualdades e não com diferenças e quando nos deparamos com estas, pensamos que o pedagógico é superá-las exigindo de todos a mesma trajetória educativa. (ARROYO, 1995, p.19)

No norte do Estado do Rio Grande do Sul, as regiões⁷⁶ Planalto Médio e Alto Uruguai, além das duas comunidades remanescentes de quilombos que pesquisamos neste trabalho, são habitadas por outros grupos étnicos, dentre eles os povos indígenas Kaingang, Guarani e em menor número os Charruas, estabelecendo relação de amizade que se estreita na utilização dos recursos naturais. Esta convivência, aliada a uma proximidade geográfica, levou esses grupos que integram as comunidades tradicionais brasileiras caracterizadas no Decreto Presidencial nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007⁷⁷, a construir um vasto conhecimento do ambiente local e criar mecanismos de manejo dos recursos, garantindo o suprimento das necessidades da comunidade e consequentemente a sobrevivência da população por longo período de tempo.

Conforme a Defensoria Pública da União (DPU)⁷⁸, o Brasil caracteriza-se por sua multiplicidade sociocultural, expressada em torno de 522 etnias, com modos

⁷⁶ Região - área geográfica que forma uma unidade distinta em virtude de determinadas características; [...] recorte temático do espaço podendo ser delimitadas em diversas escalas de acordo com as necessidades do estudo congregando diversos municípios de uma área com similaridades econômicas e sociais. É utilizada para fins estatísticos e não constitui, portanto, uma entidade política ou administrativa. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/geociencias/cartogramas/mesorregiao.html>. Acesso em 21 jun. 2014.

⁷⁷ Decreto Presidencial n. 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Está explicitado no cap. 1, p. 24 – nota de rodapé 11 e no cap. 2, p. 59, nota de rodapé 37.

⁷⁸ A Defensoria Pública da União (DPU) - que, por se tratar de órgão público e oficial de defesa da população brasileira, tem por vocação a proteção das camadas marginalizadas e estigmatizadas da sociedade brasileira. Dessa forma, tem como uma de suas missões constitucionais a defesa e efetivação dos direitos das comunidades tradicionais, tornando visíveis os invisíveis aos olhos da sociedade.

próprios de conduzir sua vida e de entender o mundo, o que as destaca da “sociedade nacional”, correspondendo hoje a oito milhões de brasileiros, os quais ocupam ¼ do território nacional. A Constituição de 1988 abriu o diálogo democrático com as comunidades tradicionais por meio da consagração do pluralismo jurídico e democrático, bem como o reconhecimento dos seus direitos. Assim, acompanhou a evolução do modelo baseado no Estado Nacional para o “Estado Plural e Multi-Étnico”, que é fruto do processo histórico e mundial de efetivação dos direitos destas comunidades.

Nesta instância da tese trabalhamos “o ensinar e o aprender”, em especial em espaços não escolarizados, trocados desde a ancestralidade e contemporaneamente entre os moradores remanescentes dos quilombos Arvinha e Mormaça como possibilidade estratégica na manutenção e recomposição daqueles territórios. Constitui saberes empíricos experienciados utilizando-se de técnicas como a observação, o fazer/refazer e o transmitir, em seus cotidianos, conhecimentos construídos por gerações, passados agora aos mais jovens. Converte-se também em conhecimentos que os identificam como grupo.

O processo educacional de seus moradores é muito importante no entender dessas populações. O conhecimento transmitido pela escola tradicional, através de um processo formal de ensino e aprendizagem, é também valorizado pelos grupos – tamanho o esforço que os mais antigos, principalmente, faziam para poder chegar até esses locais.

Neste sentido, procuramos assim discutir processos educativos nessas comunidades - os saberes tradicionais numa interação pessoal com os recursos naturais disponíveis. O conhecimento dos aspectos culturais é imprescindível para essa compreensão em torno do modelo de vida adotado por populações tradicionais, em nosso caso, os quilombolas.

A DPU, além do atendimento nas próprias Unidades espalhadas pelo Brasil, mantém projetos específicos para tratar das questões que envolvem as comunidades tradicionais, com ações in loco que colocam as comunidades tradicionais em contato direto com o Defensor Público Federal, entre as quais, destacam-se:

- Projeto Brasil Quilombola, que envolve outros setores parceiros do Governo, como a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR);
- Projeto Dourados, considerado um projeto permanente, que atende às comunidades indígenas locais alcançando mais de 15 mil beneficiados;
- Projeto DPU Itinerante, presta atendimento jurídico em localidades fora do perímetro urbano. Dentre os diversos públicos do projeto, se encontram os quilombolas de estados como Bahia, Rio Grande do Sul e Amapá. Disponível em: <http://www.dpu.gov.br/>. Acesso em 14 nov. 2013.

Considera-se, portanto a ideia de um processo educativo para a liberdade (Freire, 2005), que respeite sua cultura sobre as mais diversas formas manifestadas, passando primordialmente pelo território e a compreensão pela sociedade de que a ocupação e uso desse espaço devem ser feitos dentro da visão de mundo de cada povo. A permanente busca da liberdade das comunidades quilombolas de Arvinha e Mormaça (e da República de Palmares) em seus territórios pela sua autonomia, ainda é constante, alimenta-se no ato de resistência de um povo, que mergulhado num mundo real de exclusão, consegue se afirmar, desafiando a história oficial, sofrendo revezes, contrariando discursos e lógicas postas e fazendo suas próprias histórias.

5.1 Lá havia uma Escola

Uma escola significa um marco, um ponto o qual podemos ter como referência. Pelas muitas localidades, vilas e vilarejos do interior do Brasil, esse espaço ocupado por pequenas e médias escolas além de ser um local tradicional de ensino e aprendizagem; ocupa outros significados, tem outras utilidades/possibilidades. Local de encontros e reuniões comunitárias, celebrações religiosas, espaço de trabalho para uma diversidade de profissões, referência como parada de ônibus, abrigo, enfim, um grande número de utilizações, mas ainda espaço de ensino e aprendizagem.

Essa é uma imagem a que costumamos presenciar desde o início de nossas escolaridades institucionalizadas. Também é real que no passado, e ainda hoje, em alguns lugares ela ainda não está lá, ou precisamente no local onde deveria estar. Nas comunidades longínquas, nas comunidades de remanescentes quilombolas, por exemplo, ela ainda não ocupou seu espaço. Aguardam uma escola que fale da vida, das pessoas, das realidades, das diversidades suas e de outros, de sua cultura, de seus conhecimentos. A que hoje lá existe, fala de muitas coisas, do nacional, do estrangeiro, da economia, da guerra, do urbano, mas não do essencial – do local.

Carlos Brandão (2007), em seu conhecido “O que é educação?”, nos traz um trecho da carta que um dos chefes indígenas das “Seis Nações” envia ao “grande chefe branco das colônias do norte” Virgínia e Maryland (EUA), declinando do convite recebido, que por sua vez, faz-lhe a mesma oferta:

[...] Nós estamos convencidos, portanto, que os senhores desejam o bem para nós e agradecemos de todo coração. Mas aqueles que são sábios reconhecem que diferentes nações têm concepções diferentes das coisas e, sendo assim, os senhores não ficarão ofendidos ao saber que a vossa ideia de educação não é a mesma que a nossa. [...] muitos dos nossos bravos guerreiros foram formados nas escolas do Norte e aprenderam toda a vossa ciência. Mas, quando voltaram para nós, eles eram maus corredores, ignorantes da vida da floresta e incapazes de suportarem a sede e a fome. Não sabiam como caçar o veado, matar o inimigo e construir uma cabana, e falavam a nossa língua muito mal. Eles eram, portanto, totalmente inúteis. Não serviam como guerreiros, como caçadores ou como conselheiros. Ficamos extremamente agradecidos pela vossa oferta e, embora não possamos aceitá-la, para mostrar nossa gratidão oferecemos aos nobres senhores de Virgínia que nos enviem alguns dos seus jovens, que lhes ensinaremos tudo o que sabemos e faremos deles, homens” (BRANDÃO, 2007, p. 8).

Nesta passagem, sublinha o autor, que não há uma forma única do saber, do fazer e nem do aprender, não há uma única cultura, um único pensamento – mas uma diversidade de coisas, de modos, de formas, de existir e de viver. “Não há [...] nem um único modelo de educação; a escola não é o único lugar onde ela acontece e talvez nem seja o melhor; o ensino escolar não é a sua única prática e o professor profissional não é o seu único praticante” (BRANDÃO, 2007, p. 9).

Compreendido a educação acontecer em mundos diversos e o professor não ser o único a fomentá-la, esse acontecer se dá em um cem números de espaços (na família, nos grupos, nos grupos ampliados, na igreja, na rua ou na escola), ela está por todos os lugares. A educação pode existir de “modo livre” nas mais diversas formas de ensinar e aprender onde o conhecimento está disponível para tornar-se comum, também pode apresentar-se “restrito”, centralizado, como condição de manutenção de poder, de persuasão, de pressão e de controle, o que tem provocado distanciamento entre povos, populações, reforçando a desigualdade entre os homens.

Desta forma, então, o modo de vermos a educação não pode ser único, tem que ser avaliado seu sentido; a educação do colonizador que carrega o saber de seu modo de vida e que aparenta uma legalidade em seus atos de domínio, não servirá como educação para o colonizado, que intrinsecamente vai aceitando e internalizando como única, sem perceber incorporando valores a serviço do dominador. Também, na prática, “a mesma educação que ensina pode deseducar, e

pode correr o risco de fazer o contrário do que pensa que faz [...]” (Idem, 2007, p. 12).

A educação neste momento está diante de grandes desafios, considerando um quadro tão diversificado e desigual; são os movimentos no interior da sociedade a exigir constantemente novas ações no que se refere à esfera pública e privada, provocando alterações profundas onde as configurações sócio-históricas da educação escolar também são afetadas. Constituído esse cenário, a educação e seu conceito ampliam-se.

No entender de Maria da Glória Gohn (2011) a educação não se limita apenas aos espaços escolares formais, atrelados somente ao processo de ensino-aprendizagem de seus educandos. Ela é chamada também a transpor os muros da escola, para os espaços da casa, do trabalho, do lazer, do associativismo e outras atividades afins. Configura-se, assim, um novo campo da educação, que aborda processos educativos fora das escolas ou não, em processos organizativos da sociedade civil, abrangendo organizações sociais e não-governamentais, movimentos sociais estratégicos, ou processos educacionais articulados com a escola e comunidade.

A educação não formal desenvolve ações que abrangem os espaços sociais num todo; tem o objetivo de analisar, discutir e desenvolver uma participação através de ações educativas, buscando uma possível transformação para cada indivíduo de acordo o contexto de cada um. Nesse sentido, percebemos um processo educacional participativo com interação do coletivo, dito também por Gohn:

[...] a Educação não formal tem sempre um caráter coletivo, passa por um processo de ação grupal, é vivida como práxis concreta de um grupo, ainda que o resultado do que se aprende seja absorvido individualmente. O processo ocorre a partir de relações sociais, mediadas por agentes assessores, e é profundamente marcado por elementos de intersubjetividade à medida que os mediadores desempenham o papel de comunicadores (GOHN, 1999, p 104,).

Depreende-se que é a partir deste caráter coletivo que o indivíduo adquire melhorias tanto para seu contexto, quanto para a sociedade. E também por esse processo de educação que são traçadas estratégias de sobrevivência da coletividade e de seus territórios, possibilidade criada nessa interação.

Esses processos educativos não formais referidos pela autora e outros educadores, preferimos trabalhar nesta pesquisa por uma questão de nomenclatura, utilizando-se a expressão “processos educativos não escolarizados de ensinar e aprender” compreendida como aqueles que ocorrem fora dos limites da “escola tradicional” que habitualmente conhecemos.

Neste plano, compreendemos esses processos educativos não escolarizados como aqueles que acontecem nos mais diversos ambientes, com ou sem a participação de instituição alguma, próprio de comunidades que possuem sua própria semântica de vida. Podemos aqui fazer lembrança às “comunidades tradicionais” que se constituem por uma população tradicional de características únicas, detentora de um profundo conhecimento do ambiente local. Este conhecimento, também denominado tradicional, é construído através da necessidade de adaptação e sobrevivência dessa população ao ambiente em que vivem.

Para manterem-se inseridos no sistema e, aqui estamos propondo sua reprodução como grupo a partir daquele espaço original ocupado, e mantê-lo ao longo do tempo, exigiu-se desses povos adquirirem experiências e transformá-las em saber que se manifesta através das técnicas de trabalhar a terra, de manejar a vegetação, os animais, da defesa e da resistência. Nesse sentido, colabora o pensamento de Freire (2007), “*que na prática de velejar se confirmam, se modificam ou se ampliam esses saberes*”.

Diegues (2000), citado na observação de Regisnei Aparecido Silva (2004, p. 23), em sua pesquisa com grupos ribeirinhos na Comunidade dos Retireiros do Araguaia na região Norte-Araguaia do Estado do Mato Grosso, propõe que este conhecimento pode ser definido como o saber e o saber fazer a respeito do mundo natural e sobrenatural, gerados no âmbito da sociedade não urbana/industrial, transmitida oralmente de geração em geração. Sua interpretação se dá por intermédio dos aspectos culturais de cada povo através da oralidade, o que o torna diferente do conhecimento científico que é interpretado por meio da linguagem escrita.

A educação não formal, para Gohn (2010) “foi um campo de menor importância no Brasil, até os anos de 1980, tanto nas políticas públicas, quanto entre os educadores”. A autora comprova na história recente, onde o caminho institucional aos processos educativos em espaços não formais foi aberto em 1996 pela Lei de

Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), quando define educação como aquela que abrange “[...] processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais” (LDB, art.1º, 1996 apud Gonh, 2011, p. 11).

Freire (2007) ao argumentar que a escola não poderia ser o único elemento de transformação social, dizia isso por saber e observar que ela já não fazia o que deveria de fazer, ou seja, “discutir a vida que é política na vida da escola – portanto não ser neutra⁷⁹”. Essa “neutralidade” nas discussões sobre as desigualdades do povo negro, de ordem econômica e de acesso ao emprego, saúde, educação, moradia, renda e cidadania, colabora para invisibilizar essa população, reprimindo e não reconhecendo o saber negro dos quilombos.

Então, de qual escola precisamos? Na Arvinha e na Mormaça havia escolas em seus antigos domínios territoriais, entre três a quatro quilômetros de suas sedes; depois, na década de 1990 foram fechadas e os estudantes transferidos para escolas das cidades (Sertão e Coxilha). Crianças e jovens se deslocavam para lá, ou em comunidades mais próximas, de transporte escolar, mas diversas vezes a pé. Nesse entremeio, algumas desistiram, outras não conseguiram chegar ao final do ensino fundamental, poucas completaram o ensino médio. E os diálogos com diversos desses jovens se davam em torno de: “o que aprendi?” “Para que serve?” Nas falas e não foram poucas, havia semelhanças nas respostas:

“Vimos muitas coisas, poucas eram conhecidas, se estudava as cidades e as pessoas das cidades. Sobre o interior e de nós muito pouco” (E. C, 19 – novembro 2013).

Realidade em Arvinha e Mormaça que não é diferente de tantas outras de remanescentes de quilombos brasileiros. Uma escola para quê? Uma escola/educação assim é emancipatória ou instrumento de dominação? Essas, são, portanto, as questões postas. A escola (quilombola) deveria criar condições para que a mesma se constitua instrumento de luta para a comunidade quilombola, o aparelho escolar não pode criar obstáculos para que essa emancipação, que deve se dar a partir de seu interior, venha a ocorrer.

⁷⁹ Professora Edla Eggert, em seus apontamentos nesta tese (março de 2014).

Com isso não se pretende dizer que somente a escola quilombola possa desenvolver uma educação focada nas questões quilombolas, essa é uma possibilidade para todas as que se dispunham a considerar essa realidade e também passem a refletir sobre outras realidades. Ela, na sua pluralidade, deve refletir sobre a identidade do povo quilombola de forma positiva na perspectiva do fortalecimento da presença desses grupos, possibilitando fazer-se uma nova releitura de mundo, também para aqueles que pertencem a outros grupos. A leitura a ser feita precisa reconhecer e valorizar todas as contribuições oriundas das mais diversas culturas para a formação do povo brasileiro.

Para a pesquisadora Georgina Helena Lima Nunes ([2006a]), a proposta de uma Educação Quilombola passa por analisarmos qual concepção e, para tanto, é necessário que se reflita sobre o lugar onde o conhecimento vai ser concebido, sobre quais conceitos se sustenta uma proposta de educação das relações raciais, em que base didático-pedagógica as práticas educativas emancipatórias serão possíveis, além das estruturas reais e necessárias para que este processo se desencadeie. Construir esta proposta é um exercício da práxis, um fazer cuja essência e aparência não se desvinculam do ato de criar as condições necessárias para que educadores/as e educandos/as, na relação entre si e com o espaço onde se efetiva a prática pedagógica, construam um conhecimento agregador de saberes sociais e saberes científicos (Ibid, p. 143).

Então assim, é de se considerar uma possível “não obediência” ao sistema formal e mesmo informal de educação, desobediência esta capaz de criar possibilidades onde a comunidade possa seguir fazendo outros caminhos que lhes permitam conduzir segundo critérios que melhor os identifique com suas realidades. Não se quer uma escola a perpetuar contextos estabelecidos para manter uma concepção de educação única, cuja história também é única,

Um dos programas públicos para atendimento as comunidades de remanescentes quilombolas é o Programa Brasil Quilombola (PBQ), criado em março de 2004, com o objetivo de consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas. Dentro da amplitude do programa foi criada a Agenda Social Quilombola⁸⁰ (Decreto 6.261/2007), onde as ações estão organizadas em quatro

⁸⁰ Como seu desdobramento do PBQ, foi instituída a Agenda Social Quilombola (Decreto 6.261/2007), que agrupa as ações voltadas às comunidades em várias áreas, conforme segue:

eixos. O eixo 1- Acesso a Terra - não mais importante que os demais, mas para as comunidades negras remanescentes de quilombos tem se constituído uma história de luta e de resistência, na manutenção de sua identidade como grupo; o reconhecimento do território é imperativo.

Neste cenário, a conquista e manutenção desses territórios, juntado ao patrimônio material e imaterial do lugar, indissociáveis – desde sempre e agora não menos, têm se constituído pelas estratégias de processos educativos conformados pelos moradores de Arvinha e Mormaça. Givânia Maria da Silva (2006, 2012) observa que as construções e aprendizagens dessas comunidades se materializaram através de um tecido social e de uma história de luta e saber popular, resistência e cultura. Também não há como pensar a educação na comunidade, descolada de uma estratégia de sobrevivência da coletividade e do território e como prática de libertação.

Ao mesmo tempo em que o sistema formal os exclui, por vários mecanismos, os quilombolas ali buscam alternativas de sobrevivência coletiva. Percebe-se que as disputas estabelecidas não são apenas pelo espaço físico, mas passa por um campo ideológico. “É no modo como as práticas se integram no todo do sistema de reciprocidade territorialmente fundado que a especificidade do grupo se manifesta.” (ANJOS et al., 2008, p. 175-176 apud SILVA, G., 2006, p. 7).

Assim, desterritorializar as pessoas é uma das faces da armadilha do racismo para negar e diminuir a cultura daquele povo e em seguida dominá-lo. A

Eixo 1: Acesso a Terra – execução e acompanhamento dos trâmites necessários para a regularização fundiária das áreas de quilombo, que constituem título coletivo de posse das terras tradicionalmente ocupadas. O processo se inicia com a certificação das comunidades e se encerra na titulação, que é a base para a implementação de alternativas de desenvolvimento para as comunidades, além de garantir a sua reprodução física, social e cultural;

Eixo 2: Infraestrutura e Qualidade de Vida – consolidação de mecanismos efetivos para destinação de obras de infraestrutura (habitação, saneamento, eletrificação, comunicação e vias de acesso) e construção de equipamentos sociais destinados a atender as demandas, notadamente as de saúde, educação e assistência social;

Eixo 3: Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local - apoio ao desenvolvimento produtivo local e autonomia econômica, baseado na identidade cultural e nos recursos naturais presentes no território, visando à sustentabilidade ambiental, social, cultural, econômica e política das comunidades;

Eixo 4: Direitos e Cidadania - fomento de iniciativas de garantia de direitos promovidas por diferentes órgãos públicos e organizações da sociedade civil, estimulando a participação ativa dos representantes quilombolas nos espaços coletivos de controle e participação social, como os conselhos e fóruns locais e nacionais de políticas públicas, de modo a promover o acesso das comunidades ao conjunto das ações definidas pelo governo e seu envolvimento no monitoramento daquelas que são implementadas em cada município onde houver comunidades remanescentes de quilombos. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/comunidades-tradicionais/programa-brasil-quilombola>. Acesso em: 28 nov. 2013.

relação estreita entre a conquista do território e os processos educativos faz com que as comunidades tenham se preocupado em transmiti-lo a seus descendentes, num processo de educação coletiva informal, como forma de manutenção das características culturais e conseqüentemente suas existências.

5.2 Uma Lei para obrigar a um Direito - Lei 10.693/2003

O racismo anti-negro, enquanto elemento estruturador das relações sociais que foram estabelecidas no Brasil, fundamenta-se na ideia de inferioridade do negro e superioridade do branco, o que justifica e consolida a escravidão a que os povos africanos foram submetidos. Claudilene Silva (2009, p. 11), discutindo o trabalho de Santos (2002), infere que os europeus trataram diferentemente os índios da América e os negros da África, porque embora considerassem os primeiros como primitivos, entendiam que eles eram dotados de uma pureza que não se estendia aos negros. “A cor que os distinguia dos brancos era estranha e pedia explicação. [...] Essa explicação tornava-se quase sempre justificativa de sua inferioridade natural” (Ibid.).

As investigações e as especulações sobre o ser do negro como um fenômeno diferente conduziram os europeus a ver a África como uma terra de pecado e imoralidade, que gerava homens corrompidos, decorrendo assim como paradigma, uma população branca e civilizada (europeia). Dessa forma, fundamentaram as teorias racistas do século XIX.

A sociedade brasileira e suas instituições, inclusive a escola, vão se constituir em sintonia com esse projeto colonial que institui o racismo e as práticas racistas em seus espaços. Dessa forma, a sociedade em geral e a educação em particular assimilam e reproduzem o imaginário brasileiro a respeito da população negra como uma população inferior. Durante anos a elite brasileira uniu esforços em busca de mecanismos que negassem essa condição de país negro. Uma negação que tenta se perpetuar, mesmo na atualidade, quando o Brasil possui o maior contingente da população negra fora do continente africano. Ao longo da

historiografia brasileira, o racismo⁸¹ tem se reatualizado e atuado continuamente na produção de desigualdades e subordinação.

Contrapondo no sentido da desconstrução desse processo, a educação tem se constituído um dos eixos básicos na reflexão sobre o combate às desigualdades na sociedade brasileira. As análises que vêm sendo desenvolvidas nas últimas décadas têm tentado direcioná-la para uma ação política, libertadora e democrática. Todavia, grande parte da discussão acerca da educação girou em torno da desigualdade social, da diferença de classes e da luta contra a opressão social e pela liberdade do aluno (SILVA, G. 2006, p.12). Desta forma, mesmo entre as diversas pedagogias progressistas, as propostas de igualdade social para negros sempre estiveram atreladas às saídas universalistas, e as perspectivas de ascensão social para esse grupo são vistas como processos individuais.

Embora a constituição da sociedade brasileira seja caracterizada pela pluralidade étnico-racial, a ideia de inferioridade do negro tem estruturado as relações sociais que aqui foram estabelecidas, resultando que a diferença foi transformada em desigualdade e o desejo de que o país se tornasse um país branco fez com que a população negra fosse negada e invisibilizada de formas diversas ao longo dos séculos. Na instituição escolar essa situação ganha materialidade tendo o currículo e as práticas curriculares como mediadores da invisibilidade da população negra e de sua cultura.

Em sua pesquisa Silva, C. (2009, p. 15) utiliza importante observação de (GONÇALVES, 1985, p. 315) sobre práticas curriculares onde, [...] “ao ser incorporado pela escola, uma ação por mais ingênua e despreziosa que possa parecer, tem força pedagógica”. Em muitos casos, o silêncio como um ritual pedagógico a favor da discriminação racial ainda se faz presente na manutenção de uma pedagogia do silenciamento sobre a temática das relações étnico-raciais no espaço escolar (Ibid. 1985). A visão institucional de uma escola pública homogeneizada tem posto à margem, por processos diversos, grupos ou segmentos sociais (negros, indígenas, ciganos) considerados subalternos no Brasil.

⁸¹ Neste momento, na ocorrência do campeonato mundial de futebol no Brasil, as discussões sobre as práticas racistas estão nos holofotes do evento e da mídia. O futebol na maioria dos países e especialmente no Brasil, é um dos palcos onde o racismo (anti-negro) tem explicitamente sido demonstrado entre seus praticantes e expectadores. O Governo Brasileiro como um dos promotores do campeonato tem insistido interno e externamente para que “a Copa seja também contra a discriminação racista”.

Ao perceber que a política educacional adotada no Brasil desconsiderava a população negra, a atuação do movimento negro brasileiro não se resumiu às reivindicações pela inclusão dessa população ao sistema educacional. Anteriormente, na década de 1970, o movimento já lutava para incluir a história do negro no currículo escolar.

Essas primeiras iniciativas foram impulsionadas pela constatação de que os PCNs (Parâmetros Curriculares Nacionais - LDB de 1996) abordam a temática racial/étnica na “pluralidade cultural” em forma de orientação genérica, sem maiores consequências na produção de políticas educacionais. O Movimento Negro alertava que a evasão escolar se dava além da dificuldade financeira, também pela questão do racismo presente nos livros didáticos, além da falta de conteúdos que valorizassem a identidade da criança negra no currículo escolar.

Em meio às comemorações do centenário da abolição (1988), o Movimento Negro Unificado elegeu “O Negro e a Educação” como tema do VIII Encontro de Negros do Norte e Nordeste, que aconteceu no Recife em julho de 1988. Conforme Claudilene Silva (2009, p.16/17), constava no relatório deste encontro como preocupação central, “*questionar a negação da importância do negro na formação social brasileira, através dos meios oficiais de educação do país*”. As proposições que resultaram dos debates realizados no encontro apontam para a necessidade de introduzir o estudo da História da África nos currículos escolares; discutir o papel da professora e do professor na descolonização do ensino; e considerar a aprendizagem pela prática cultural, como elementos importantes para o sucesso do processo de ensino/aprendizagem da população negra.

A partir das reivindicações da inclusão da história e cultura afro-brasileira nos currículos escolares, o Movimento Negro problematizou a existência de valores e práticas discriminatórias na escola, principalmente quando essa instituição nega a existência da diferença em seus domínios. O início do século XXI é marcado pela transformação, ainda que lenta, das antigas reivindicações das entidades negras em políticas públicas (SILVA, C., 2009, p.18). A promulgação da Lei nº 10.639, em 9 de janeiro de 2003, no âmbito educacional, é uma conquista histórica do Movimento Negro Brasileiro.

Projeto de Lei de autoria da Deputada Esther Grossi e do Deputado Ben-Hur Ferreira, apresentado na Câmara dos Deputados em 11 de março de 1999, é aprovado e remetido ao Senado no dia 05 de abril de 2002. O seu sancionamento foi

uma das primeiras iniciativas do governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, em 09 de janeiro de 2003⁸². Altera a Lei nº 9.394/1996 de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), criando dois novos artigos e tornando obrigatória a inclusão da temática História e Cultura Afro-Brasileira no currículo oficial de ensino. Ficando assim a nova redação:

Art.26-A- *Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre história e Cultura Afro- Brasileira.*

Parágrafo Primeiro - *O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política, pertinentes à História do Brasil.*

Parágrafo segundo - *Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo currículo escolar em especial, nas áreas de Educação Artística e de Literatura e Histórias Brasileiras.*

Art.79-B – *O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra”.*

Com a alteração da LDB nº 9.394/96 através da Lei nº 10.639/03 e propondo como política pública incluir nos currículos escolares da educação as relações étnico-raciais e da História e Cultura Afro-Brasileira, torna-se necessário, então, a regulação da lei, o que ocorre com a edição de dois documentos do Conselho Nacional da Educação (CNE): o Parecer CNE/CP 003/2004 e a Resolução CNE/PC 01/2004. O conjunto dessa legislação, dando maior amplitude à LDB, procura oferecer uma resposta, na área da educação, à demanda da população

⁸² Implementando uma política administrativa com uma preocupação maior para a área social, especialmente, no combate à fome e à exclusão social de milhões de brasileiros, o governo representado pelo Presidente Lula a partir de 2003, retoma os compromissos assumidos pelo Brasil na 3ª Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância que foi organizada pelas Nações Unidas (ONU) que aconteceu em Durban, na África do Sul em 2001, transformando-os em políticas afirmativas mais concretas. A criação ainda em 2003 da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), que possui status de ministério e da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD) em 2004, vinculada ao Ministério da Educação, são exemplos do processo de concretização dessa política.

afrodescendente, regulamentando políticas de ações afirmativas, políticas de reparações, e de reconhecimento e valorização de sua história, cultura e identidade.

O Parecer CNE/CP 003/2004 e a Resolução CNE/PC 01/2004, têm como objetos fortalecer e institucionalizar a implantação da Lei com orientação às instituições educacionais sobre suas atribuições nessa nova política educacional. O Plano detalha quais são as atribuições e ações que devem ser adotadas pelas mais diversas instituições educacionais, fundamentando-se em seis eixos temáticos:

- 1) Fortalecimento do Marco Legal;
- 2) Política de Formação Inicial e Continuada;
- 3) Política de Materiais Didáticos e Paradidáticos;
- 4) Gestão Democrática e Mecanismos de Participação Social;
- 5) Avaliação e Monitoramento e,
- 6) Condições Institucionais.

A elaboração desses documentos teve também como base uma ampla consulta, a diversas pessoas e grupos do Movimento Social Negro, Conselhos Estaduais e Municipais de Educação e professores que desenvolvem trabalhos sobre a temática das relações étnico-raciais (SILVA, C., 2009, p. 20).

A Conselheira do CNE, Prof^a Dr^a Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva⁸³, então, elaborou o Parecer CNE/CP 03/2004, que através de normativas oferece caminhos possíveis para que os sistemas de ensino tenham parâmetros e condições de efetivar os preceitos da Lei nº 10.639/03. Determina, ainda, quais devem ser os princípios orientadores da política educacional e enfatiza, entre outras coisas, o necessário oferecimento de formação de professoras e professores, a forma e os conteúdos que devem ser abordados, a necessidade de investimentos em pesquisas, bem como de produção e aquisição de materiais didáticos.

Escreve no parecer:

⁸³ Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva é reconhecida ativista e intelectual da causa negra. Pesquisadora conceituada se até ao estudo das relações étnico-raciais e africanidades brasileiras. É professora titular de Ensino-aprendizagem das Relações Étnico-Raciais da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e integra o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros/UFSCar. A Professora Petronilha, nasceu em Porto Alegre, em 1942. É licenciada em Letras, doutora em Ciências Humanas - Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, com Pós-doutorado em Teoria da Educação na University of South Africa, onde foi professora visitante. Disponível em: www.ufscar.br/~ubuntu/petro.html. Acesso em: 1º. dez. 2013.

Pedagogias de combate ao racismo e a discriminações elaboradas com o objetivo de educação étnico-raciais positivas têm como objetivo fortalecer entre os negros e despertar entre os brancos a consciência negra. Entre os negros, poderão oferecer conhecimentos e segurança para orgulharem-se da sua origem africana; para os brancos, poderão permitir que identifiquem as influências, a contribuição, a participação e a importância da história e da cultura dos negros no seu jeito de ser, viver, se relacionar com outras pessoas, notadamente as negras (Parecer CNE/CP 3/2004; 16 – Prof^a Dr^a Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva).

Neste sentido, Georgina Nunes ([2006b]), aponta para as dificuldades em tratar de questões voltadas para prática racista aliadas ao desconhecimento do que seja uma comunidade quilombola e os julgamentos que daí decorrem. Por outro lado, concorda que:

Esse debate no campo das ideias – as desconstruções de conceitos – vai constituindo práticas inovadoras no contexto escolar. Essas reflexões podem estabelecer rupturas, anunciar formas emancipatórias para o trato da diferença. Se é etnicismo, se é racismo, se raças existem ou não existem, o importante é que a discussão está estabelecida no interior da escola, na escola tão silenciosa (ada) e, desta forma, a aplicabilidade da lei pode se dar como processo e não como produto de uma determinação meramente legal. As leis geralmente surgem para impor uma ordem. A lei nº 10.639/03 faz o seu reverso: *desordena estruturas fixas de organização escolar e de pensamento pedagógico ao desordenar um currículo escolar*⁸⁴(NUNES, [2006b], p. 349/350).

A desconstrução desses conceitos é papel que cabe à escola, aos educadores, mas especialmente à sociedade brasileira que tem sua população representada nas suas mais diversas origens. No entanto, deve compreender a necessidade de um “despir” de seus conceitos e preconceitos.

Conforme, Jocéli Domanski Santos (2010, p. 5), os debates sobre relações raciais no Brasil, tornaram-se mais intensos após essa legislação ser editada. Por um lado estudiosos com visão mais crítica defendendo a necessidade de uma reorganização de currículo, que contemple a cultura africana e afro-brasileira como elemento fundamental da nossa cultura e, em defesa de políticas sociais compensatórias; por outro lado, conservadores representados pela imprensa falada

⁸⁴ Grifo nosso.

e escrita condenando as cotas raciais, justificando que as mesmas causariam um racismo reverso.

Podemos como exemplo, levantar uma das pinturas reais desse quadro: a evasão escolar de estudantes negros, especialmente nos anos iniciais do ensino fundamental, onde entre os principais motivadores estão o preconceito e a discriminação baseada em critérios étnico-raciais. A escola, como uma instituição que reproduz as estruturas da sociedade, também reproduz o racismo, como ideologia e como prática de relações sociais que invisibiliza e imobiliza as pessoas, inferiorizando-as e desqualificando-as em função da sua raça ou cor.

Nesta condição o Estado cria o instrumento (que por si só não resolve, mas a existência da Lei é uma referência), representado por uma política curricular fundada em dimensões históricas, sociais, antropológicas, oriundas da realidade brasileira, buscando combater o racismo e as discriminações que atingem particularmente os negros. Esta perspectiva propõe a divulgação e produção de conhecimentos, a formação de atitudes, posturas e valores que eduquem cidadãos orgulhosos de seu pertencimento étnico-racial para interagirem na construção de uma nação democrática, em que todos, igualmente, tenham seus direitos garantidos e sua identidade valorizada (SANTOS, J., 2010, p.6).

O Ministério da Educação (MEC) realizou levantamento identificando as principais razões pelas quais os atores dos sistemas de ensino relutam à implementação da política. Entre elas ganham destaque: o próprio desconhecimento da Lei nº 10.639/03; a falta de formação específica para as professoras e professores; a inexistência de livros e materiais didáticos que correspondam ao conteúdo proposto e a falta de recursos para investimento.

Em nossa compreensão, há fatores também de ordem interna nas instituições de ensino, talvez mais importantes que os recursos e a própria formação dos professores e gestores que colocam obstáculos entre a proposta do Estado e a aplicabilidade efetiva nos ambientes escolares. Trata, especialmente, da constituição cultural do educador e da educadora, ou seja, carrega em seu inconsciente traços preconceituosos que atuam como uma barreira para o reconhecimento do afro-brasileiro na formação cultural, social e econômica da sociedade brasileira, e sem dúvidas, agregado a isso o entorno formador do ambiente educacional escolar.

Podemos ainda, discorrer sobre a atuação dos gestores, das direções escolares, dos conselhos escolares, a reação dos próprios estudantes em sala de

aula, que na maioria das instituições de ensino, originários de outras culturas, não reconhecem a diversidade cultural brasileira. O imbróglio dessa situação, ou talvez a possibilidade de crescimento social, é que essa mudança tem que se dar pela educação, especialmente na escola que concentra uma população em formação, capaz de transformar essa visão do “conceito único”, do “padrão” que forma nossa sociedade. A participação dos professores e dos entes que compõem a instituição escolar através de sua própria formação torna-se indispensável para uma educação que vise ao reconhecimento e à valorização da história, cultura e identidade dos diferentes povos que habitam o Brasil, particularmente neste trabalho, os descendentes de africanos.

A professora Georgina Nunes ([2006b]) nos traz uma reflexão que diz respeito à natureza interna do ser humano quando se refere ao seu “status quo”, quando essa certa “zona de conforto” é ameaçada ao nos deparamos com a diferença que às vezes nos desafia e até mesmo assusta, propondo rever práticas e conceitos, até então tidos como “imutáveis”;

Tratar a questão da diversidade e da diferença, para a grande maioria dos professores e gestores, não deve trazer a especificidade da questão étnico/racial. Ao implementar a lei nº 10.639/03 que insere nos currículos escolares de ensino fundamental e médio a História e Cultura Afro-Brasileira, uma das grandes dificuldades que se colocam não é a questão do conteúdo a ser explorado, mas das emoções que vão ser mexidas, e que estavam, até então, guardadas em lugares não percebidos, onde se alojam nossos preconceitos que, por vezes, emergem disfarçados na indiferença (NUNES, [2006b], p. 348).

A Secretaria de Alfabetização, Formação Continuada e Diversidade (SECAD) incumbida em nível nacional para a aplicação dessa política, tem empreendido diversos esforços para fomentar a efetivação do discurso da Lei nº 10.639/03. A criação e acompanhamento de Fóruns Estaduais de Educação e Diversidade Étnico-Racial e o processo de elaboração do Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, em conjunto com a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), “são exemplos desses esforços” (SILVA, C., 2009, p. 22).

Esta política tem como meta o direito dos negros se reconhecerem na cultura nacional, expressarem visões de mundo próprio, manifestar com autonomia,

individual e coletiva, seus pensamentos. Ainda, não menos importante, o direito dos negros, assim como todos os cidadãos brasileiros, a cursarem cada um dos níveis de ensino, em escolas devidamente instaladas e equipadas, orientados por professores qualificados para o ensino das diferentes áreas do conhecimento; com formação para lidar com as tensas relações produzidas pelo racismo e discriminações, sensíveis e capazes de conduzir a reeducação das relações entre diferentes grupos étnico-raciais, ou seja, entre descendentes de africanos, de europeus, de asiáticos, e povos indígenas.

5.3 Processos Educativos nas Comunidades de Arvinha e Mormaça

Os processos educativos que as comunidades remanescentes de Arvinha e Mormaça têm experienciado em suas trajetórias e tidos como mais significativos foram aqueles exercitados em seus cotidianos, no convívio da casa, com parentes próximos, com a vizinhança e num grupo maior, com a comunidade; trata-se, portanto, de processos educativos de ensinar e aprender não escolarizados que perpassam toda a história pessoal de cada um, de cada uma. E num segundo momento, a instituição escola como espaço tradicional.

A educação escolarizada teve seu início em 1957, quando é criada uma escola rural na comunidade da Arvinha – a D. Pedro II, onde as crianças podiam estudar até a 4ª série do ensino fundamental (fig. 23). Na Mormaça, criada em 1963, a escola rural funcionou até início da década de 1990, ofertando também as quatro séries iniciais do ensino fundamental. Após, foram desativadas e os alunos realocados em “escolas polo” na sede dos municípios de Sertão e Coxilha (referidos anteriormente).

Figura 23 – Escola na Comunidade Arvinha, mais tarde virou residência de morador quilombola



Fonte: Arquivo da pesquisa (2011)

A escola institucionalizada, especialmente para as populações rurais, sempre foi muito importante na visão dos pais dessas crianças – que não queriam a mesma realidade para os filhos.

“Sempre dizia pra eles – voceis estude, não quera sofrer de sol a sol. A vida é pesada e quem ficá burro vai te que ficá no pesado e passando arage como nós. Só assim, arguém tem que fica em casa! (o casal N.R e L.R.A., 67 e 68, dezembro de 2013, quando o mate se entremeava aos diálogos).

Percebe-se a preocupação dos pais/avós com sua família, em que filhos e filhas tivessem uma instrução escolar que lhes possibilitasse uma vida diferente das suas, que não fosse tão “pesada e dificultosa”. Mas há singularidade nessa fala – solicitando que “alguém deve ficar em casa”; indica inicialmente a ideia de não deixar os pais envelhecidos e sozinhos, mas intrinsecamente, uma preocupação com continuidade do grupo familiar e a integridade daquele território.

O processo educativo concebido como as diversificadas formas de ensinar e aprender entre indivíduos e grupos tem se apresentado também de inúmeras maneiras. Como não há uma forma única nem um único modelo de educação e ela

podendo ocorrer em diversos lugares - em pequenas sociedades tribais de povos caçadores, agricultores ou pastores nômades, em sociedades camponesas, em países desenvolvidos e industrializados Brandão (2007, p.10), também nos grupos étnicos - a educação corresponde a processos endógenos de formação e socialização, de acordo com as características culturais, sociais, políticas e econômicas. Os processos etnoeducativos⁸⁵ devem unir suas raízes na cultura de cada povo, de acordo com os padrões e mecanismos de socialização de cada um em particular.

Cada grupo humano conta com os mecanismos básicos para educar seus membros dentro de maneiras próprias que garante à sociedade os elementos necessários para construir seu dever histórico no contexto de seu projeto de pessoa e de sociedade. No Brasil, a educação como história vem se constituindo como área de conhecimento e área de intervenção social, fruto da interferência significativa dos Movimentos Sociais em diferentes conjunturas sociais políticas e econômicas. Nessas duas últimas décadas o debate sobre a educação das classes populares e sua inserção nas políticas públicas está profundamente vinculado às transformações do trabalho e conseqüentemente à estrutura política de estado.

Quem educa, segundo Rodrigues & Tamanini (2012), precisa incluir os valores da comunidade em que se atua nas suas práticas pedagógicas e que esta atuação se dê a partir de um compromisso social básico; Gohn (2010; 2011), Freire (1996) afirmam “[...] que toda a prática educativa demanda a existência de sujeitos, um que, ensinando, aprende, e outro que, aprendendo, ensina.” Depreendendo-se disso o processo educativo nas comunidades quilombolas não se pautar apenas às atividades formais de ensino, mas também às atividades do cotidiano da população, proporcionadas pela própria família ou pelos membros da comunidade num

⁸⁵ O Governo Federal tem tratado de uma política educacional baseado no conceito “etnoeducativo” especialmente para as comunidades indígenas criando os Territórios Etnoeducacionais (TEEs) que são áreas definidas a partir da consulta aos povos indígenas e está relacionada a sua mobilização política, afirmação étnica e garantia de seus territórios e de políticas específicas nas áreas da educação, conforme determina a Constituição Federal de 1988. O Decreto nº 6.861/2009 determinou os objetivos para essa política de educação escolar indígena, quais sejam: a valorização das culturas dos povos indígenas e a afirmação e manutenção de sua diversidade étnica; o fortalecimento das práticas socioculturais e da língua materna de cada comunidade indígena; a formulação e manutenção de programas de formação de pessoal especializado, destinados à educação escolar nas comunidades indígenas; o desenvolvimento de currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades; a elaboração e publicação sistemática de material didático específico e diferenciado; a afirmação das identidades étnicas e a consideração dos projetos societários definidos de forma autônoma por cada povo indígena. Disponível em: <http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/institucional/grupos-de-trabalho/educacao/documentos/territorios-etnoeducacionais-pactuados>. Acesso em 6 jan. 2014.

processo de aprendizagem que se realiza ao longo da vida. É como se estivesse acontecendo numa forma “de mão dupla” ou por “diversas mãos”.

A educação não formal, para Gohn (2011, p.14), “não visa substituir ou competir com a educação formal [...]”. Deste movimento podem ocorrer parcerias entre outras frentes de trabalho, como as organizações sociais, ONGs e outros espaços da comunidade que tenham projetos sociais responsáveis, podendo colaborar para uma formação cidadã. A intenção está em transpor esse território conceitual. O espaço educacional não necessariamente visto como espaço escolar, especializado e formal que desenvolve uma atividade social “separado das outras e da vida”, mas um lugar que transcende a uma gama de lugares. É na hora da refeição, nas brincadeiras quando criança, na roça e no roçado, nas festas comunitárias, “na reza” e no terreiro, em todos os lugares.

A educação propõe uma reflexão baseada nas experiências da realidade, contribuindo para fortalecer a prática de conhecimentos vivenciados. A essência do ato educativo é o acontecer dinâmico das lutas cotidianas. “O processo pedagógico é esse caminhar cotidiano que busca, promove e fomenta a vida” (GUTIÉRREZ, 2000, p.97 apud SILVA, Regisnei, 2004, p. 25). O resultado desse aprendizado precisa ser levado em consideração nos modelos de desenvolvimento, pois são carregados de experiências vividas e contribuem na compreensão do ambiente podendo servir de instrumentos nas discussões e possíveis soluções para os problemas atuais. A Educação não formal é, então, uma possibilidade de produção de conhecimento em territórios fora das estruturas curriculares da Educação formal (GOHN, 2011, p.15).

Nas Comunidades de Remanescentes, como também em outras Comunidades Tradicionais, o conhecimento de que necessitam para sobreviverem e conviverem no ambiente provém das práticas cotidianas e das relações sociais estabelecidas entre os grupos, onde criam e recriam formas diferenciadas de adaptação neste contexto. No entanto, as transformações do mundo moderno e a pressão do modelo de desenvolvimento em curso no Brasil, levaram esses povos a adquirir também conhecimentos gerados em espaços escolarizados a fim de que possam reconhecer seus direitos e buscar alternativas para os problemas até então desconhecidos pela comunidade.

Nesse espaço, o processo educativo deve primar pela valorização do saber dessas populações, utilizando esse saber para permear o currículo tradicional nas

escolas. Gadotti (1995), nesta perspectiva, comenta que “o professor precisa reordenar esse saber e o seu próprio elucidando-o, tornando-o coerente. Deve cuidar para que esse saber mantenha uma ligação com as experiências dos alunos”. Assim, em FREIRE (2001, p. 47), “respeitar o saber popular implica respeitar o contexto cultural de cada povo”.

A educação escolar em diversos momentos, não tem respeitado o saber de povos tradicionais e conseqüentemente sua cultura. Este modelo de educação tem sido utilizado como mecanismo de domínio de povos e também como mecanismo de sustentação do sistema capitalista. Com o avanço do capitalismo a tarefa da escola torna-se ainda mais específica e é muitas vezes contestada por grande parte da população e por estudiosos, uma vez que ela atende ao interesse das classes dominantes e reproduz as mazelas sociais.

Bourdieu (1999) destaca a influência da escola na sociedade. Para ele, a escola exerce uma violência simbólica quando com suas práticas reproduzem a cultura dominante, sustentada por uma prática pedagógica padronizada, ignorando as diferenças sociais, culturais e econômicas. O fazer pedagógico no ensino formal não leva em conta o interesse do aluno, a menos que este esteja em consonância com os sistemas de classes dominantes. Brandão (2007, p. 26) argumenta que o ensino formal é o momento em que a educação se sujeita à pedagogia, criando situações próprias para o seu exercício. Neste modelo de aprendizado a educação tem objetivos, regras e público definido. Há uma intenção previamente estabelecida. Sendo esta (a intencionalidade) algo marcante na educação formal (Ibid., p.99).

“Reinventar a educação” talvez seja uma das expressões mais significativas na trajetória do educador Paulo Freire, que juntamente com seus companheiros do Instituto de Desenvolvimento e Ação Cultural experienciaram em suas trajetórias profissionais. “Reinventar”, é a ideia de que a educação é uma invenção humana e, se em algum lugar foi feita um dia de um modo, pode ser mais adiante refeita de outro, diferente, diverso, até oposto (BRANDÃO, 2007, p. 100). Reconfigurando esse contexto histórico vale ressaltar que a educação popular ou as metodologias qualitativas nasceram às margens da sociedade, no extramuros da instituição escolar, e dos espaços de legitimação oficial da educação.

Já na década de 60 do século XX, experiências de organização popular e educação comunitária faziam parte de debates, fóruns e tentativas de articulação com a educação oficial formal. Freire, à frente deste processo, engenhosamente

abriu caminhos para a reflexão sobre o papel do conhecimento, e a responsabilidade social e política do educador e da educadora e, sobretudo, do sentido emancipatório da educação pública.

Paulo Freire ainda protagonizou a ideia de sujeito que aprende e que ensina, deslocando o debate sobre o “poder e conhecimento” para “poder, conhecimento e autonomia social”. Somente no final da década de 1980 que tais debates passam a fazer parte das estruturas oficiais do Estado. As políticas de educação como um direito à cidadania vão tomando concretude a partir de pressão dos movimentos sociais nestas últimas décadas.

5.4 Os Diversos Espaços Educativos em Arvinha e Mormaça

No meio rural brasileiro, tendência que já ocorreu em quase todos os países europeus, em todas as regiões dos Estados Unidos, e nos últimos 40 anos em parte dos países sul-americanos, tem diminuído significativamente a população do campo (em alguns locais habitam apenas de 6 a 7% de sua população), realidade cujos reflexos são bem conhecidos de todos. Felizmente ainda ocupam o campo populações tradicionais nas cinco regiões brasileiras e a categoria dos agricultores familiares, que respondem aproximadamente por 70% da produção de alimentos para o consumo interno.

Outra parte do território se ocupa por reservas nacionais e estaduais, latifúndios, áreas para pecuária e agricultura empresarial e pelas cidades – os aglomerados urbanos.

As Comunidades Remanescentes dos Quilombos Arvinha e Mormaça, como historiadas na introdução desta tese, se situam na área rural dos municípios de Coxilha e Sertão, no planalto médio do Rio Grande do Sul. Como a geografia dessa região é formada, em sua maioria, por planaltos e coxilhas – propícia para a atividade agrícola de cultivos de cereais de inverno e verão, além de pastagens para criação de gado leiteiro, está ocupada pela agricultura familiar e pela agricultura empresarial constitui, porém, um rural pouco habitado. Parte dos agricultores mora nas cidades, o que também motivou que as escolas rurais fossem fechadas na década de 1990 e ampliadas as urbanas para receberem esses estudantes.

Então, crianças, adolescentes e jovens que ainda moram no meio rural, inclusive quilombolas, para participarem desse processo educativo, deslocam-se

para as cidades de Coxilha e Sertão através do transporte escolar. Contudo, o processo educativo não se extingue aí, a construção do conhecimento tem continuidade no interior das próprias comunidades entre os atores locais, dentro da concepção cultural destes. Neste momento faz-se necessário que a educação passe a ser vista como “mais do que escola”, a comunidade como um todo é “escola” que contribuirá para a formação de sua gente; identificar o “papel específico da escola” nesse processo é essencial, o que pode contribuir, considerando ainda, a importância dos outros espaços educativos e do conhecimento acumulado por esses grupos.

Temos ainda muito presente que as políticas educacionais voltadas para a educação no campo, especialmente às comunidades negras até o início deste século estiveram comprometidas com as elites rurais, deixando à margem da questão os que realmente necessitavam de uma educação que estivesse de fato voltada para as necessidades e especificidades; uma educação inclusiva, que reconheça sua diversidade cultural, rompendo com a atual escola rural que tem sido apenas uma extensão da escola urbana. Gallert (2005, p.8), aponta convicções de José de Souza Martins (2004), sobre aquele meio:

O campo é mais que uma concentração espacial geográfica; é o cenário de uma série de lutas e movimentos sociais, é o ponto de partida para uma série de reflexos sociais; é um espaço culturalmente próprio, detentor de tradições, místicas e costumes singulares; é ainda um espaço com dimensões temporais independentes do calendário convencional civil. Enfim, o homem e a mulher do campo, são sujeitos historicamente construídos a partir de determinadas sínteses sociais, que são específicas, de dimensões diferentes da urbana (MARTINS, 2004, p. 76).

Essa participação na luta por políticas públicas estreita suas relações com a sociedade, pois passa a fazer a discussão junto com a mesma, buscando algo que será útil para a comunidade, a qual historicamente sofre com a falta de políticas educacionais. De acordo com Nunes (2006, p. 152), propor diretrizes para viabilizar a implementação da Lei 10.639/2003 na educação quilombola é um exercício de buscar os conceitos, não apenas em sua forma teórica, mas na expectativa de que eles solidifiquem uma proposta político-pedagógica que possibilite a educação das relações étnico-raciais.

A escola deve propor um novo olhar e passar a ser vista como um tempo e um local fundamental no processo de formação, romper com “suas limitações e barreiras culturais” numa integração sob todos os aspectos com as comunidades, uma vez que parte da construção do conhecimento ocorre nas relações e vivências cotidianas dentro de seu território.

A aquisição e socialização do conhecimento têm garantido a essas comunidades sua reprodução como grupo étnico, capacidade de luta e resistência na manutenção e conquista de seus territórios. Carlos Brandão (2007) contribui com esta discussão quando afirma que a educação adquirida no espaço escolarizado sempre coexistiu com a educação não-escolarizada. O autor ilustra esta informação citando o exemplo da educação familiar “não-escolarizada” que na maioria das vezes é suporte importante para o sucesso do indivíduo na educação escolarizada.

As relações assimétricas estabelecidas diretamente com parte da vizinhança do entorno e indiretamente com organismos da sociedade contrários aos desejos das comunidades, fortaleceram esses povos para a prática de luta coletiva na busca e efetivação de seus direitos. Em paralelo às lutas sociais a produção do saber para os remanescentes, está associada às relações estabelecidas com outros grupos, porém é a formação interna que se reveste de maior importância.

As atividades peculiares do meio rural, espaço das comunidades, também definem o modo de vida desta população e consolidam o processo educativo informal, permitindo-lhes adquirir um vasto conhecimento das características desse ambiente, garantindo a sua sobrevivência e de seus familiares. Para Regisnei Aparecido da Silva (2004, p.67), nas comunidades tradicionais o aprendizado de que necessitam para se manterem no local acontece pela prática cotidiana, no fazer das atividades e pela coletividade das ações. O saber e o fazer estão intimamente ligados na aquisição e socialização do conhecimento. Nesse sentido, a socialização desse conhecimento se dá pela oralidade e o seu registro é mental, de acordo com aspectos culturais de cada grupo ou família.

Nas diversas leituras que fizemos quando se pesquisam populações tradicionais, em quase todas se observa uma grande influência da família na educação, podendo-se considerá-la como componente educacional de maior expressão, advindo dela os valores sociais e profissionais. Constatação disso é a atribuição aos familiares do conhecimento adquirido sobre o ambiente local e a preocupação em repassá-lo aos descendentes. Este conhecimento, através de uma

prática não escolar, é responsável pelas ações de socialização dos indivíduos no desenvolvimento de atividades diárias. Conhecimentos relacionados aos benefícios provocados com a interação homem-natureza, recursos da flora, fauna, hídricos e as belezas em uma estética natural.

Retomando a experiência de Lima (1984), retratada por (SILVA, R., 2004, p. 67), que em análise vê na educação informal um papel importante na integração do homem com o ambiente, reforçando a posição de que o conhecimento sobre meio ambiente deve emergir dessa interação, podemos observar resultados práticos dessa interação, na comunidade da Arvinha. Lá ocorre uma intervenção parcial nesse meio através da operacionalização de processos produtivos agrícolas e pecuários para o sustento das famílias.

Nos plantios anuais se utiliza o “pousio”⁸⁶, que é uma técnica mais que centenária, onde áreas utilizadas durante vários anos são colocadas para “descansar”, deixando-se retomar a vegetação natural para, num período adiante, voltar a ser utilizada com as roças. Assim também na criação dos animais, onde ainda os alimentam com pastagem nativa. No verão as que ocorrem nessa estação, e com o chegar do frio típico de inverno, mudam para áreas abrigadas, onde a geada não “mata” os capins, portanto não alteram aquela paisagem com a utilização dos arados e outros implementos – mantendo-as naturais.

“Antigamente era mais fácil, você podia plantar aqui uns ano, depois lá no fundo mais um tempo e assim ia. Com as criação também, ficava no verão numa invernada, naquele pasto. No inverno levava pro mato, outro pasto. De veis inquando ia dá uma reparada, tava tudo lá. Depois fecharum tudo com cerca i estrada. Não tem mais lugar pra isso. É só nos cantinho”. (N.R. 67 – Comunidade da Mormaça – dezembro de 2013).

⁸⁶ A tecnologia do “pousio” foi adotada por agricultores familiares brasileiros (campesinatos) até o final da década de 1970, porém com a “entrada” da tecnologia dos defensivos agrícolas numa proposta de modernização de processos produtivos, essa prática foi abandonada. Na região, vizinhas as comunidades quilombolas, habitam em suas áreas reservadas, três diferentes populações indígenas (já relacionadas) que praticam a técnica do pousio em sua agricultura desde a muito. Essa população consegue conviver harmonicamente e consumir produtos oriundos dessa interação homem – natureza como o mel, frutas nativas, animais de caça como tatus, periaís, “porco do mato”, além de aves e peixes. Ou seja, adotar o pousio deixando a terra “descansar” para uso futuro promove que determinados ciclos biológicos não desapareçam em virtude da utilização de agroquímicos.

Nestas linhas em que transpusemos sua fala, uma realidade difícil e mesmo triste desse morador e que me parece de outros tantos, em tantas outras comunidades. Um “sequestro” do território para o qual não havia “dono” estava para ser utilizado por quem lá estivesse. Plantava-se hoje nesta terra, amanhã em outra! Cercas? Para quê? Não se trata aqui de um saudosismo, mas de lembrar espaços anteriormente utilizados e que ao desrespeitar essa população, foram tomados de assalto, quando não também os expulsavam. Esses espaços também eram de aprendizagens e de experiências.

Me ocorre, para ilustrar, verso de um cantor missioneiro do Rio Grande do Sul que em sua canção, desejando saber o que aconteceu com essa terra, procura respostas;

Será que foi o progresso
Culpado deste descaso?
Ou se a vida sem regresso
Chega ao fim, tão triste o caso.
A realidade amarga,
Não trás a paz aos caminhos.
E o louco ao findar à tarde,
Fala, canta e ri sozinho...
Fala, canta e ri sozinho.

“O louco” - Cenair Maicá, 1985.

5.4.1 O Entorno Ambiental

O conhecimento produzido, principalmente em espaços não escolarizados, tem importância peculiar às comunidades remanescentes quando a preocupação se dá para a ocupação daqueles espaços a partir de um desenvolvimento ambiental sustentável. A manutenção desses grupos com seus costumes e saberes em seu ambiente passa necessariamente por discussões socioambientais que envolva ética e cidadania.

Neste sentido, a Educação Ambiental tem papel fundamental na promoção de debates em toda a sociedade e na criação de mecanismos que estruturam e sustentem a organização da comunidade para a luta do direito ao território, a um

ambiente saudável e à manutenção das características culturais, garantindo a sustentabilidade do ambiente e conseqüentemente da população.

A seleção desses mecanismos passa pelo conhecimento que traz consigo cada homem e cada mulher de Arvinha e Mormaça. Qualquer intervenção que se faz necessária nessa natureza deve ser compreendida, em sua integralidade, considerando que as culturas têm como próprias um projeto para aquele meio, de maneira que ações, desconsiderando a sabedoria das comunidades, quase sempre têm causado danos a todos, especialmente ao próprio homem. O usufruir dos recursos propostos pela natureza passa pelo desafio da conservação.

O desenvolvimento sustentável das comunidades remanescentes, considerando seus aspectos sociais, culturais e econômicos, pode assim garantir um futuro, não apenas como um retrato do passado, mas como manifestações vivas e atuais de um grupo que consegue interagir com o mundo contemporâneo, aliando conhecimento tradicional e científico, por meio dos processos educativos escolarizados e não escolarizados. E ainda permitindo transmitir seus conhecimentos e seu modo de vida a toda a sociedade como ensinamento de um modelo de relação entre pessoa e natureza que demonstra ser economicamente sustentável, ecologicamente saudável e socialmente justo.

O estudo da relação entre educação e meio ambiente se faz necessário no contexto vivido pelas duas comunidades. Na prática, não há exatamente uma separação entre educação ambiental e educação propriamente dita, e sim uma complementaridade entre ambas e o desejo de uma convivência harmônica dos moradores com os recursos ofertados pela natureza. Faz-se necessário então, perceber a relação entre o processo educativo instalado na comunidade e a conservação dos recursos naturais.

Não se trata de algo extraordinário para os quilombolas conservar os recursos naturais, não é missão e nem mesmo uma ação política de interesses. É uma atitude necessária para garantir a sobrevivência dessa população e da vindoura. Essas atitudes podem ser compreendidas como uma ação de educar para o meio ambiente, como garantia de qualidade de vida, caracterizando-se como educação ambiental informal representada em processos internalizados.

Ao estudar, como referimos anteriormente, a relação entre o saber tradicional da população de uma comunidade ribeirinha na região Norte Araguaia do Estado de Mato Grosso, acerca do ambiente e o processo educativo ali estabelecido, Regisnei

Aparecido da Silva (2004, p.80), amplia a compreensão de que a educação ambiental instalada na maioria das comunidades tradicionais brasileiras é inerente ao modo de vida da população, sendo manifestada nas atividades do cotidiano e podendo servir de base para discussões sobre conservação ambiental em sociedades modernas.

Ao se propor a construção de programas pensados a partir de suas realidades inseridos num contexto regional e global para que se efetivem, é preciso conhecer o cotidiano das pessoas, suas representações, a cultura, a sociedade e, sua situação econômica, histórica e religiosa, buscando soluções aos problemas socioambientais num plano de ação conjunto e, dentro desse, imprimir tentativas na melhoria das relações entre seres humanos e a natureza e, os seres humanos entre si.

O modelo na utilização dos recursos naturais disponíveis dentro de suas concepções ambientais pode ser compreendido como indicador de educação ambiental para a sociedade “não tradicional” nos diversos espaços de ensinar e aprender. Técnicas de manejo do solo com “restos culturais” dos próprios cultivos e restos de materiais orgânicos de outras plantas são utilizados em áreas na Arvinha como forma de contenção da força das águas em terrenos mais inclinados e como reposição da fertilização natural do solo. Através desta “compostagem”, agora devolvida em forma de adubo, enriquece a terra para uma utilização ao longo do próximo ciclo, que também atua como componente educativo ambiental na interação entre os membros da comunidade e os recursos naturais.

Os diversos saberes de Arvinha e Mormaça podem ser retratados como os percebemos nas diversas idas e vindas a esses campos de conhecimentos, muitas vezes empíricos, mas dotados de uma larga utilização e repleto de referências para os que ali vivem e compartilham desse cotidiano de cultura. Os “ensinamentos” que presenciamos a respeito da flora, da fauna, da água de outros tantos recursos possíveis da natureza, podemos agora compartilhar.

As matriarcas Cezarina de Miranda e Francisca Vieira e outros negros escravos e libertos, ao se deslocarem ocupando essas áreas entre os municípios de Coxilha e Sertão, certamente consigo trouxeram conhecimentos experienciados por seus ancestrais, o que deve ter inspirado esses remanescentes no cultivo destes saberes como uma das referências que os identifica como grupo. Chegaram

trazendo o desejo da libertação, os seus símbolos, os seus santos, suas tecnologias e domínio do conhecimento sobre o solo, o clima, as plantas, a chuva e a seca.

Além do conhecimento sobre o ambiente natural, são detentores de um enorme conhecimento sobre o ambiente físico. É possível que suas continuidades somente se tornaram reais graças ao conhecimento desse ambiente construído através dos tempos, compreendendo assim, a teia de relações estabelecidas entre os componentes bióticos e abióticos do sistema do qual fazemos parte.

O conhecimento sobre o clima fez com que adaptassem recursos naturais a uma condição mais confortável termicamente, como a habitação, por exemplo, utilizando-se do barro argiloso, da madeira e os capins abundantes para construir suas primeiras casas; as mantinham aquecidas no inverno e agradáveis no verão. Hoje, nas comunidades, não há mais esse tipo de residência, substituíram pela madeira serrada, em sua maioria, e algumas em alvenaria, no entanto a menos de três décadas existiam sob o modelo antigo. Hoje esse conhecimento faz parte das histórias contadas aos mais jovens.

As mais diversas sociedades humanas acumulam um acervo de informações sobre o meio onde vivem o que lhes possibilita interagir e retirar desse meio o necessário para sua sobrevivência. Desse acervo encontra-se o conhecimento em relação ao mundo vegetal. A ancestralidade africana também está presente no conhecimento etnobotânico⁸⁷ dos quilombolas, o que lhes propiciou que resistissem até a contemporaneidade, apesar de terem sido desprovidos de qualquer tipo de política pública, inclusive as de saúde.

Culturalmente a relação homem/vegetal é de suma importância para o negro (Barros, 1993, apud GTCM, 2010, p. 48). Neste mesmo sentido, para o negro o conhecimento e a ligação que estabelece com os vegetais, indiferente do local onde esteja, diz respeito à sua própria existência material.

A flora local é importante na manutenção econômica das comunidades, as plantas cultivadas em lavouras (milho, feijão, pipoca, mandioca, batata doce,

⁸⁷ A etnobotânica está inserida no contexto de etnobiologia, que inclui as ações da ciência num contexto de multidisciplinaridade acadêmica a fim de gerar retorno às comunidades de onde surgiu o conhecimento vivenciado sobre determinada particularidade. A etnobotânica é o estudo das relações entre povos e plantas, considerando o seu manejo, percepção e classificação deste recurso vegetal para as diferentes sociedades. O termo etnobotânica foi utilizado pela primeira vez pelos biólogos europeus em 1985, para designar o uso das plantas por povos nativos. O âmbito do estudo etnobotânico tem se ampliado atualmente, a fim de englobar as relações entre plantas e a cultura humana. Disponível em: <http://www.portaleducacao.com.br/farmacia/artigos/21808/etnobotanica>. Acesso em: 17 mar. 2014.

morangas e abóboras), as “verduras” produzidas nas pequenas hortas, as pastagens, as árvores frutíferas plantadas e as nativas, estão presentes diariamente em suas vidas. Os remanescentes fazem uso das plantas de diversas formas; na construção de casas, cercas, galpão, mangueira para encerrar o gado; no fabrico de cabos de enxada, foice, machado; como lenha de fogão no cozimento de alimentos e, ainda, com fins medicinais para tratamento, cura e prevenção de doenças.

O saber sobre sua utilização é transmitido no cotidiano interno das famílias e dos grupos, ampliados e trabalhados através da oralidade. Constitui um conhecimento que vai além dos mecanismos de uso, estando associado, também, a mecanismos de conservação da flora local, como garantia da sobrevivência desta população. Esse conhecimento tradicional sobre os vegetais é uma das grandes riquezas de populações tradicionais. Sobre a importância do conhecimento etnobotânico presente na experiência e na memória desses moradores, Regisnei da Silva (2004) enfatiza:

Portanto, o estudo desse conhecimento, etnobotânico, precisa ser amplamente divulgado nos meios acadêmicos para a sua valoração e reconhecimento. A respeito de estudos etnobotânicos, Posey (1996) afirma que este pode servir para propiciar novos usos de plantas existentes, até então desconhecidas pela ciência moderna. Para este autor os povos tradicionais usam de alguma forma, cerca de 75% de todas as espécies existentes enquanto que apenas aproximadamente 2% é explorado economicamente na Região Amazônica. (SILVA, R., 2004, p.65).

A utilização de um grande universo de plantas⁸⁸ como “remédios” em comunidades quilombolas, precisa ser compreendida a partir de um contexto social e econômico, levando-se em consideração os fatores culturais envolvidos nas etiologias das doenças. Na produção de remédios tanto para o consumo humano quanto para os animais, os remanescentes utilizam inúmeras espécies de plantas

⁸⁸ O estudo do uso das plantas medicinais na cura de doenças e a correta identificação das plantas e seus princípios ativos tem possibilitado a validação do uso de medicamentos fitoterápicos, embasada no conhecimento científico. Nesse sentido, a Portaria Interministerial 2.960/2008 instituiu o Programa Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos (BRASIL, 2006), visando “garantir à população brasileira o acesso seguro e o uso racional de plantas medicinais e fitoterápicos, promovendo o uso sustentável da biodiversidade, o desenvolvimento da cadeia produtiva e da indústria nacional” e considerando “imprescindível promover o resgate, o reconhecimento e a valorização das práticas tradicionais e populares de uso de plantas medicinais, fitoterápicos e remédios caseiros, como elementos para a promoção da saúde, conforme preconiza a Organização Mundial de Saúde” (BRASIL, 2007). Disponível em: http://www.mda.gov.br/portal/saf/arquivos/view/Programa_Nacional_de_Plantas_Medicinais_e_Fitoter%C3%A1picos..pdf. Acesso em: 7 mar. 2014.

nativas. Dentre esses vegetais, os que mais se destacam são: a erva cidreira, o alecrim, o alho, a arruda, a aroeira, o caruru, a folha da laranjeira, o mentrasto/mentruz, o tansagem, a macela ou marcela, que é colhida antes do nascer do sol na quinta-feira santa que antecede a Páscoa cristã, além de uma série de outras tantas (fig. 24). Cultivam em canteiros, jardins e em pequenas hortas próximas das casas.

Além desses vegetais a população faz uso de outras plantas medicinais encontradas em áreas fora da comunidade. Esse conhecimento vem sendo transmitido de geração a geração e depositado na memória de seus contemporâneos.

Figura 24 – Cultivos - plantas medicinais, temperos e amendoim na Arvinha



Fonte: Arquivo da pesquisa (2013/2014)

Dentre as espécies citadas pelos quilombolas como de uso medicinal, uma pequena parcela são exóticas e foram domesticadas em seus ecossistemas naturais, enquanto a maior parte é de origem mediterrânea, provavelmente chegaram ao Brasil no período colonial, como é o caso da arruda, do alecrim e do tansagem. Porém, a maioria das espécies encontradas nas comunidades quilombolas, e também indígenas e caboclas, é nativa e nascem espontaneamente no local, como a carqueja, a pata-de-vaca, a embaúba, a aroeira, a macela, a hortelã, a espinheira santa, o cipó mil homens, a cânfora, a losna e tantas outras. O relatório do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (2010, p. 57), utilizando dados de Nodari e Guerra (2007), aponta para o fato da necessidade de uma diversidade de espécies para a perpetuação desse conhecimento.

Os medicamentos utilizados de diversas maneiras e concentrações para o uso tópico, oral, infusão, banhos e outras, são preparados pelas pessoas mais “experientes” e geralmente com mais idade. São conhecidas por curandeiras/curandeiros, carregam o conhecimento sobre as plantas, “os males” e a técnica de cultivo, colheita e preparo dos remédios.

Na Mormaça se recorre bastante aos medicamentos preparados por Dona Leonora, que aprendeu com sua avó o ofício. Uma das medicações que fabrica e que é a mais procurada, é uma fervura com várias partes de plantas:

“são sete planta diferente, uso a raiz, as casca e as folha. Fervo bastante no fogão de lenha e boto açúcar e vai mexendo até fica um pouco mais engrossado. É bom praqueles que sentem fraqueza no corpo” (L.R.A. 68, dezembro de 2013).

Complementa que provavelmente seja uma “anemia” aqui conhecida como “tirícia”. O produto dessa fervura é colocado em um vidro para ser conservado em geladeira, toma-se uma colher de sopa três vezes ao dia. Tivemos a oportunidade de experimentá-la, é um xarope concentrado com excelente sabor. Pudemos conhecer uma série de outros medicamentos que preparam e querem nos ensinar, dentro de uma diversidade para a cura de doenças.

Benzimento e simpatia também são práticas tradicionais, cultura que vem na oralidade das gerações anteriores. Na Arvinha contaram das “rezas” e dos “benzimentos” para eliminar doenças. Há benzimentos para picadas de aranhas, para “feridas” na pele, para temporais que se aproximam e até para espantar cobras no verão, entre outros tantos. Aprendi um que deram-me por escrito, ficando aqui registrado. É um benzimento para “rendidura”, que acontece quando, ao forçarmos o corpo ou partes dele numa posição incorreta, de “mau jeito”, deslocamos o músculo, provocando dor por vários dias. Antes de iniciar a “benzer” colhe-se três raminhos (folhas de capim) fazendo-se três “nós” em cada um, enquanto benzemos. Diz assim:

“Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, Amém”!

“O que coso (o que costuro)? Rendidura!

Isso mesmo eu coso...

*Jesus nasceu desta carne, desta carne se criou;
Jesus cure esta carne, que esta carne se rasgou”.*

*(“Ao final amarrar os três ramos, rezando a oração do Pai Nosso.
Repetir por três dias”. Vó Nina, 71 – janeiro de 2014).*

Em cada comunidade há vários elementos que se apresentam característicos de uma cultura tradicional baseada num largo conhecimento, construído através da observação e da experimentação, utilizando-se do poder dos recursos da natureza (especialmente plantas e animais), e da fé para tratar a saúde e a cura de “males” que os aflige. O contentamento maior que isto nos proporciona é presenciar de que na riqueza desses atos de ensinar e aprender - há um conhecimento que não se perde - mantém-se vivo ao ser retratado em cada “fervura” de um desses “xaropes” e em cada frase de um desses “benzimentos” (fig. 25).

Figura 25 – Casal morador na Mormaça com o caçula dos 11 filhos ao visitá-los



Fonte: Arquivo da pesquisa (2014)

5.4.2 A Ação Educativa Cotidiana

O conhecimento forjado no interior das populações tradicionais deve se constituir num pilar para a formação educacional de seus filhos. Um lembrar de experiências, práticas, símbolos, identidades que fazem parte de suas ações diuturnas. Um conhecimento sedimentado nos mais diversos espaços não-

escolarizados, construído no seio da cultura local e registrado na memória de seu povo, transforma-se em ações de cultivar e cuidar da terra, de criar e proteger os animais, de usufruir dos recursos da natureza, de pescar, de preparar a madeira, de construir casas, ou na engenhosa observação do tempo e dos fenômenos naturais.

Trata-se de processos de ensinar e aprender formais e não formais que vêm perpassando gerações por um convívio diário expressado em sua arte, em suas festas, nas suas crenças, na sua luta, em sua história. A família, os grupos mais próximos e as formas de organização social são grandes responsáveis por este modelo de educação. Brandão (2007) faz referência ao modelo de educação fora das divisas escolares em sua acepção, denominado por ele de educação não-intencional:

A educação é uma fração do modo de vida dos grupos sociais que a criam e recriam, entre tantas outras invenções de sua cultura, em sua sociedade. Formas de educação que produzem e praticam, para que elas reproduzam, entre todos os que ensinam e aprendem, o saber que atravessa as palavras da tribo, os códigos sociais de conduta, as regras do trabalho, os segredos da arte ou da religião, do artesanato ou da tecnologia que qualquer povo precisa para reinventar, todos os dias, a vida do grupo e a de cada um de seus sujeitos, através de trocas sem fim com a natureza e entre os homens (BRANDÃO, 2007, p.10).

O aprender ou o ensinar no cotidiano da comunidade não acontece intencionalmente, mas necessariamente. É a necessidade de se manter no ambiente, geralmente marginal, que garante o aprendizado dos grupos sociais de comunidades tradicionais. Não há vontade de ensinar ou de aprender. Há, no entanto, a necessidade de ensinar e aprender e essa necessidade é manifestada sem intenção tanto por quem ensina como para quem aprende. Os que não sabem vão aprendendo com os outros que sabem, mesmo sem saber (BRANDÃO, 2007, p. 20).

O processo de aquisição e transmissão desse conhecimento é um processo histórico manifestado pela cultura. A interação entre os remanescentes e destes com o ambiente, proposta em ações desse cotidiano, além de perpetuar os saberes antigos, promove a construção de novos saberes, garantindo a sobrevivência da população e da própria conservação dos recursos naturais diante das transformações sociais por que vem passando as comunidades.

Na argumentação de Mauro Guimarães (1995), referido em Silva (2004, p. 83), o processo de educar não deve ser uma imposição de forma universal e uniforme; que o educador não deve conceber a educação como abstrata – fora da dialética da história, independente da cultura – nem que a realidade existe fora do educando. O homem terá, por isso mesmo, modos diferentes de construir sua visão de mundo, de saber que sabe, de conceber a existência, enfim, de construir os seus próprios saberes.

Decorre daí a compreensão de que o processo epistemológico, isto é, o modo como o povo quilombola constrói o seu saber, lhe é próprio – ou apresenta peculiaridades – por estar nascendo na dialética de sua própria história, na sua própria cultura, na sua mundivisão. É aí que terá o educador que se orientar primeiro e, imprescindivelmente, para sua relação com o educando.

O autor, se junta deste modo, aos que apontam para a necessidade de considerar elementos epistemológicos próprios de uma educação na perspectiva da cultura dos povos quilombolas, de modo a resultar em uma efetiva organicidade da pedagogia dessa educação no que se refere à relação entre teoria e a prática.

O contexto de uma população tradicional ribeirinha, mas indicando que a construção do saber é própria em cada cultura, é retratado em Silva, R.,(2004):

Educação para os retireiros não é a mesma coisa que ter estudo. Para eles educação é o aprendizado que adquirem na vivência do dia-a-dia com os pais ou com os mais velhos, estando relacionada ao comportamento moral (respeito), dedicação ao trabalho e a família. Ter estudo significa conhecer as “técnicas” de viver na cidade, aprender uma profissão e usufruir as regalias de uma vida moderna. Este fato é apresentado por retireiros quando perguntado intencionalmente: como é a educação do povo retireiro? (SILVA, 2004, p. 78).

Os processos educativos instalados naquela comunidade (educação não-escolarizada e escolarizada) embora pareçam dissociados, estão intimamente ligados, garantindo aos retireiros a conservação cultural e ambiental, a manutenção da vida no ambiente e a esperança de dias melhores a todos os membros.

Apesar de provocações do “mundo de fora”, a forma de organização social, do trabalho grupal e do uso em comum dos recursos naturais pela comunidade permitiu que o conhecimento fosse socializado e que existisse uma forte resistência em manter-se no ambiente, manifestados na união e organização entre os

moradores, sustentando a teia de relações e em consequência garantindo a socialização do saber. Esse quadro também é real nos remanescentes nas falas de antigos moradores, ao desejarem ali permanecer, hoje quase todos aposentados: *“Sempre vivi aqui, conheci quando era mais bonito e vivia mais gente, isso já foi grande! Uns já foram, resta nós. Vou ficar até o fim [...]”* (A.M., 67 – dez. 2013).

Figura 26 – Casal morador na Mormaça autores da “proposta” em lá permanecerem



Fonte: Arquivo da pesquisa (2013)

5.4.3 Construindo a Educação nos Diversos Espaços Sociais

Os diversos espaços sociais utilizados pelos moradores de Arvinha e Mormaça configuram momentos de ensinar e aprender, o salão comunitário, a sede da igreja evangélica, a casa de moradores, se apresentam como possibilidades do ensinar e do aprender acontecer. As relações de amizade e do parentesco têm proporcionado simetria interna e de certa forma uma simetria externa com a participação de outros atores no contexto social de suas relações. Esses locais são utilizados para reuniões diversas, cursos, celebrações religiosas, comemorações de aniversários, casamentos, festejos em geral.

Percebe-se nesses encontros que o caráter das festas internas se reveste de intensos momentos de dádivas, constituem sujeitos para uma formação de reciprocidade, o que nos parece diferente daqueles que se estabelecem nas festividades ao entorno que temos participado. Esse canal dialógico próprio da

observação participante, dentro de um exercício de escuta atenta, nos propicia esses resgates que, entre outros aspectos, se constituem atos de ensinar e aprender involuntários, às vezes, mas que se adentram em suas mentes e corpos.

As reuniões das Associações dos Remanescentes que acontecem no Salão Comunitário, ou melhor, na Senzala Social da Comunidade, é outro espaço em que homens, mulheres, adolescentes e crianças debatem suas comunidades, se educando e pondo em prática essa condição cidadã, onde verdadeiras transformações de personagens se processam nas discussões. Moradores que por diversas vezes permaneceram quase calados nos encontros que temos tido, têm na associação ocupado espaços e transmitido seus conhecimentos que, vivenciados, acumularam-se e nestes momentos são compartilhados com todos os presentes.

A conquista dos direitos dessas comunidades passa pela necessidade de uma representação forte e articulada. A Associação dos Remanescentes do Quilombo da Arvinha e a Associação dos Remanescentes do Quilombo da Mormaça, criadas no ano de 2007, são instrumentos necessários para a representação e trâmites legais, porém, mais importante é a possibilidade em falar por um lugar – “de uma comunidade remanescente quilombola”. Na associação a comunidade pode atuar de forma mais coesa e com processos amadurecidos, evitando ações individualizadas, desproporcionais e às vezes em momentos não adequados.

Ao enfatizar a importância do trabalho solidário proposto pelas associações em atividades comuns ao grupo, Nunes ([2006b]), lembra que trabalhar sob o regime de mutirão exige um grau de mobilização que requer um processo educativo e deve emergir no âmbito da comunidade, mas também dos outros espaços que instrumentalizam para essa prática, dentre eles, a escola:

Além da formação técnica, a formação política deve estar atrelada a qualquer projeto que a comunidade venha a desenvolver. A perspectiva de realização das obras seria através de um trabalho realizado sob a forma de mutirão. Contudo, deve-se ter a compreensão de que essa dinâmica de relação não se estabelece naturalmente em um contexto social que faz parte de uma lógica global de individualidade. Por mais que os laços de interdependência existam no interior do quilombo, esses precisam ser fortalecidos, ressignificados conforme o desafio colocado (NUNES, [2006b], p. 355/356).

Na Senzala Social também se cristaliza a territorialidade quilombola como lugar de confluência dos rituais, das festividades e dos momentos mais ostentatórios do cotidiano de ações de trocas representadas pelas mais diversas formas, entre elas, processos educativos. Para Luciana Conceição Silveira (2010, p. 36), é nesse espaço que se atualiza de forma mais visível o pertencimento simultaneamente territorial e de parentesco dos corpos que ali se reúnem. O ser quilombola da comunidade se apresenta assim percorrendo os corpos em festa, como uma intensidade que só pode ser suportada por muitas décadas de convívios similares.

Nesses diversos espaços, públicos e privados em que dispõem os moradores das comunidades a todo instante transparecem elementos da cultura popular, levando-se em conta as teias e tramas de criações, de símbolos, de significados que realizam e as conexões entre as várias manifestações enquanto remanescentes - suas festas populares, sua alimentação, os seus diversos modos de ser e viver, pensar e criar, entre a poesia, a dança, o canto e as crenças, os diferentes modos de ser e representar-se como parte da população brasileira. Às vezes uma cultura é vista como anônima, porém constantemente criada e recriada por conhecidos e reconhecidos mestres dessa cultura popular que expressa todo o seu valor social e simbólico na técnica, na religião, na festa, na arte, nos utensílios e nos saberes do trabalho no campo e na cidade,

Carlos Brandão ([2007b]), fala de uma “inserção” do homem na natureza como estar produzindo cultura. Dessa ação/reação seria a expressão da cultura tida como tudo aquilo que os seres humanos acrescentam à natureza de que nós somos parte e de que partilhamos. As plantas “da natureza” seria uma natureza cultivada que, ao ser incorporada através do saber e do trabalho ao mundo da cultura, estaria representada como uma natureza socializada. Então, nós, seres humanos, somos seres dessa natureza e somos naturalmente humanos. Vivemos a cada momento de nossas vidas em um mundo natural cada vez mais transformado em mundo de artefatos, de equipamentos, de objetos de uma natureza socializada e transformada em cultura.

Questionando o autor - eu pesquisador, eu morador quilombola: estamos dando forma/interagindo com o mundo/natureza – é isso então a representação da cultura? Nas palavras de Brandão...

[...] a cultura está longe de ser apenas “isto”. Antes de ser “aquilo que os homens fazem” ao socializarem a natureza, a cultura é, está, transita e se transforma naquilo em que os seres humanos fazem com eles próprios. Ela está nos próprios processos através dos quais nós mesmos passamos da natureza à cultura. Está na criação da sociedade e das diferentes formas de vidas sociais. Ela habita as diversas tramas e teias de símbolos, de saberes, de sentidos, de significados, de sentimentos, e de sociabilidades (os vários “esses” do mundo da cultura), com que nós criamos, preservamos e transformamos nossas maneiras de viver e de sobreviver, de conviver e de atribuir identidades a quem somos, e significados a como vivemos e aos mundos em que convivemos e que criamos e re-criamos para viver. E fazemos isto inventando e partilhando palavras, saberes, ideias, visões de mundo, sistemas de crenças, religiões, filosofia, artes, teorias e práticas pedagógicas (BRANDÃO, [2007b], p.7 PROGRAMA ESPECIAL/DOCUMENTÁRIO: CULTURA POPULAR E EDUCAÇÃO).

Percebemos, então, que na condição de seres humanos (seres pensantes), somos consciência capaz de criar e transformar cultura e podermos vivê-la em diversos momentos - o passado, o presente e o futuro; enquanto que aos outros seres e tudo o que vive à nossa volta, têm a possibilidade viver um só - o presente, que é momentâneo e vivido como se fosse sem fim. Esse mundo que transformamos da natureza em nós e para nós dando formas, simboliza cultura.

A cultura é e está tanto nos atos e nos fatos, através dos quais nós nos apropriamos do mundo natural e o transformamos em um mundo humano, quanto está nos gestos e nos feitos com que nos criamos a nós próprios, ao passarmos – em cada indivíduo, em um grupo humano ou em toda a nossa espécie – de organismos biológicos a sujeitos sociais, ao criarmos socialmente os nossos próprios mundos e ao dotá-los e a nós próprios de algum sentido (Ibid. p. 9/10).

A Senzala Comunitária em Arvinha e Mormaça, que é um dos espaços de representação da cultura do povo remanescente, é uma construção realizada com recursos do Governo Federal, possuem o mesmo projeto arquitetônico, diferenciam-se apenas em detalhes – na Mormaça com paredes rebocadas, possui uma pequena torre em sua entrada, enquanto que na Arvinha não há a torre, está em um único nível, e os tijolos colocados são do tipo “à vista”. Pois o interessante em seus desenhos é a forma. Têm semelhança arquitetônica a uma antiga senzala⁸⁹. Prof.^a Teresinha, líder comunitária, chamou de “Senzala Comunitária”.

⁸⁹ A Senzala era um grande alojamento que se destinava à moradia dos escravos dos engenhos e das fazendas no Brasil. Tinham grandes janelas com grandes grades e seus moradores só saíam de lá para trabalhar e apanhar. Os homens viviam separados das mulheres e das crianças. Os escravos dormiam no chão duro de

No início o pessoal não gostou muito da ideia, mas coloquei para eles a história de como nossos antepassados viviam com suas famílias ali dentro. Era um lugar comum, não havia separação por famílias e nem de adultos com crianças. Havia muitas janelas estreitas e fechadas; na entrada em forma de cone, ficava o temido Capitão do Mato, observando a todos” (Professora Maria Teresinha, 58, dez. 2012).

De fato, a construção tem essa arquitetura. É um local amplo com boa ventilação e luminosidade, apropriado para os encontros da comunidade, sejam reuniões, cursos, formação religiosa e festividades. *“A ideia é um resgate, não significa hoje para nós uma opressão. Acho que ajuda manter nossas raízes vivas”*, complementa a liderança. A existência do salão nas comunidades traz consigo fortes redes de amizade e reciprocidade, já estabelecidas entre os moradores da Mormaça e de Arvinha. Essa presença não apenas localiza a celebração das duas comunidades como também consideram tais laços, como o parentesco, confirmando as percepções sobre as condições similares em que estão colocados (fig. 27).

terra batida ou sobre palha. Costumava haver na frente das senzalas um pelourinho (tronco usado para amarrar o escravo para a aplicação de castigos físicos). Casa dos escravos. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Senzala>. Acesso em 30 out. 2012.

Baseando-se em relatos de viajantes que percorreram o Centro-Sul do Brasil ao longo do século XIX, Robert Slenes (1999, p. 159) distingue três tipos de vivenda escrava: as senzalas "pavilhão", edifício único com pequenos recintos ou cubículos separados para os escravos solteiros e casados, as senzalas "barracão", onde viveriam escravos e escravas solteiras em grandes recintos separados, e as senzalas "cabana", onde viveriam escravos casados ou solteiros de um mesmo sexo. MARQUESE Rafael de Bivar. **Moradia escrava na era do tráfico ilegal: senzalas rurais no Brasil e em Cuba, c. 1830-1860**. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-47142005000200006. Acesso em: 6 jan. 2014.

Figura 27 – Senzala Social Comunitária da Arvinha



Fonte: Arquivo da pesquisa (2012)

Neste sentido, concordando com Silveira (2010, p. 40), o salão, antecipa a associação quilombola, como cristalização de uma sociabilidade que configura a identidade étnica, como totalizável em uma expressão político-cultural. Suportado por essa sociabilidade festiva, o salão tem grande influência e importância na reconstrução e fortalecimento desses laços. Foi construído sob a intenção de que a comunidade pudesse realizar suas festas. Congrega, ainda, visitantes não quilombolas e não negros da região que têm participado de suas promoções.

Outro espaço de formação - a religiosa - acontece em igrejas cristãs, principalmente a católica; há a evangélica – Assembleia de Deus – na Mormaça, em cuja sede fazíamos encontros desde 2008, e que hoje está reconstruída. Ocorrem celebrações, catequese, cursos, batizados, casamentos e festas e, no mês de maio, é celebrada a comemoração em honra a Santa Teresinha. Na comunidade da Arvinha, em 12 de outubro, é realizada festa em homenagem à Nossa Senhora de Aparecida – padroeira da Comunidade (construíram um “capitel”);. *“Moradores vizinhos em grande número têm participado das festividades nas duas Comunidades”*, confirma a Prof.^a Teresinha.

Dialogando com moradores sobre a religiosidade, os cultos religiosos com matriz afro, praticados nas comunidades, poder-se-ia dizer quase que inexistem. A maioria das famílias, ao se referirem à liberdade religiosa, se auto-intitulam católicas e, por motivos óbvios (históricos e sociais) junto ao entorno não quilombola, não

assumem religião de matriz africana. As religiões⁹⁰ cristãs rapidamente assumiram esse papel. Também por estarem localizados e convivendo principalmente entre descendentes de italianos, alemães e poloneses – traços culturais característicos, como a estética pessoal, as vestimentas, a alimentação, não são trabalhados e nem cultivados.

Como afirma Gohn, (2011, p. 76), a educação não formal é uma possibilidade de produção de conhecimento em territórios fora das estruturas curriculares da educação formal. É no cotidiano dessas comunidades que ainda se apresentam diversos espaços que configuram esses processos de ensinar e aprender não escolarizados, podendo ser compreendidos como símbolos de resistência enquanto preservam a identidade, a cultura, a história e a tradição coletiva. O cemitério, o forno de barro, a prática do mutirão, a medicina caseira tradicional, a senzala comunitária, as festas e tantas outras manifestações se apresentam como laboratório itinerante agregando as famílias de Arvinha e Mormaça e dando continuidade a esse conhecimento.

Nas manifestações das pessoas mais velhas aparecem lembranças de acontecidos, de “passagens” que viveram ou eram contadas. Nas casas, rodeados por adultos e crianças ao colo e sentadas bem juntas nos bancos de madeira, pudemos, nesta pesquisa, ouvir algumas histórias. Uma delas religiosa, a celebração da Festa do Divino⁹¹, que acontecia geralmente no mês de janeiro, era precedida com uma novena e a bandeira do Divino visitando cada casa.

“A chegada da bandera em cada casa é de grande festa com foguete e cantorias. Quando os folião chega numa casa com a bandeira, são recebido com foguete e pedem uma oferta para que a festa continue. Essa oferta pode sê em dinheiro e pedem também uma prenda que pode sê um alimento, um animal ou o que o morado pude dar e a bandeira fica posando na casa do morador que puder oferece janta, café da manhã e

⁹⁰ Parte das famílias da comunidade Mormaça apresenta certa diversidade, flexibilidade e dualidade com referência à opção religiosa considerando vivência simultânea de religiões motivadas pelas uniões conjugais. Essa divergência faz com que venham frequentar mais de um local religioso.

⁹¹ A Folia de Santos Reis é um denso e belo exemplo da maneira como a sociedade camponesa cria e consagra relações sociais e simbólicas entre diferentes categorias de pessoas e grupos, no interior da família, da parentela, da vizinhança, da comunidade. Ela é a unidade móvel de artistas e de devotos que difunde a notícia anual do nascimento de Jesus Cristo. Ela é um ritual errante, entre casas e casas, e antecede uma festa religiosa popular: a celebração do “Dia de Santos Reis”, em seis de janeiro. Disponível em: <http://www.tvbrasil.org.br/fotos/salto/series/105300Culturapopular2.pdf>. Acesso 7 mar. 2014.

almoço para os visitantes, que depois vão seguir para a próxima casa e assim vai continuando” (N.R. 67, morador na Mormaça – dez. 2013).

A festa se constitui num grande mutirão. Inúmeras pessoas de um povoado rural, ou mesmo de vários deles, participam dos preparativos. Tanto a casa do festeiro quanto as casas do “giro” e dos “pousos” são decoradas para a passagem da Folia ou para a realização da Festa. Familiares encarregam-se das inúmeras tarefas de preparar o local e fazer a comida. Parentes e vizinhos se oferecem, ou são convocados, para “um adjutório”. Crianças e jovens participam ativamente das várias tarefas de preparação. A mesma comida cotidiana multiplica-se entre panelões e fornos de barro (GTCM, 2010, p. 69).

A Festa do Divino ainda é tradicional em muitas comunidades quilombolas e outras rurais no Brasil. Inicia-se rezando uma novena anterior à data de realização da festa católica; os devotos pagam promessas ao Divino pelas graças alcançadas, como boa colheita, a boa saúde das pessoas e da criação. Todas as doações arrecadadas durante as visitas ficam registradas para que no dia da festa do Divino se realize um leilão com as doações da comunidade, principalmente animais, além disso, acontecem jogos, rifa e um tradicional “matinê musical”.

De acordo com o relatório do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (2010), nas comunidades negras do Paraná outra celebração católica que acontecia (hoje diversos moradores são evangélicos) era a “Recomenda das Almas” durante o período da “quaresma” – na quarta, quinta e sexta-feira santa. Essa romaria pelas almas se dava em frente às cruzes, nas casas, no cemitério e na igreja. Também se praticava a dança de São Gonçalo, que é um santo católico, historicamente conhecido nas comunidades negras, não tendo pra isso uma data definida. A dança pode ser realizada também nas festas de outros santos, como Santo Antônio, São Sebastião e do Divino para pagar promessas alcançadas (GTCM, 2010, p. 67).

Essa “simetria estabelecida” pelo povo afro no Brasil, “cultuando” santos católicos, desenhada nos parágrafos acima, é bem observada e discutida por Luz (2000),

A religião, aspecto fundamental da cultura humana, é emblemática no caso dos (as) negros (as) africanos (as) em terras brasileiras. Por meio desse ímpeto criativo de sobrevivência, pode-se dizer que a população negra promoveu um processo de africanização de

religiões cristãs e de recriação das religiões de matriz africana (LUZ, 2000 apud BRASIL/SECAD, 2006, p.22).

Dentro das práticas da medicina tradicional caseira, conhecimento que vem sendo ensinado aos jovens que demonstram esse interesse, já havíamos destacado a presença de benzedeiros/os e curandeiros/os durante todo o período da ocupação negra daqueles territórios até a atualidade. O trabalho das parteiras também faz parte da lembrança das famílias, pois por mais de um século as comunidades conviveram com esta realidade; ser parteira era atividade que naturalmente as mães ensinavam para as filhas, que ao aprender davam continuidade a esses conhecimentos. Atualmente não se divulga essa prática pelo acesso proporcionado à saúde da mulher em postos públicos de atendimento; no entanto moradoras mais antigas contam das dificuldades da gravidez, que por falta de chegar a tempo, “as *distâncias e sem condução*”, raramente iam a um hospital; assim, na hora do parto eram atendidas pelas parteiras da comunidade ou alguma da vizinhança.

Na Mormaça, várias moradoras lembraram das parteiras que trabalharam até mais ou menos 1988. Quase todos os moradores até essa data, nasceram em casa pelas mãos dessas mulheres.

“Me lembro até hoje, tinha várias partera, mas Tia Chica, eu era pequena, fazia parto de muita gente aqui e das vizinhança, dos italiano e dos outro também. O pessoal já se preparava, quando tava perto dexava amarrado dois cavalo e as ensilha por ali; quando a mulher dava sinal do parto iam busca Vó Chica. Ela vinha a cavalo com uma malinha na garupa e atrás notro cavalo, o pai da criança. Fez muito parto difícil, salvou mãe e filho já! Usava fazê lavagem com um chá de planta anti-inflamatória, era um chá poderoso pra mulher que ganha nenê em casa. Pra dor, fervia noz-moscada com cachaça e dava pra toma!” (N.O., 67, março de 2014).

“Minha mãe falava da Vó Chica de quantos parto ela fez, ia sempre a cavalo, levava o material do parto; as veis chegavam na casa dela, ela tinha bebido umas, não tinha problema, montava no cavalo e devagarinho chegava, fazia sempre os parto bem certinho. Aqui tinha outras partera, a “Picucha” chamavam de “Bugra”, era filha do Vó Chica; a Iracema da

Rosa; minha mãe, Diamantina, fez o parto do Gilmar, meu filho” (O.G., 55, março de 2014).

Percebe-se a intensidade com que moradores e moradoras construíram essa comunidade; havendo certamente muitas dificuldades, não se abalaram e desses momentos brotaram muitas alegrias e a continuidade de um povo (fig. 28).

Figura 28 – Moradores quilombolas na Mormaça (da esquerda para direita): o casal Dona Nena e Seu Nauro; Picuxa (filha de Chica Mormaça - falecida) e o primo Casilano – “*elas já foram parteiras*”



Fonte: Arquivo Prof^a. Maria Teresinha Costa Vargas (“por volta de 1970”)

Outras manifestações culturais, o artesanato como prática tradicional constitui, também, um processo educativo nas comunidades. Diversos objetos que se fabricavam e alguns ainda hoje, fazem parte da memória coletiva dos adultos e das pessoas mais velhas, agora lembrados nessas conversas, através da produção de mobiliário para a casa, de peças “em barro” (argila), objetos decorativos em madeira, a utilização da palha do trigo (conhecimento buscado com descendentes italianas) para fazer chapéus e cestas; do cipó e da taquara para fazer peneira, chapéu, esteiras e bancos, a escultura na madeira, a curtição do couro (aprendizado com vizinhança indígena na região), além do pilão, que é peça tradicional em sua cultura (fig. 29).

Figura 29 – Pilão para moer/macerar diversos alimentos de consumo humano e animal (morador na Arvinha)



Fonte: Arquivo da pesquisa (2014)

Dona Leonora, nos fala da alimentação tradicional da comunidade e quer também nos passar a receita de como são feitas. O milho constituía um dos alimentos básicos na mesa desses remanescentes:

“Moído o milho, às vezes era na pedra, da farinha podia fazer o biju, vários tipo de bolo e de bolacha; outra planta, a mandioca, se fazia porvilho doce e o azedo, cozinhava e fritava pra comer e ainda dava a farinha de mandioca; tem os doce de fruta, a laranja, a cidra, o figo, pêssego, abóbora, o mogango, a batata-doce e tinha muitos outros” (L.R.A. 68, dez. 2013).

A importância de outros produtos em sua alimentação e dos animais é nesse instante lembrada aos mais jovens e às crianças, como as diversas variedades de feijão que eram e algumas continuam a serem cultivadas, as canas de açúcar, o arroz do “seco e do banhado”, a batatinha, a batata doce e a abóbora, são também fundamentais na economia de subsistência das comunidades. Havia criação de galinhas e porcos presos e soltos. Utilizava-se como meio de locomoção e transporte de alimentos e materiais o cavalo com carroça ou “charrete” e a “junta de bois” puxando gaiota ou carroça. Esse conhecimento permanece em suas memórias.

Uma das moradoras da Arvinha, fala dos pratos tradicionais e de receitas antigas que fazem parte da culinária tradicional do povo negro desde os tempos dos aquilombamentos. Outras comunidades tradicionais onde há a presença da população cabocla, especialmente, também utilizam esses pratos. Como quase todos ainda são preparados e consumidos, se traduz em conhecimento que ao ser transmitido, mantém uma tradição cultural secular.

“Era preparado o arroz com galinha caipira feito em panela de ferro, a, paçoca de amendoim, paçoca de pinhão cozido, pinhão socado no pilão depois misturado com carne frita, canjica de milho, o revirado de feijão com torresmo, quirera com carne de porco, farofa de carne de frango ou de tatú, broa de fubá e de biju, bolo de milho, bolo de porvilho, o licor da folha de figo, a murcia de porco (morcilha), o queijo de porco e tantos outros” (M.L., 67, março de 2014).

A moradora da Mormaça N.O., 67 anos, procura passar para filhos e netos sua cultura, especialmente o tratamento com as outras pessoas, *“o respeito, a amizade, a cortesia, o amor ao próximo, a religiosidade e o louvado”* (forma de cumprimento onde se pede a bênção a uma pessoa mais velha), tratamento segundo ela que, *“já anda esquecido entre os mais jovens”*. Dona N.O. faz questão de nos contar *“das crendices que não convêm desconfiá”*. O relatório apresentado pelo Grupo de Trabalho Clóvis Moura (2010), sob o título *“Quilombos do Paraná”*, traz algo semelhante ao que a remanescente, nossa pesquisada, guarda em sua memória.

[...] cortar cabelo e unha na minguante ou na cheia, não cai e não cria ponta seca. O milho, se plantar na nova ou na crescente, não produz. Colocavam o fumo na água e regavam a horta, a couve, a batatinha, que matava as pragas. Adubo – estrume, esterco de vaca, de boi, de carneiro, dá uma planta sadia e não tem problema nenhum. A árvore para podar, é na minguante, pra não dá caruncho, fungo (GTCM, 2010, p. 187).

Como podemos perceber, nessas comunidades remanescentes e certamente em tantas outras rurais nesse Brasil, inúmeras manifestações da cultura popular

demonstram o conhecimento construído pelo povo negro, homens e mulheres, que perpassaram gerações, fruto de uma ousada resistência.

5.4.4 Educação para a Cidadania

A formação educacional local – conhecimento perpassado por gerações - tem fortalecido a organização das Comunidades e se materializa quando observamos a preparação de moradores e moradoras nas diversas reuniões e encontros que realizam, debatendo a comunidade, as estratégias, os caminhos a trilharem, fazendo proposições. Também nos diálogos que temos estabelecidos com grupos na Arvinha e na Mormaça se percebe uma construção pessoal para a cidadania e é precisamente nesses contextos de discussão que aflora a consciência cidadã. São pontos de vista fundamentados e defendidos individualmente e em grupo, que demonstram a concretude e amadurecimento dessa formação.

Porém, anterior ao atual estágio, torna-se necessário que conheçamos o universo do segmento negro, em especial o dos quilombolas, onde os vínculos entre educar e formar vêm com sua ancestralidade, não constituem atributos exclusivos da escola.

Na percepção de Georgina Nunes ([2006a]), existe um passado e um presente de populações negras que vêm se educando secularmente através de uma resistência que não é passiva, que apenas reage às diversidades, mas que é, igualmente, provocadora de reações. Assim, o que antecedeu aos antigos quilombolas foi a história da colonização, do escravizar, o desejo/direito à liberdade; se havia escravização, havia resistência, havia reação; os capitães do mato não surgiram da imobilidade: foram reações do outro campo, do campo da opressão (Ibid. p.144).

A luta contra o racismo em nosso país vem possibilitando que se discutam temas significativos para a compreensão de todo esse processo, mostrando a resistência dos africanos e seus descendentes, que não se submeteram passivamente à escravidão, que se rebelaram e que conseguiram manter vivas as suas tradições culturais. Estabelecer um diálogo com este passado, por meio de pesquisas, de encontros com a ancestralidade, preservada ou reinventada, se traduz

na busca da emancipação. A importância desse processo é compartilhada na consideração adiante:

Todavia, da ancestral história da resistência, acionamos o campo também da emancipação que, perseverantemente, as comunidades negras continuam a almejar. Esta é a grande reação a ser despertada no campo da educação: produzir uma formação humana na qual não caibam estereótipos, discriminação e preconceitos que elegem e determinam os que estão “dentro” e os que estão “fora”. Nesse campo da educação o desafio é contribuir para emancipar radicalmente, as pessoas de relações que retardam uma convivência humana mais respeitosa e, por isso, mais plena (NUNES, [2006a], p. 144/145).

Como experiência prática, representando a busca pelos direitos da cidadania, temos a criação das Associações de Remanescentes da Arvinha e de Remanescentes da Comunidade Mormaça, entidades oficializadas que são suas vozes, congregando a todos e todas e que terá uma incumbência ainda maior – registrar em seu nome o território demarcado como espaço único e de todos os que ali viverem ou que a ele estiverem ligados. Além disso, esses organismos têm contribuído para garantir direitos, reduzindo pressões que a população vem sofrendo com as mudanças socioeconômicas e culturais.

Conforme Gohn (2011), o objetivo principal da educação não-formal é a formação da cidadania e acontece na coletividade. Ainda escreve que este modelo de educação é intencional e surge como alternativa para classes populares se organizarem na luta por direitos sociais. Inúmeras organizações, como sindicatos, associações, partidos políticos e igrejas foram responsáveis pela implantação da educação não-formal e pela promoção da mesma em diversos segmentos da sociedade.

Essas organizações, conhecidas como do terceiro setor, salvo exceções, têm desenvolvido um importante papel na organização dessas comunidades à margem socialmente e, geograficamente, ocupando espaços de difícil acesso ou quase que isolados. Silva, R., (2004), em sua pesquisa, retrata um desses cenários:

Na região do Araguaia e na Comunidade dos Retireiros (MT), a igreja católica regional (Prelazia de São Félix do Araguaia) na pessoa do bispo D. Pedro Casaldáliga, exerceu grande influência nas lutas sociais. Além de atuar diretamente nas tomadas de decisões, contribuiu também na formação de lideranças para atuarem nas frentes populares de lutas por direito e cidadania [...]; [...] organizou entidades específicas que pudessem atuar nas diferentes questões

como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT). A atuação da Prelazia de São Félix do Araguaia ainda continua nos dias atuais e é aliada importante dos retireiros, ribeirinhos e povos indígenas em suas reivindicações e no processo educativo, tanto na educação formal (na implantação e acompanhamento de centros de ensino fundamental, médio e superior) quanto não-formal (na criação e atuação de entidades não-governamentais), (SILVA, 2004, p. 75).

Cabe aqui um parêntese para discorrer sobre as condições em que se dá esse apoio externo para as comunidades de Arvinha e Mormaça. Uma relação que tem sido pontual, um apoio muito restrito, é o que se percebe *in loco* e das falas dos moradores. Apenas alguns órgãos públicos lhes prestam apoio, como o INCRA, no Rio Grande do Sul representado pela Coordenadoria de Projetos Especiais – Regularização dos Territórios Quilombolas, agentes públicos servidores da Emater, o campus Sertão do IFRS e limitadamente a Prefeitura Municipal de Sertão. A Prefeitura Municipal de Coxilha tem tido uma atuação mais próxima da Arvinha, através das Secretarias da Educação e da Assistência Social. Alguns profissionais independentes e membros da Igreja evangélica Assembleia de Deus têm sido, de certa forma, mais solidários aos remanescentes na comunidade da Mormaça.

A busca pela cidadania vem avançando por conta dos Programas Sociais de Apoio do Governo Federal⁹² com o foco central na “erradicação da miséria”; através do cadastro único, com o qual milhões de famílias brasileiras estão podendo ter acesso a uma série desses programas. O Programa Bolsa Família é um dos mais abrangentes – participando deles diversas famílias em Arvinha e Mormaça (quadro 1).

⁹² Programas Sociais do Governo Federal - Uma base de dados com informações sobre cerca de 25,8 milhões de famílias brasileiras e principal ferramenta para construção de políticas públicas voltadas à redução da pobreza e das desigualdades no Brasil, o Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal é referência, atualmente, para 18 programas e ações da União voltadas à população de baixa renda. O número de famílias inscritas corresponde a 82,4 milhões de pessoas, ou seja, mais de 40% da população brasileira. O público prioritário do Cadastro Único é formado por 18,5 milhões de famílias que recebem, por mês, até R\$ 140 por pessoa. Destas, 13,8 milhões é atendida pelo Programa Bolsa Família. Outras 7,3 milhões de famílias têm renda que varia entre R\$ 140,01 mensais por pessoa ou possuem renda familiar total de até três salários mínimos. Disponível em: <http://www.mds.gov.br/saladeimprensa/noticias-1/2013/setembro/cadastro-unico-garante-acesso-a-programas-sociais-do-governo-federal>. Acesso em: 1º. out. 2013.

Quadro 1- Programas e ações federais que utilizam o Cadastro Único

- Aposentadoria para Pessoa de Baixa Renda
- Auxílio Emergencial Financeiro – Bolsa Estiagem
- Programa Brasil Alfabetizado - PBA
- Carta Social
- Carteira do Idoso
- Política de Cisternas
- Isenção de taxa para concursos públicos
- Passe livre para pessoas portadoras de deficiência em sistema de transporte coletivo interestadual
- Programa Bolsa Família
- Programa de Apoio à Conservação Ambiental - Bolsa Verde
- Programa de Erradicação do Trabalho Infantil – Peti
- Programa de Fomento às Atividades Produtivas Rurais - Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER)
- Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego – Pronatec
- Programa Minha Casa, Minha Vida
- Pró-Jovem Adolescente - Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos para Adolescentes e Jovens de 15 a 17 anos
- Tarifa Social de Energia Elétrica
- Telefone Popular

Ascom/MDS. Disponível em: <http://www.mds.gov.br/saladeimprensa/noticias>. Acesso em 13 dez. 2013.

A educação se constitui como caminho para a emancipação das populações, já dizia Paulo Freire, especialmente para as mais vulneráveis; por isso, a necessidade de trilhar esse caminho com maior rapidez, não somente para recuperar o tempo que passou e não sendo-lhes oportunizada essa condição, mas sim para reconhecer o direito que lhes foi negado. As políticas de acesso à educação, especialmente a de cotas para ingresso em instituições públicas e privadas (que recebem incentivos e recursos públicos) é neste momento imprescindível.

Deste movimento podem ocorrer parcerias através do entrelaçamento de processos educativos escolarizados e não escolarizados, o que promove novos horizontes à emancipação, à manutenção da cultura e à consequente permanência

de jovens e adultos na comunidade. No entender de Regisnei da Silva, (2002; 2004,) a educação proveniente do lar vai se entrelaçar com a educação formal, balizada pela escola, completando as etapas de sua formação para a vida. Citando Honda (1998), ao reforçar que essa interação se traduz em instrumento que garante a mobilidade social, possibilita melhores condições de trabalho e de vida e permite exercitar o direito à cidadania das populações tradicionais.

Uma estratégia que o grupo quilombola vem debatendo e utilizando para o fortalecimento de sua luta é proporcionar estudo aos filhos. Pudemos presenciar a discussão a respeito num dos encontros na Mormaça em dezembro de 2013, promovida pela Associação dos Remanescentes. Uma das mães infere:

“Quem vai luta por nós, sem ser nós mesmo? Poucos aqui tem mais estudo. Então, que tem que estudá são as criança, elas é que vão atrás de nosso direito, elas que vai falar pela gente”(O.G., 55, dezembro de 2013.)

Sucederam-se falas semelhantes e outras tantas de apoio. Porém pensativa, e provavelmente testemunha de outra realidade, uma das mães, questiona:

“Quero sabe se quando for estuda e termina, elas vão fica aqui que nem nós? Vão quere mora aqui? Viver como a gente?” (D.S, 58 dezembro de 2013).

Essa indagação é muito oportuna, pois não deixa de ser uma realidade. Para corroborar, no campesinato há diversas pesquisas que demonstram a relação entre a formação dos filhos/as e seu retorno e permanência no meio rural. O campus Sertão do IFRS, vizinho às comunidades remanescentes, a cada dois anos, em encontro que promove com egressos e ex-servidores daquela instituição, tem realizado pesquisa com os participantes e entre as abordagens, uma se refere à ocupação atual. Em suas respostas constata-se uma grande parcela de técnicos de nível médio, especialmente na formação Técnico em Agropecuária, que ao finalizarem o curso vão atuar na área de formação, o que é positivo, porém distantes da propriedade rural da família. Depreende-se que irão trabalhar para terceiros deixando a propriedade de origem aos cuidados de quem nela permanecer,

geralmente sozinhos, o casal de pais. Parece-me advir desse e de outros dados a preocupação da mãe/moradora sobre quem irá adiante lutar por suas causas e subliminarmente, com a manutenção dos grupos e daqueles territórios.

Considerando a possibilidade do conflito entre estudar os filhos como garantia de uma vida melhor na comunidade ou estudá-los para adquirir outra formação, tendo que atuar num outro meio, mesmo assim, nos parece que a formação que alcançarem contribuirá para conquistas cidadãs pessoais e das comunidades, pois poderão atuar como elo entre o seu grupo e os agentes institucionais. A contribuição nos debates com a comunidade e os encaminhamentos necessários, garante-lhes a identidade remanescente, que mesmo à distância, não deixam de ser (fig. 30).

Figura 30 – Adolescentes e jovens estudantes na Mormaça



Fonte: Arquivo Prof^a. Maria Teresinha Costa Vargas (2010)

Neste mesmo encontro na Mormaça havia alguns jovens estudantes do ensino fundamental e ensino médio. Em suas falas, transparece muito clara a importância da educação escolarizada para ascensão cidadã, para o reconhecimento e o surgimento de mais/melhores oportunidades.

“O emprego não está aqui – tem trabalho nas cidades, mas é preciso o estudo. Além do ensino médio agora tem o “pronatec”⁹³ que dá uma

⁹³ PRONATEC - O Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego foi criado pelo Governo Federal, em 2011, entre os objetivos está expandir, interiorizar e democratizar a oferta de cursos de educação profissional técnica de nível médio e de cursos de formação inicial e continuada ou qualificação profissional presencial e à distância. O Pronatec/2014 quer atingir 8 milhões de estudantes Disponível em: <http://pronatec.mec.gov.br/institucional/objetivos-e-iniciativas>. Acesso em: 13 dez. 2013.

formação profissional e bolsa de estudo; não vou me desligar daqui, continuo vindo aqui, sou moradora. Sei que precisamos estar unidas!" (A.P., 24 – Ensino Médio Completo – dezembro de 2013).

Na compreensão engajada da jovem e mãe, a educação escolarizada aliada à formação profissional lhe trará melhores condições para alcançar objetivos pessoais e para conquista de direitos que lhe são justos. Percebe o trabalho como forma de alcançá-lo. A consciência de “moradora da comunidade”, e do valor em estarem coesos, demonstra sua sensibilidade com o grupo e o pertencimento àquele território.

Particularmente nesta tarde pudemos conversar com A.P. e E.C., 20 anos, outra jovem-mãe estudante do 6º e 7º ano da EJA⁹⁴, sobre as possibilidades na continuidade dos estudos, as realizações que pessoalmente poderiam alcançar e a importância para a Comunidade de mais alguém que pudesse representá-la e falar em seu nome. Dialogamos sobre oportunidades que o ensino público do Instituto Federal está a oferecer; que localizado próximo da comunidade poderiam fazer um dos cursos superiores ou uma das formações técnicas de nível médio e, ainda, participando de atividades de pesquisa ou de extensão, seria possível receber bolsas de auxílio financeiro. Atentas, depois pensativas, deram esperanças a si próprias que isso é possível. Eu, educador/pesquisador, tomado de alegria, despedi-me e voltei para casa/meu eu.

5.4.5 “O que se esperar”?

Refletindo sobre a valorização desses jovens e suas famílias na educação escolarizada para uma formação profissional e os benefícios que advêm com a elevação do nível de conhecimento, o que se tem comprovado em diversas pesquisas e estudos, uma questão, porém, carece de reflexão. Considerando que

⁹⁴ Educação de Jovens e Adultos - EJA Presencial é uma modalidade de estudos oferecida como estudos presenciais, autorizados pelo Conselho Estadual de Educação em estabelecimentos de ensino em cujo espaço educativo é desenvolvido uma metodologia diferenciada e atende a legislação específica. Parte de uma análise e avaliação de estudos formais e informais do aluno, para que possa ser localizado na parte do curso onde tem condições de prosseguir, conforme o Plano de Estudos de cada escola. Disponível em: <http://www.educacao.rs.gov.br/pse/html/eja.jsp>. Acesso em: 13 dez. 2013.

existem no Brasil 38 Institutos Federais de Educação Ciência e Tecnologia (IFs), com mais de 400 campi interiorizados, circundados por uma diversidade de comunidades com histórias, culturas, experiências, necessidades e projetos próprios, que caminham por estratégias diferenciadas de ação e continuidade, inclusive de produção e propagação do conhecimento - Quais são os impasses que um IF teria para dialogar com esses lugares que exalam educação não formal?

Ou melhor, numa condição local da pesquisa - quais são os impasses que o Instituto Federal - campus Sertão teria para dialogar com esses dois lugares que exalam educação não formal? Inicialmente, numa trajetória educacional de 53 anos da instituição e minha como servidor público há 26 anos, necessitaríamos fazer uma pesquisa nos registros escolares que pudessem informar práticas de uma educação não formal que tivessem levado em consideração as comunidades locais. Na minha lembrança, não desejo cometer injustiça, ínfimos os momentos – apenas em projetos pontuais de algum professor ou atividade de extensão, até porque nessas “escolas técnicas”, salvo raras exceções, sempre se valorou e prevaleceu o conhecimento científico⁹⁵, aquele recebido numa escola, escrito nos livros e testemunhado por um professor.

O conhecimento construído a partir da observação dos fenômenos e comprovados pela experiência empírica, transmitidos e reinventados pelas gerações, não teria valor maior, por isso desconsiderado. Até porque ainda há certa “confusão” na utilização dos termos tecnológico/tecnologia; a tecnologia para muitos dá uma ideia de avanço/desenvolvimento, o que vai depender da ótica individual que temos sobre “avanço/desenvolvimento”. Dessa forma sedimentou o conceito de que para avançar seria necessário ter a tecnologia “mais moderna”, e que ela estava presente na escola, nos escritos, nos professores, somente?

Então, nessa escola fomos educados, provindo assim o questionamento – como podemos visualizar a outra realidade, as outras tecnologias, o valor em outras formas de ensinar e aprender - respeitando essas manifestações? Como essa

⁹⁵ O Pensamento pedagógico crítico de Paulo Freire expressado na “Pedagogia do Oprimido”, “A Educação como Prática da Liberdade” e “A Pedagogia da Esperança” e em outros escritos e momentos, investe contra o discurso liberal sobre a educação - condenando a educação puramente técnica e científica. Para ele, o trabalhador precisa adquirir uma consciência política, para desempenhar com inteira liberdade sua cidadania. Vê-se na apresentação do Pedagogia do Oprimido: “Aos que constroem juntos o mundo humano (trabalhadores), compete assumirem a responsabilidade de dar-lhe direção”.

escola de “educação, ciência e tecnologia” irá conceber também o conhecimento não escolarizado?

Com a criação, em 2008, dos Institutos Federais de Educação, em sua nova estrutura, foi incorporado um grande número de atores (professores e técnicos administrativos, gestores e servidores terceirizados) com amplo leque de formação e experiência trazidos de outros lugares; também está se constituindo e sendo ofertada uma gama de novos cursos e formações e, mais importante são os novos públicos que devem ser incorporados nessas escolas, incluindo todas as diversidades culturais da população brasileira.

Bem, “desta feita”, há de se compreender – há de se esperar que com a chegada dessa “diversidade de sujeitos” é que fluirão novas experiências, novas formas de ensinar e de aprender, novos projetos essencialmente teóricos, confinados a determinados espaços e, outros também teóricos, porém imbuídos de valorar conhecimentos experienciados na ancestralidade e comprovados na empiria de populações contemporâneas. Assim desejando, o conhecimento através de uma educação não escolarizada poderá ser revisitado por essas novas instituições.

O campus Sertão do Instituto Federal, como um dos lócus de formulação e socialização de conhecimento compreendido em toda sua comunidade escolar e as instâncias do ensino pesquisa e extensão, pode protagonizar o estabelecimento de uma educação inovadora, no sentido de reconhecer, nos outros seus saberes, que se utilizaram de outras formas na construção do conhecimento e ai sim, estabelecer uma interlocução para partilhar, interagir, não sobrepondo um conhecimento a outro.

6 CONSIDERAÇÕES: aprendizados

No decorrer da escrita desta tese, nos propomos a retratar realidades das comunidades remanescentes de quilombo de Arvinha e da Mormaça, tendo como cenário-fundo a manutenção e ampliação de seus territórios. Convencidos estamos de que este trabalho e as percepções que pudemos ter e expressar não encerram a riqueza de conhecimentos, similitudes e as subjetividades que carregam aqueles povos, o que possibilita a abertura de uma série de novos questionamentos que podem incitar novas abordagens. Distante mesmo, a pretensão de que nesta esgotassem os debates.

Nestes últimos quatro anos durante os quais tivemos um maior envolvimento com moradores e moradoras dessas comunidades, pudemos perceber quão profundas as marcas deixadas daquele período de escravidão vivido na ancestralidade e o quanto esses traços ainda se refletem nessa população. De outra sorte, as comunidades de Arvinha e da Mormaça transparecem a altivez e o desejo de luta, como tiveram seus antepassados pelos seus direitos e a recuperação de sua caminhada histórica como povo étnico. Acreditando, então, que as análises aqui explicitadas não se esgotam, lançamos algumas considerações.

É possível afirmar que a história do povo negro no Brasil inscreve-se numa narrativa que inclui migrações e travessias e que o modo particular de vivência, constituiu-se numa forma de resistência cultural e de sobrevivência étnica, política e social. Famílias africanas inteiras e outras “às metades” foram arrancadas de seu continente e transplantadas para cá e para a América como um todo, naquilo que conhecemos por ‘diáspora negra’. “Foram destituídos de tudo, inclusive de sua humanidade, transformados em mercadorias, ‘coisificados’; neles imprimiu-se os códigos do europeu que deles se apossou, na condição de senhor” (DE DEUS, 2000, p. 6).

Uma aparente impressão na sociedade brasileira como se não houvesse “diferenciação racial” e que ao negro a condição de escravo “lhe era natural”, não significou que não tenha havido resistência por parte dessa população ao modelo de dominação. Esses africanos e africanas que foram arrastados do além-mar não estavam sós; trouxeram com eles suas divindades e seus diversos modos de visão do mundo, sua alteridade linguística, artística, étnica, religiosa, suas diferentes formas de organização social e simbolização do real.

Houve, assim, a resistência, a luta em busca de liberdade que se concretizava na formação dos quilombos e a participação dos negros nas diversas insurreições ocorridas no país no século XIX, demonstrando esse inconformismo. Entretanto, o Estado constituído sempre mostrou competência para sufocar as resistências de caráter mais coletivo e com abrangência maior que pudesse ser ameaça ao poder estabelecido.

Diante das barbáries a que essa população por longos séculos esteve submetida, somente no final dos mil e novecentos que são reconhecidos como grupos étnicos, cabendo assim reparação histórica pela sociedade. A Constituição Federal de 1988 reconhecendo a trajetória dos negros e negras em situação de vida rural - que até então não possuíam nenhum instrumento legal que legitimasse sua luta pela posse definitiva da terra, historicamente ocupada por seus antepassados e, também histórico, veem seus territórios reduzidos ou extintos pelo poder e força de grandes latifundiários, fazendeiros e donos dos meios de produção - através dos ADCT em seu art. 68, regulamenta o direito à propriedade definitiva de terras ocupadas por remanescentes de quilombos.

Cabe, portanto ao Estado, emitir os títulos definitivos das terras ocupadas e guardadas por longos anos. Esse instrumento veio garantir o direito constitucional de luta pela cidadania plena, reconhecendo os membros dessas comunidades rurais como uma categoria étnica. Não obstante, a própria Carta Constitucional garante aos territórios ocupados, mediante os artigos 215 e 216, o exercício dos direitos culturais e difusão das manifestações, tornam os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

O processo de regularização fundiária dos espaços territoriais de Arvinha e da Mormaça ainda está tramitando. Considerando que no Diário Oficial da União já

foram publicados os editais com os objetos delimitando as áreas, bem como os perímetros dos territórios que deverão ser demarcados para as Comunidades Quilombolas da Arvinha (2009) e da Mormaça (2010), e, já passados quase cinco anos do ato administrativo, os remanescentes continuam a aguardar o final do processo de regularização fundiária de seus espaços territoriais⁹⁶.

Além do título de propriedade coletiva das terras em nome das associações dos remanescentes de quilombos, o Estado deve subsidiar a adoção de medidas de ação afirmativa que visem ao desenvolvimento e à melhoria da qualidade de vida das comunidades quilombolas, pois não se pode perder de vista que se trata de uma demanda que deveria ter sido resolvida no século passado.

Em artigo, Milton Santos (1996) vai além e faz menção de que:

A reparação é necessária. Na medida em que uma comunidade é secularmente posta à margem, a nação tem que se ocupar dela. Os negros não são integrados no Brasil. Isso é um risco para a unidade nacional (SANTOS, M., 1996, p. 8).

Assim, para consolidar a garantia da terra aos remanescentes dessas e demais comunidades, faz-se necessário não ceder à pressão de grupos poderosos especialmente ligados ao agronegócio que desejam a interrupção dessa política pública, mas, envidar esforços no sentido de fomentá-la. Garantir o direito à terra significa garantir o direito à vida das comunidades quilombolas e suas continuidades.

O território ocupado pelos moradores das comunidades de remanescentes de Arvinha e da Mormaça, em alguns casos, continuam sob posse da descendência dos antigos moradores, mas a outra parte, maior, dessas áreas está nas mãos de agricultores eurodescendentes. Registra-se uma configuração atual do território negro fragmentado; formado de um lado pelas propriedades de agricultores integrados a exploração capitalista com concentração da terra e outros meios de produção e, de outro a comunidade de remanescentes, expropriados de sua terra, expropriados do direito à cidadania.

Moradores mais antigos ainda descrevem, por estarem guardadas na memória, imagens daqueles territórios. A lembrança nítida “arquivada” de uma “era”

⁹⁶ Em contato (19 de maio de 2014) com a Coordenação de Projetos Especiais – Regularização do Território Quilombola da Superintendência do INCRA no Rio Grande do Sul foi informado que toda a documentação das duas comunidades está na sede do Instituto em Brasília em processo de finalização das análises das contestações.

não tão distante mostra a alteração do ambiente que possivelmente seus antepassados utilizavam como espaço de sobrevivência, em seus cultivos, criações ou ainda quando jovens, contemplavam aquela exuberância “pintada” natural. É uma denúncia inscrita no horizonte do avanço sobre o território da comunidade. Ceifados foram daquele espaço de vivência e de sociabilidade.

A manutenção dos atuais territórios e a luta para anexar áreas originais tem como um dos alicerces o estabelecimento de relações de parentesco, compadrio e de amizade que continuamente vieram fazer parte dos contextos sociais de Arvinha e Mormaça. Essas relações espontâneas e por vezes “arranjadas” se transformaram em ações educativas, verdadeiros atos de ensino e de aprendizagem que vão intrinsecamente tornando-se participantes do cotidiano de sobrevivência e permanência daqueles grupos.

Desta maneira, esse processo de relação social torna-se também processo educativo à medida que é perpassado desde os idos de Cezarina e Francisca quando firmaram aquelas comunidades. Parece-me que é uma das condições que se apresenta, articulada a outras, mais profundas que compreende este estudo pela significativa importância na congregação social e educativa daquelas populações.

As relações de parentesco engendradas, então, como estratégias dessa manutenção e ampliação dos territórios, tem sido utilizadas como práticas para mantê-los em posse de grupos familiares e mesmo de grupos ampliados, constituindo elemento característico da campesinidade e afirmando o território quilombola. No entanto, em virtude do contexto histórico de maiores ou menores conflitos com a sociedade abrangente, a manifestação da campesinidade quilombola pode se dar com intensidades diferenciadas, assim como suas práticas de territorialidade que compreendem ações de afirmação enquanto espaço apropriado para a reprodução material e simbólica dos grupos.

Na comunidade da Arvinha essa prática (esse processo educativo) implícita como estratégia e talvez não percebida pela maioria, está muito presente. O grupo descende da escrava Cezarina de Miranda e de seus cinco filhos; essa tradição sucessória constitui verdadeira teia nas uniões matrimoniais ocorridas no seu interior, levando-se em consideração os diversos graus de parentesco. Por outro lado, há um profundo respeito e consideração de seus pares ao abençoar essas uniões. Os matrimônios, indiretamente vão propor a indivisibilidade daquele

território; as áreas apenas se redistribuem, não havendo perdas de espaços, ocorre uma nova configuração em seus desenhos.

Já na comunidade Mormaça a indivisibilidade da terra como forma de manutenção daqueles territórios tem sido experimentada a partir de uniões conjugais dentro do próprio grupo, podendo ainda estar ligados por linhas de parentesco ou ainda por relações próximas de compadrio e, por uniões com pessoas de fora do grupo, neste caso, que venham a congregar os mesmos valores. Essas relações que remetem ao período escravista facilitaram a formação de um espaço comum - prática percebida entre seus moradores.

Uma contínua união conjugal entre os membros do grupo ao longo dos anos e no desenrolar das gerações, conecta a localidade a um nome de família. A comunidade estabelecida acabou por criar uma localidade. Como fora constituída pela matriarca Francisca Vieira – a “*Chica Mormaça*”, foi denominada até os anos 1999, mais ou menos – Vila Mormaça, e após, Comunidade Quilombola da Mormaça. Atualmente há uma preocupação com a integridade do território, o que inclui tanto o espaço físico como também a área de uso comum dos recursos naturais, que desde os iniciais de 1970, viram esses espaços serem reduzidos e a constante degradação da natureza.

Parece tanto na Mormaça quanto em Arvinha haver uma tradição sucessória “internalizada”, expressa em princípios morais que regulam a transmissão de terras, assumindo como valor a exclusividade da posse das terras por membros das comunidades. Trata-se, portanto, do significado do parentesco como um código que regula o acesso e a transmissão dos recursos básicos da comunidade, fundamentais para a produção e para a reprodução dessa comunidade. A propriedade é então, um valor social intimamente associado ao princípio da descendência ou sucessão. Tal valor é expresso, em muitos casos, pela noção de indivisão, pois a família é também seu patrimônio, e este não é apenas uma materialidade, mas igualmente uma sacralidade (Wortmann, E., 1995, p. 79).

Nesse sentido, confirma-se uma das hipóteses desta tese, de que a manutenção do território como espaço de sobrevivência e reprodução daqueles grupos e, conseqüentemente, a identidade quilombola, tem sido possibilitada num processo educativo, pelas relações interpessoais constituídas por uniões endogâmicas, o parentesco e as relações de compadrio e de amizade.

A propriedade como continuidade à descendência estabelece estreita ligação com a matrifocalidade (possibilidade também aventada ao iniciarmos esta pesquisa, vindo a se confirmar). A cultura matrifocal de liderança comunitária representada na figura da mulher foi e continua sendo primordial na condução dos rumos dessas comunidades, liderança que se sucede representada na luta e resistência pela manutenção daqueles espaços. O protagonismo da mulher quilombola se materializa contemporaneamente pelo trabalho de Maria Teresinha Costa Vargas na Arvinha e, na comunidade Mormaça por Laídes Rosa, além de outras lideranças locais e regionais; descendentes que dão continuidade a essa cultura, demonstrando solidez experienciada na matrifocalidade.

A reconstrução identitária individual e como grupo, ainda é um processo em profusão interno e externo, pois existe uma afirmação delas, enquanto grupos que promovem um diferencial dos “outros”, o que implica a construção de discursos de autoafirmação étnica, que se baseiam no passado vinculado à escravidão. Nos depoimentos, as pessoas se identificam como negros e descendentes das matriarcas escravas. Rememoram com clareza a ascendência (pai e mãe, avô e avó, tios e tias) bem como traçam com facilidade suas genealogias até seus “troncos” originários. Produzem, assim, uma representação destacando o papel central da família escrava.

O reconhecimento do outro enquanto semelhante promove o estreitamento dos laços de afinidade entre os sujeitos - sentimento perceptível entre o grupo dos remanescentes de Arvinha e Mormaça e estes com os grupos externos. Também em decorrência, as relações de parentesco, de compadrio e de amizade simbolizadas nas uniões matrimoniais têm promovido suas permanências e a manutenção dos territórios, os processos educativos não escolarizados e os atos da dádiva e reciprocidade praticados, permitem aos remanescentes uma constância na luta em reaver áreas originais, com isso terem ampliados seus territórios. Atuam como força motriz - que os mantém em resistência e não os deixa retroagir pela desesperança.

Para as Comunidades de Arvinha e Mormaça o modo de relacionarem-se em seus cotidianos pelo princípio da dádiva, constituiu-se e constitui prática que possibilitou coesão entre os membros desses grupos, o que lhes permitiu uma travessia iniciada no “ajuntamento de pessoas”, criando aglomerações, posteriormente passando à formação de uma comunidade, quando hoje, em período

recente, a Constituição Brasileira vem reconhecê-los como remanescentes de escravos e ex-escravos quilombados.

Talvez por maior vulnerabilidade, considerando a pressão do entorno, a comunidade Mormaça tenha com certo êxito, podido manter-se local e como grupo por relacionar entre os seus pelo princípio da dádiva. A consolidação de laços de solidariedade, a partir dessa racionalidade, permitiu a resistência diante da ameaça as suas continuidades.

Refuta-se, então, a hipótese de que “o território ocupado não constitui conquistas de ações engendradas nas relações sociais de seus membros, mas sim resulta de um processo de ocupação e posse daquela área territorial que advém com seus ancestrais escravos, libertos e fugidos há quase dois séculos”. Considerando-se simplesmente o processo de ocupação e posse, essas áreas não necessariamente seriam compreendidas como remanescentes de quilombos; porém, é exatamente aí que se encontra sua singularidade - ela está na forma, no modo próprio de vivência, na manutenção cotidiana, na prática do acolhimento, na interação com o meio ambiente e com outras etnias, além de características culturais internas aos grupos.

Uma constante circulação de bens materiais e imateriais estabelecidos nos atos de dádiva e reciprocidade entre os moradores da Mormaça e entre os da Arvinha seria reduzir sua essência se os compreendêssemos como uma troca. É maior que isso, a retribuição está longe de ser pensada como uma “dívida”; a reciprocidade carrega laços/sentidos/valores, em que o simples retribuir não exprimiria a profundidade desse ato. Em minha percepção, quando Mauss (1974), chama para esse simbolismo de “*hau*”, esse é o verdadeiro sentido da dádiva e da reciprocidade; concordando que o valor não está no bem, mas no ato em si de ‘dar e receber’.

Experiência maior fez-me essa comprovação, quando pude em dois momentos acompanhar mutirão em diferentes comunidades quilombolas. Num deles, ao final de tarde, após as atividades do dia, observar uma mulher moradora retribuir com um vidro de “banha de porco” a um pote de “chimia de abóbora” que havia recebido pela manhã de outra remanescente num ato de dádiva. E, noutro, três jovens espontaneamente fazer a “moagem e ensacamento de grãos” na propriedade de um casal quilombola idoso, retribuindo os “remédios caseiros” que esses faziam a todos os da comunidade num ato de dar/servir.

Dentre os objetivos do trabalho estava preocupação em descrever processos educativos não escolarizados, passados de geração a geração, os quais têm promovido a identificação dessas comunidades com aquele espaço considerando-o como “uno”. Pudemos, então, perceber que os processos educativos que as comunidades remanescentes de Arvinha e Mormaça têm experienciado em suas trajetórias e tidos como mais significativos foram aqueles exercitados em seus cotidianos, no convívio da casa, com parentes próximos, com a vizinhança e num grupo maior, com a comunidade.

Trata-se, portanto, de processos educativos de ensinar e aprender não escolarizados que perpassam toda a história pessoal dos sujeitos e dos grupos. E num segundo momento, a instituição escola como espaço tradicional de formação.

Neste caso, apesar de aspectos positivos na oferta de conhecimentos para uma formação intelectual e profissional dos estudantes, a educação que se apresenta não está voltada para uma educação quilombola. Nas observações e nos diálogos que temos tido nas comunidades se demonstra que a educação escolar dificilmente poderia estar contribuindo para a valorização do negro na sociedade; em parte, deve-se ao material didático utilizado, a metodologia de ensino inadequada e desejosa em manter uma divisão social baseada em aspectos raciais e, no geral ao desinteresse de professores em abordar para toda a classe e, das próprias escolas, as diversidades populacionais formadoras da identidade nacional.

Corroboram neste sentido as percepções de Gomes e Boakari (2002), em pesquisa a comunidades rurais negras no Estado do Piauí;

Em geral, enquanto as atividades didáticas apresentavam-se como insuficientes, os temas trabalhados evidenciavam um desligamento com a realidade dos alunos e os materiais de ensino comprovavam a pouca atenção que as escolas nas comunidades recebem das autoridades municipais. As professoras atuavam muito mais como reprodutores da ideologia (castradora do negro) que existe nos livros didáticos. Que na maioria das vezes “é uma abordagem voltada para o passado histórico da escravidão dos negros, associando o negro ao escravo e assim, ao fraco, ao oprimido, ao dominado, prejudicando a formação da identidade racial dos alunos” (Gomes, 2000, p. 139), e assim enfatizando a sua incapacidade de aprender, e/ou subir socialmente (GOMES; BOAKARI, 2002, p. 10).

Situação que se assemelha, percebemos num dos encontros (precisamente em 18 e 19 de dezembro de 2013) na comunidade Mormaça dialogando

coletivamente com pais e estudantes sobre suas escolaridades; um dos pontos levantados foi sobre a história negra, a cultura e as contribuições desse povo contadas em sala de aula e necessariamente a Lei 10.693 de 2003 foi abordada. Uma das questões se dava em torno da maneira, da metodologia que a escola e os professores trabalhavam o tema e a Lei. Todos/as, especialmente os estudantes, não conseguiram responder nem identificar nas práticas escolares ações diferenciadas das que eram trabalhadas tradicionalmente, nem a própria obrigação da escola na abordagem preconizada naquele texto.

A educação que aqui se apresenta não trata da História do povo afro-brasileiro e nem de sua cultura. Ainda é superficial e por vezes discriminatória a diversidade da população nacional e, de acordo com Nunes (2006), propor diretrizes para viabilizar a implementação da Lei 10.693/2003 na educação quilombola é um exercício de buscar os conceitos, não apenas em sua forma teórica, mas na expectativa de que eles solidifiquem uma proposta político-pedagógica que possibilite a educação das relações étnico-raciais (NUNES, 2006, p. 152).

Cada grupo humano conta com os mecanismos básicos para educar seus membros dentro de maneiras próprias que lhe garante a sociedade os elementos necessários para construir seu dever histórico no contexto de seu projeto de homem e de sociedade. Nessas duas últimas décadas o debate sobre a educação das classes populares e sua inserção nas políticas públicas está profundamente vinculado às transformações do trabalho e conseqüentemente à estrutura política de estado.

“Reinventar a educação” é, então, uma das propostas do educador Paulo Freire com seu grupo no experenciar de suas trajetórias profissionais. “Reinventar”, é a ideia de que a educação é uma invenção humana e, se em algum lugar foi feita um dia de um modo, pode ser mais adiante refeita de outro, diferente, diverso, até oposto (BRANDÃO, 2007, p. 100). Reconfigurando esse contexto histórico, vale ressaltar que a educação popular ou as metodologias qualitativas nasceram às margens da sociedade, no extramuros da instituição escolar, e dos espaços de legitimação oficial da educação.

A Educação não formal é, então, uma possibilidade de produção de conhecimento em territórios fora das estruturas curriculares da educação formal (Gohn, 2011). O aprender ou o ensinar no cotidiano da comunidade não acontece intencionalmente, mas necessariamente. É a necessidade de se manter no

ambiente, geralmente marginal, que garante o aprendizado dos grupos sociais de comunidades tradicionais. Não há vontade de ensinar ou de aprender. Há, no entanto, a necessidade de ensinar e aprender e essa necessidade é manifestada sem intenção, tanto por quem ensina como para quem aprende. Os que não sabem vão aprendendo com os outros que sabem, mesmo sem saber (BRANDÃO, 2007, p. 20).

Nessa compreensão, os diversos espaços sociais utilizados pelos moradores em Arvinha e Mormaça configuram momentos de ensinar e aprender, a Senzala Comunitária, a sede da Igreja Evangélica, a casa de cada família moradora, as atividades laborais, se apresentam como possibilidades do ensinar e do aprender acontecer. Sem dúvida, podemos afirmar que o transmitir desses conhecimentos naqueles cotidianos veio sedimentar a identidade étnica presente de povo negro remanescentes de quilombo; fato comprovador é a luta por preservar e manterem-se naqueles espaços. Não se utiliza da visão simplista terra-capital, mas sim uma terra-identificação-modo de vida.

As reuniões das Associações dos Remanescentes que acontecem na Senzala Social em cada Comunidade é outro espaço em que homens, mulheres, adolescentes e crianças debatem suas comunidades, educando-se e pondo em prática essa condição cidadã, onde verdadeiras transformações de personagens se processam nas discussões. Moradores que por diversas vezes quase calados nos encontros que temos tido, têm na associação ocupado espaços e transmitidos seus conhecimentos; ensinamentos e aprendizagens que vivenciados acumularam-se e, nestes momentos são compartilhados com todos.

Na última década o Estado brasileiro desencadeou uma série de programas que fazem parte de políticas públicas que objetivam promover as comunidades tradicionais para melhoria interna e externa no combate à pobreza e à desigualdade social em ações de distribuição de renda, da saúde familiar, da educação, da moradia, do crédito e o acesso a outros serviços que resgatam a cidadania. Entendo ser necessário que essas medidas, como exemplo, na educação, levem em consideração as relações raciais ao serem implantadas, não há mais espaço para negar que o acesso aos diversos direitos do ser humano nunca foram dispostos igualmente a todos no Brasil. Numa outra visão, ao se adotar políticas de cunho universalistas, levar-se-ia maior tempo na possibilidade de promover a igualdade em oportunidades, o que já demandou muita espera.

Na compreensão de De Deus (2000, p. 9/10), cabe ao Estado, o mesmo Estado que teve e que tem um papel importante na reprodução de relações sociais estruturadas racialmente, o desafio de transformar-se em instrumento de ação política antirracista. A implementação das políticas de ação afirmativa são formas de efetivamente reduzir a discrepância de oportunidades entre os mesmos brasileiros diferentes em suas origens.

As instituições de ensino locais e regionais têm ainda um papel especial a desenvolver com as comunidades remanescentes em inserir-se em suas histórias. Inserir-se é oportunizar a participação dessa população nas discussões sociais e educacionais, é mais que ter estudantes em suas classes; está em ofertar uma educação inclusiva que contemple esse e os outros grupos, respeitando as manifestações, a forma de interpretação das realidades e sua cultura (preconizada em lei). Oportunizar que suas histórias sejam contadas a partir de suas escritas, que a caminhada como povo possa ser partilhada e respeitada.

Particularmente (público como agente), o Instituto Federal de Educação do RS que tem no campus Sertão uma proximidade física e a possibilidade de integrar-se às comunidades de Arvinha e Mormaça incorporando as políticas públicas de Estado relacionadas às formas de ingresso no ensino, as condições de permanência, aos projetos de extensão e de pesquisa que envolva cidadãos quilombolas.

Também as contribuições da educação não escolarizada que é tradição secular entre esses povos na transmissão de conhecimentos. Parece-me responsabilidade do campus Sertão (e os outros entes da educação) o imediato questionamento de como incorporar temáticas dessa diversidade cultural presente nas comunidades remanescentes e indígenas, grupos constitutivos da nação brasileira desde sempre postos à margem pela sociedade e pelo Estado, mas tão proximais geograficamente. Convém destacar ainda, a importância do resgate desse educativo não formal para ser reconhecido na Escola como elemento criador de diálogos e não como algo exótico, desvelando assim esse paradoxo. O "tão diferente" que não é tão diferente.

Finalmente nesta pesquisa, quando a iniciamos no intuito de refletir as realidades das comunidades de Arvinha e Mormaça especialmente as questões espaço e território e suas imbricações para manutenção e ampliação, nos envolvemos no campo empírico da descendência das matriarcas Cezarina de

Miranda e Francisca Vieira. Estas populações vêm desde a segunda metade do século XIX estabelecendo estratégias de sobrevivência, ou melhor, estratégias de ensinar e de aprender para não terem suas descendências absorvidas nos espaços comuns da sociedade brasileira. Pensamos, assim, termos alcançado o objetivo maior desta pesquisa, que esteve em analisar essas estratégias educativas baseadas numa contínua prática de atos de dádiva e reciprocidade, em processos educativos não escolarizados que perpassaram conhecimentos e experiências por gerações e, nas relações de parentesco, de compadrio e de amizade cultivados, fazendo com que se mantivessem esses espaços e não se retrocedesse na luta por ampliação a originalidade das áreas, que deverá findar com a titulação coletiva.

As descobertas e as aprendizagens que essas pessoas nos oportunizaram transformaram-se em reflexões dentro do campo de estudo que havíamos proposto: a educação. Os dados levantados por esta e outras pesquisas nas comunidades de Arvinha e Mormaça talvez possam constituir subsídios na modificação e criação de novas políticas pontuais, na adoção de medidas concretas que visem manter e ampliar seus territórios como áreas étnicas do povo negro, o qual teve significativa contribuição na formação da identidade nacional.

Desejávamos tornar evidente a digna pretensão daqueles moradores, afinal, também desejam ser reparados de injustiças passadas e poder em território 'uno' continuar suas descendências.

REFERÊNCIAS

ANJOS, José Carlos Gomes dos; **Bourdieu e Foucault: derivas de um espaço epistêmico.** Anos 90 (UFRGS), Porto Alegre, v. 11, n.19/20, p. 139-165, 2004. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/handle.net/10183/31541>. Acesso em: 11 dez. 2011.

_____. RAMOS, Ieda. C. A. et. al. As condições de raridade das comunidades quilombolas urbanas. In: GHELEN. I. ; SILVA M. B.; SANTOS S. R. (Org.). **Diversidade e Proteção Social: estudos quali-quantitativos das populações de Porto Alegre.** Porto Alegre: Century, 2008, p. 167-178.

_____. **No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira.** Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

_____. (Org). **São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais.** Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2004. (Série comunidades tradicionais).

_____. ALMEIDA, Luciana. S. **Modernidade e anti-modernidade na memória coletiva construída nos territórios negros: São Miguel dos Pretos na Restinga Seca - RS.** In: HUMANAS, Porto Alegre, v. 25, n. 1/2, p. 33-66, 2002/2003.

ANJOS, Rafael Sanzio A. dos. **Cartografia da Diáspora África-Brasil.** Revista da ANPEGE, v.7. n. 1, número especial, p. 261-274, out. 2011.

Afro-Brasileiros: Construindo e Reconstruindo os Rumos da História. **Revista África e Africanidades** – ano 2 - n. 7 - nov. 2009 - ISSN 1983-2354. Especial. Disponível em: <http://www.africaeaficanidades.com>. Acesso em: 14 mai. 2013.

ARCANJO, Juscélio Alves. **Terras de Preto em Pernambuco: Negros do Osso – etnogênese quilombola.** UFBA/PPG em Estudos Étnicos e Africanos. Salvador, 2008.

ARTUNDUAGA, Luiz. A. “**La etnoeducación: una dimensión de trabajo para la educación en comunidades indígenas de colombia.** *Revista Iberoamericana de Educación*, nº 13, out/1997, págs. 35-45. Disponível em: <http://www.rieoei.org/oeivirt/rie13a02.pdf> . Acesso 11 jan. 2014.

ARRUTI, José Mauricio. **Recuperação da memória do lugar auxilia laudo antropológico.** Entrevista concedida em 10/03/2004. Disponível em: <http://www.comciencia.br/entrevistas/memoria/arruti.htm>. Acesso em: 22 dez. 2013.

BANDEIRA, Maria De Lourdes. **Território negro em espaço branco.** São Paulo: Brasiliense, 1998.

BORDA, Orlando Fals. Aspectos teóricos da pesquisa participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação popular. In: BRANDAO, Carlos R. (Org.). **Pesquisa Participante.** 3ª reimp. 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

BORGES DA SILVA, Paulo de Tássio. **(Re) enegrecimento feminizado: saberes e aprendizados no currículo invisível da comunidade remanescente quilombola de Helvécia – BA.** Revista África e Africanidades – Ano 2 - n. 7 - Novembro. 2009 - ISSN 1983-2354 Especial - Afro-Brasileiros: Construindo e Reconstruindo os Rumos da História. Disponível

em: http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/Reenegrecimento_feminizado.pdf. Acesso em: 24 ago. 2013.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

BRASIL. **I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais De Matriz Africana**. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. 1ª edição. Brasília, 2013.

_____. **Programa Brasil Quilombola**. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Brasília, 2011. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/acoes/pbq>. Acesso em: 20 set. 2013.

_____. **Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília [s.n.], 2009.

_____. Ministério da Educação/ Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. **Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais**. Brasília: SECAD, 2006.

_____. *Constituição Brasileira*. In: TÁCITO, Caio. **Constituições brasileiras**: 1988. 5. ed. Brasília: Senado Federal: Ministério da Ciência e Tecnologia, CEE, 2005.

_____. Ministério da Educação. **Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana**. Brasília: MEC, 2004. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/>. Acesso em: 17 mar. 2013.

_____. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. *Diário Oficial* [da] República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 9 jan. 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm . Acesso em: 29 jan. 2013.

_____. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. *Diário Oficial* [da] República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 20 dez. 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/l9394.htm. Acesso em: 21 jan. 2013.

BRANDÃO, Carlos R. **O que é Educação**. 49ª. reimpressão da 1ª. ed. São Paulo: Brasiliense, [2007a].

_____. **CULTURA, Culturas, Culturas populares e a Educação**. (Carlos Rodrigues Brandão - consultor). **Programa Especial/Documentário**: cultura popular e educação. Boletim 19, Brasília: TVBrasil (TV Escola/ salto para o futuro), outubro de [2007b]. Disponível em: <http://www.tvbrasil.org.br/fotos/salto/series/105300Culturapopular2.pdf>. Acesso em: 18 mar. 2014.

_____. (Org.). **Pesquisa Participante**. 3ª reimp. 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. STRECK, Danilo R. (Org.). **Pesquisa participante**: o saber da partilha. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2006.

_____. **A Educação como Cultura**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2002.

CAILLÉ, Alain. **Nem holismo nem individualismo metodológico**: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. In Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 13, n. 38, p. 5-38, 1998.

CAMAROTE, Elisa M. **Lages das Aroeiras**: territorialização, parentesco e produção em uma comunidade baiana de fundo de pasto. 2010. (Dissertação) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/6654>. Acesso em 8 jan. 2014.

CENTRO DE APOIO AO PEQUENO AGRICULTOR – CAPA. **Revelando os quilombos no Sul**. – Pelotas/RS, 2010. (apoio MDA. Brasília/DF).

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA. **Comunidades quilombolas de Minas Gerais no séc. XXI**: história e resistência. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

CERTAU, Michel de. **A invenção de cotidiano**: artes de fazer. 19ª. ed. Trad. de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

CHAYANOV, A. V. **La organización de la unidade económica campesina**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR - CAPES. **Banco de Teses**. Disponível em: <http://www.capes.gov.br/servicos/banco-de-teses>. Acesso em 29 out. 2012.

CUNHA, Aline Lemos. **“Histórias em múltiplos fios”**: um estudo das manualidades de mulheres negras em Rio Grande (RS – Brasil) e Capitán Bermúdez (Santa Fé – Argentina) (re)inventado pedagogias da não-formalidade ou das tramas complexas. Tese (Doutorado em Educação) Programa de Pós Graduação em Educação UNISINOS, São Leopoldo/RS, 2010.

CUNHA, Maria das Graças Campolina. **Entre cercas**: permanências e transformações no Espaço rural do sertão norte mineiro. XVI Encontro Nacional dos Geógrafos (anais). Porto Alegre, 2010. ISBN 978-85-99907-02-3.

DACANAL, José Hildebrando; GONZAGA, Sergius (Org.). **RS: Economia e Política**: O Escravo Africano no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Ed. Mercado Aberto, 1979.

DE DEUS. Zélia Amador. **A questão racial no Brasil**: um pouco de história. UFPA, Belém, 2000 (mimeo).

EGGERT, Edla. (org.). **Processos educativos do fazer artesanal de mulheres do Rio Grande do Sul**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2011.

_____. SILVA, Márcia. **Observações sobre pesquisa autobiográfica na perspectiva da educação popular nos estudos de gênero**. Rev. Contexto & Educação: Ed.Unijui, ano 26, n. 85, jan/jun 2011.

_____. **Narrar processos. Tramas da violência doméstica e possibilidades para a educação**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2009.

_____. Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação. In: BRANDAO, Carlos Rodrigues (org.). **Pesquisa Participante**. 3ª reimpr. 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**: estudo das relações raciais no Brasil (tese para cátedra). USP, São Paulo, 1964, p.150 -185.

FERREIRA, Simone Raquel Batista. **Campesinidade e Território Quilombola no Norte do Espírito Santo**. Revista *GEOgrafia*, ano VIII, n. 16. 2006. Disponível em: <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/viewFile/204/196>. Acesso em: 17 fev. 2014.

FRANÇA FILHO, Genauto Carvalho de. **A força crítica de uma concepção maussiana da dádiva** (artigo). PPG em Administração /UFBA. Salvador, 2009. Disponível em: http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=4631&Itemid=356. Acesso em: 6 agosto 2013.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a pedagogia do oprimido. 7ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

_____. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, 42.^a edição.

GALLERT, Cláudia. **Pedagogia do MST e transformação social**. 2º Seminário Nacional Estado e Políticas Sociais no Brasil (anais). UNIOESTE. Cascavel, 2005.

GARCIA, Graciela Bonassa. **Terra, trabalho e propriedade**: A estrutura agrária da campanha rio-grandense (1870 – 1890). Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense - UFF, Niterói, RS, 2010.

GODBOUT, Jacques. (em colaboração com A. Caillé) (1998a) **O espírito da dádiva**, Rio: FGV.

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos sociais e educação**. – 3^a ed. – São Paulo: Cortez, 1999.

_____. **Educação não-formal e o educador social**: atuação no desenvolvimento de projetos sociais. São Paulo: Cortez, 2010. – Coleção questões da nossa época; v.1.

_____. **Educação não-formal e cultura política**: impactos sobre o associativo do terceiro setor. – 2 ed. – São Paulo: Cortez, 2011.

GOMES, Ana B. Sousa; BOAKARI, Francis Musa. **Comunidades negras rurais do Piauí e a escola**: Leituras e aprendizados. University of Incarnate Word - Universidade Federal do Piauí – UFPI. Teresina, 2002. Disponível em: http://www.ufpi.br/subsiteFiles/ppged/arquivos/files/eventos/evento2002/GT.14/GT14_4_2002.pdf. Acesso em jan. 2014.

GTCM – Grupo de Trabalho Clóvis Moura. **Quilombos do Paraná**. Relatório do Grupo de Trabalho Clóvis Moura: 2005-2010 – Curitiba: GTMC, 2010.

HARTUNG, Miriam. **Muito além do céu**: Escravidão e estratégias de liberdade no Paraná do século XIX. Revista *TOPOI*, v. 6, n. 10, jan.-jun. 2005 p. 143-191. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/numerosanteriores/Topoi%2010/topoi>. Acesso em 7 fev. 2014.

HAESBAERT Rogério. **Dos múltiplos territórios á multiterritorialidade**. Porto Alegre, 2004. Disponível em: http://www.uff.br/observatoriojovem/sites/default/files/documentos/CONFERENCE_Rogério_HAESBAERT.pdf. Acesso em 15 nov. 2012.

JOSSO, Marie-Cristine. **Experiências de vida e formação**. São Paulo: Cortez, 2004.

LAKATOS, Eva M.; MARCONI, Marina de A. **Fundamentos de metodologia científica**. 3. ed. - São Paulo : Atlas 1991.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. p. 330-381.

LEITE, ILCA. B. **O legado do testamento: a Comunidade de Casca em perícia**. 2. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Florianópolis: Nuer/UFSC, 2004. (Série comunidades tradicionais).

LEITE, Matheus M. G. **Luta por reconhecimento dos direitos fundamentais das comunidades remanescentes de quilombos**. IV Seminário de Extensão Universitária, PUC/Minas, Serro/MG, 2009.

LÉVI-STRAUS, C. **Introdução à obra de Marcel Mauss**. In: MAUS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EDUSP, 1974, v. 2, p. 9-48.

LOPES, Dilmar Luiz. **“Rodas de Conversa” A educação quilombola: arte do falar saber fazer – O Programa Brasil Quilombola em Restinga Seca/RS**. Tese (Doutorado em Educação) Programa de Pós-Graduação em Educação - Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Porto Alegre, 2012.

_____. A trajetória de estudantes negros: velhos dilemas, novos desafios. In: QUEVEDO, Júlio; PY DUTRA, Maria R. **Nas trilhas da negritude: consciência e afirmação**. Porto Alegre: Ed. Martins Livreiro, 2012.

LUCCAS, Luiz H. **Estâncias e Fazendas do Rio Grande do Sul: arquitetura tradicional da pecuária**. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Arquitetura), Faculdade de Arquitetura – Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Porto Alegre, 2010.

KAROL, Eduardo. **Território e territorialidade da Federação de Órgãos para a Assistência Social e Educacional – F.A.S.E.** (Dissertação). FFLCH/USP. São Paulo, 2000. Disponível em: <http://empreende.org.br/pdf/>. Acesso em: 6 de fev. 2011.

MAESTRI, Mário. Pampa negro: quilombos no Rio Grande do Sul. In: Reis, João J.; Gomes, Flávio dos S. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

MARTINS, Paulo Henrique. **De Lévi-Strauss a M.A.U.S.S.** (Movimento AntiUtilitarista nas Ciências Sociais): Itinerários do Dom. Disponível em: http://www.jornaldomauss.org/jornal/extra/2007_11_28_18_31_53_de_lvi_strauss_a_mauss.pdf. Acesso em: 6 agosto 2013.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca em sociedades arcaicas**. In: MAUS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EDUSP, 1974, v. 2, p. 49 -209.

MOURA MELLO, Marcelo. **Raízes e rotas da terra**. Formação de um território negro no sul do Brasil. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, n. 19-1, jun. 2011.

Disponível em http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512011000100001&lng=es&nrm=iso. Acesso em 12 fev. 2014.

NUNES, Georgina Helena Lima Nunes. Educação Quilombola. In: MEC. **Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais**. Brasília: SECAD, [2006a?].

_____. Educação formal e informal: o diálogo pedagógico necessário em comunidades remanescentes de quilombos. In: BRAGA, Maria Lúcia de Santana et ali. (organizadoras). **Dimensões da inclusão no ensino médio**: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, [2006b?]. ISBN 85-296-0040-1, 364 p. Disponível em: <http://www.unesco.org/new/en/unesco/resources/online-materials/publications/unescdoc/0014/001463/146328>

OLIVEIRA, Heron Lisboa. **Quilombo da Mormaça** – em busca do território: uma luta das mulheres negras? In: IX Seminário de pesquisa em educação da região sul – IX ANPESUL 2012 (anais). Caxias do Sul/RS, 2012.

_____. **Processos educativos de viver e produzir em comunidade** – o modo de buscar recursos de sobrevivência naquele lugar. **[Relatório]** out. de 2012, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação (ProEx), Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos, São Leopoldo/RS.

_____. **Educação sexista** – uma questão de gênero na instituição de ensino agrícola. Tesis (Doctorado en Ciencias de La Educacion) Facultad de Estudios de Postgrado - Universidad Del Norte – UNINORTE, Asunción - Paraguay, 2006.

OLIVEIRA, Iris M.; MISTURINI, Olavo S. (Orgs.). **Atlas histórico geográfico**: município de Sertão/RS. Prefeitura Municipal de Sertão/Sec. Mun. da Educação. Sertão/RS, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 1998. “O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escutar”. In: **O trabalho do antropólogo**. São Paulo-Brasília: Unesp, p. 26-51, 2000.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy de. **Pesquisa Social e ação educativa**: conhecer a realidade para poder transformá-la. In: BRANDÃO, Carlos R. (Org.). Pesquisa Participante. 3ª reimp. 8ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. **Reengenharia do tempo**. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

OSÓRIO, Helen. Estrutura agrária e ocupacional. In: BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau (Coord.). **Coleção História Geral do Rio Grande do Sul** (Volume 1 - Colônia). Passo Fundo: Méritos, 2006, p.153-170.

PEDROZA, Manoela. **Estratégias de reprodução social de famílias senhoriais cariocas e minhotas (1750-1850)**. Revista Análise Social, vol. XLV (194), 2010, 141-163. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1268307435R3IEF3vc0Np02JN5.pdf>. Acesso em: 5 julho. 2013.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História do Rio Grande do Sul**. 9. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 2002.

RAMOS, Ieda C. Alves. **O lugar do parentesco na aliança entre um laudo antropológico e um território quilombola**: análise a partir do processo de regularização fundiária do Quilombo Cambará. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural). Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural FCE/UFRGS. Porto Alegre, 2009.

RODRIGUES, Deneusa; TAMANINI, Elizabete. **Educação não formal e movimentos sociais** - práticas educativas nos espaços não escolares. IX ANPED SUL (anais). Universidade de Caxias do Sul/ RS. Caxias do Sul, 2012.

RUBERT, Rosane A. **Comunidades Negras Rurais do RS**: um levantamento socioantropológico preliminar. Porto Alegre: RS-Rural; Brasília: IICA, 2005.

RUBERT, Rosane A. et al. **Comunidades Negras Rurais do RS: o trânsito rumo à auto-identificação como quilombola**. Porto Alegre: RS-Rural, 2008.

RUCKERT, Aldomar Arnaldo et al. **Laudo histórico-territorial sobre a comunidade rural negra remanescente de Quilombo da Arvinha**. [S.l.]: INCRA, 2002.

SABOURIN, Eric. **Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade**. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 23 nº. 66, p. 131-138, fevereiro/2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v23n66/08.pdf>. Acesso em 5 agosto 2013.

SAQUET, Marcos A. **Abordagens e Concepções de Território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007, p. 120-139.

SANTOS, Boaventura de S. Una izquierda con futuro. In: GARAVITO, César R. BARRETT, Patrick e CHAVEZ, Daniel (orgs.). **La nueva izquierda en América Latina** (p.435-456). Bogotá: Norma, 2005. Disponível em: <http://repository.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/4052/882180502012.pdf;jsessionid=E4F1E258015A16978EF8D1C374F41379?sequence=1>. Acesso em 9 jan. 2013.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do ser negro: Um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros**. São Paulo: EDUC/FAPESP/PALLAS, 2002. Parte II: Inventando o negro brasileiro. p. 65 – 167. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000076&pid=S0104-026X200800030001600009&lng=en.

SANTOS, Jocéli Domanski Gomes dos. **A Lei 10.639/03 e a importância de sua implementação na educação básica**. Curitiba: Secretaria de Educação do Estado do Paraná, 2010. Disponível em: <http://www.nre.seed.pr.gov.br/uniaodavitoria/arquivos>. Acesso em: 29 nov. 2013.

SANTOS Jucélia Bispo dos. **Território, Direito e Identidade: uma análise da comunidade quilombola da Olaria em Irará, Bahia**. Antíteses, vol. 3, n. 5, jan.-jun. de 2010, p. 221-245. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses>. Acesso em: 18 out. 2013.

SANTOS, Milton. **Território e Sociedade**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

_____. **Técnica, espaço e tempo: globalização e meio técnico-científico informacional**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, Sherol dos. **Territórios étnicos no pós-abolição: O caso do Quilombo da Mormaça (RS)**. Revista Fronteiras, Dourados, MS, V. 11, N. 19, p. 127-141, Jan./Jun. 2009.

SANTOS, Sherol dos et al. **Comunidade remanescente Quilombo da Mormaça: história, cotidiano e territorialidade**. Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica e sociocultural de territórios quilombolas à luz da instrução normativa 20/2005/INCRA, apresentado ao INCRA/RS em janeiro de 2007.

SILVA, Claudilene. **O processo de implementação da lei 10.639/03 na rede municipal de ensino do Recife**. Revista Educação e Diversidade – CEAD/UFPE, vol. 2, 2009. Disponível em: <http://www.ufpe.br/cead/estudosepesquisa/textos/clautilene2.pdf>. Acesso em: 28 nov. 2013.

SILVA, Givânia Maria da. **Identidade, territorialidade e educação na Comunidade Quilombola de Conceição das Crioulas**. 2006 sd Disponível em: <http://www.anped.org.br/app/webroot/34reuniao/.../GT21>. Acesso em: 20 out. 2013.

_____. **Educação como processo de luta política:** a experiência de “educação diferenciada” do território quilombola de Conceição das Crioulas. Dissertação (Mestrado em Educação) Programa de Pós-Graduação em Educação - Universidade de Brasília (UnB). 2012. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/12533/1/2012>. Acesso em: 24 nov. 2013.

SILVA, Paulo Sérgio da. **Rio Grande Profundo:** o estado da arte da questão quilombola. Revista eletrônica do Grupo de Pesquisa *identidade!* da Escola Superior de Teologia (Faculdades EST). São Leopoldo/RS, v.16 n.2, jul./dez. 2011. Disponível em: <http://www.est.edu.br/periódicos/index.php/identidade>. Acesso em: 30 nov.2013.

SILVA, Paulo Vinícius Baptista da, COSTA, Hilton. **Notas de História e Cultura Afro-Brasileiras.** Editoras UEPG e UFPR, 2007.

SILVA, Regisnei Aparecido de Oliveira. **Bases para a educação ambiental em espaços não escolarizados:** um estudo com a Comunidade de Retireiros do Araguaia – Luciara/MT. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação - Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá, 2004. Disponível em: <http://www.bdae.org.br/dspace/handle/123456789/510>. Acesso em: 11 nov. 2013.

SILVEIRA, Luciana Conceição Lemos da. **Relações de reciprocidade quilombola:** Peixoto dos Botinhos e Cantão das Lombas – município de Viamão/RS. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural – FCE/UFRGS, Porto Alegre, 2010.

SERRANO, Carlos. **Memória D’África:** a temática africana em sala de aula. São Paulo: Cortez, 2007. p. 115-146.

SOMMER, Michelle F. **Territorialidade negra urbana.** A morfologia sócio-espaial dos territórios negros urbanos segundo a herança histórica comum. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano Regional - PROPUR), Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2005.

STRECK, Danilo R. WEYH, Cênio B. (orgs). **Educação e desenvolvimento regional:** estudos na região das missões. São Leopoldo: Oikos; Santo Ângelo: EdiURI, 2009.

_____. *Pesquisa é pronunciar o mundo:* notas sobre método e metodologia. In: BRANDAO, Carlos & STRECK, Danilo R. (Org.). **Pesquisa participante:** o saber da partilha. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2006.

_____. *Por uma pedagogia da participação.* In: SOBOTTKA, Emil; STRECK, Danilo; EGGERT, Edla (Orgs.). **Dizer a sua palavra:** educação cidadã, pesquisa participante, orçamento público. Pelotas: Seiva, v. 1, p. 85-114, 2005.

_____. EGGERT, Edla; SOBOTTKA, Emil (Org.). **Dizer a sua palavra:** educação cidadã, pesquisa participante, orçamento público. Pelotas: Seiva, v. 1, 2005.

SURITA, Rita; BUCHWEITZ, Susanne (orgs.). **Descobri que tem raça negra aqui.** Pelotas: 2ª ed. 2007. 104 p. (apoio MDA. Brasília/DF: Gráfica Siriarte).

TAGLIAPIETRA, José Rui C. A trajetória do Incra-RS na aplicação do Decreto No 4.887/03. Boletim Informativo Nuer – **Quilombos no Sul do Brasil:** perícias antropológicas, v. 3, n. 3, Florianópolis, Nuer/UFSC, 2006.

THEODORO, Helena. **Mulher negra luta e fé** – séc. XVI a XIX. 2011, (artigo). Disponível em: http://www.casadeculturadamulhernegra.org.br/mn_mn_t_histo01.htm. Acesso em: 2 de fev. 2012.

TORRES, Fernanda C. **O direito ao território quilombola como direito étnico e cultural frente ao programa “Titulação” do ITER-MG**. (Projeto de Cooperação Técnica “Apoio às Políticas e à Participação Social no Desenvolvimento Rural Sustentável” – PCT IICA/NEAD). Belo Horizonte, 2007.

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS. BIBLIOTECA DA UNISINOS. **Guia para elaboração de trabalhos acadêmicos** (artigo de periódico, dissertação, projeto, relatório técnico e/ou científico, trabalho de conclusão de curso e tese). São Leopoldo, 2012.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL – UFRGS. *LUME - Repositório Digital*. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/1>. Acesso em 15 fev. 2012.

VENANCIO, Renato P. **Ancestrais**: uma Introdução à História da África Atlântica. Ouro Preto: UFMG, 2003.

ZARUR, George C. L. **"Repensando o Conceito de Matrifocalidade"**. Cadernos de Antropologia, n.14, Brasília, Universidade de Brasília, 1976. Disponível em: <http://www.georgezarur.com.br/artigos/161/repensando-o-conceito-de-matrifocalidade>. Acesso em 6 de jun. 2013.

WOLF, E. **Sociedades camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

WORTMANN, Ellen. F. **Herdeiros, parentes e compadres**: colonos do sul e sitiante do nordeste. São Paulo: Hucitec; Brasília: EdiUNB, 1995.

WOORTMANN, Klaas; WOORTMANN, Ellen F. **Amor e celibato no universo camponês**. Campinas: Nepo–Unicamp, 1990.

_____. **'Com parente não se negueia'**: o campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico* 87. Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1988.

ANEXOS

A- Decreto Presidencial 4.887/2003

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.

B- Instrução Normativa n. 20/2005 – INCRA

Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

C- Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE

ANEXO A

Presidência da República
Casa Civil
Subchefia para Assuntos Jurídicos

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.

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

DECRETA:

Art. 1º Os procedimentos administrativos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, de que trata o [art. 68](#) do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, serão procedidos de acordo com o estabelecido neste Decreto.

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

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

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

Art. 3º Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

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

§ 2º Para os fins deste Decreto, o INCRA poderá estabelecer convênios, contratos, acordos e instrumentos similares com órgãos da administração pública federal, estadual, municipal, do Distrito Federal, organizações não-governamentais e entidades privadas, observada a legislação pertinente.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I - Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional - IPHAN;

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

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

IV - Fundação Nacional do Índio - FUNAI;

V - Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional;

VI - Fundação Cultural Palmares.

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

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

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

Art. 10. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidirem em terrenos de marinha, marginais de rios, ilhas e lagos, o INCRA e a Secretaria do Patrimônio da União tomarão as medidas cabíveis para a expedição do título.

Art. 11. Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos estiverem sobrepostas às unidades de conservação constituídas, às áreas de segurança nacional, à faixa de fronteira e às terras indígenas, o INCRA, o IBAMA, a Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional, a FUNAI e a Fundação Cultural Palmares tomarão as medidas cabíveis visando garantir a sustentabilidade destas comunidades, conciliando o interesse do Estado.

Art. 12. Em sendo constatado que as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidem sobre terras de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos Municípios, o INCRA encaminhará os autos para os entes responsáveis pela titulação.

Art. 13. Incidindo nos territórios ocupados por remanescentes das comunidades dos quilombos título de domínio particular não invalidado por nulidade,

prescrição ou comisso, e nem tornado ineficaz por outros fundamentos, será realizada vistoria e avaliação do imóvel, objetivando a adoção dos atos necessários à sua desapropriação, quando couber.

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

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

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

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

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

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

Art. 17. A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, **caput**, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade.

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

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

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares deverá instruir o processo para fins de registro ou tombamento e zelar pelo acautelamento e preservação do patrimônio cultural brasileiro.

Art. 19. Fica instituído o Comitê Gestor para elaborar, no prazo de noventa dias, plano de etnodesenvolvimento, destinado aos remanescentes das

comunidades dos quilombos, integrado por um representante de cada órgão a seguir indicado:

I - Casa Civil da Presidência da República;

II - Ministérios:

a) da Justiça;

b) da Educação;

c) do Trabalho e Emprego;

d) da Saúde;

e) do Planejamento, Orçamento e Gestão;

f) das Comunicações;

g) da Defesa;

h) da Integração Nacional;

i) da Cultura;

j) do Meio Ambiente;

k) do Desenvolvimento Agrário;

l) da Assistência Social;

m) do Esporte;

n) da Previdência Social;

o) do Turismo;

p) das Cidades;

III - do Gabinete do Ministro de Estado Extraordinário de Segurança Alimentar e Combate à Fome;

IV - Secretarias Especiais da Presidência da República:

a) de Políticas de Promoção da Igualdade Racial;

b) de Aquicultura e Pesca; e

c) dos Direitos Humanos.

§ 1º O Comitê Gestor será coordenado pelo representante da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 2º Os representantes do Comitê Gestor serão indicados pelos titulares dos órgãos referidos nos incisos I a IV e designados pelo Secretário Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

§ 3º A participação no Comitê Gestor será considerada prestação de serviço público relevante, não remunerada.

Art. 20. Para os fins de política agrícola e agrária, os remanescentes das comunidades dos quilombos receberão dos órgãos competentes tratamento preferencial, assistência técnica e linhas especiais de financiamento, destinados à realização de suas atividades produtivas e de infraestrutura.

Art. 21. As disposições contidas neste Decreto incidem sobre os procedimentos administrativos de reconhecimento em andamento, em qualquer fase em que se encontrem.

Parágrafo único. A Fundação Cultural Palmares e o INCRA estabelecerão regras de transição para a transferência dos processos administrativos e judiciais anteriores à publicação deste Decreto.

Art. 22. A expedição do título e o registro cadastral a ser procedido pelo INCRA far-se-ão sem ônus de qualquer espécie, independentemente do tamanho da área.

Parágrafo único. O INCRA realizará o registro cadastral dos imóveis titulados em favor dos remanescentes das comunidades dos quilombos em formulários específicos que respeitem suas características econômicas e culturais.

Art. 23. As despesas decorrentes da aplicação das disposições contidas neste Decreto correrão à conta das dotações orçamentárias consignadas na lei orçamentária anual para tal finalidade, observados os limites de movimentação e empenho e de pagamento.

Art. 24. Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 25. Revoga-se o [Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001](#).

Brasília, 20 de novembro de 2003; 182º da Independência e 115º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

Gilberto Gil

Miguel Soldatelli Rossetto

José Dirceu de Oliveira e Silva

Este texto não substitui o publicado no D.O.U. de 21.11.2003.

ANEXO B**INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 20, DE 19 DE SETEMBRO DE 2005.**

DOU nº 185, de 26/9/05, seção 1, p.79

Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintração, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

O PRESIDENTE DO INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA, no uso das atribuições que lhe conferem o art. 18, inciso VII, da Estrutura Regimental aprovada pelo Decreto nº 5.011, de 11 de março de 2004, e art. 22, inciso VIII, do Regimento Interno da Autarquia, aprovada pela Portaria/MDA/nº 164, de 14 de julho de 2000, resolve:

OBJETIVO

Art. 1º Estabelecer procedimentos do processo administrativo para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintração, titulação e registro das terras ocupadas pelos remanescentes de comunidades dos quilombos.

FUNDAMENTAÇÃO LEGAL

Art. 2º As ações objeto da presente Instrução Normativa têm como fundamento legal:

- Artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal;
- Artigos 215 e 216 da Constituição Federal ;
- Lei nº 4.132, de 10 de setembro de 1962;
- Lei nº 9.784, de 29 de janeiro de 1999;
- Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964;
- Decreto nº 59.428, de 27 de outubro de 1966;
- Decreto nº 433, de 24 de janeiro de 1992;
- Lei nº 8.629, de 25 de fevereiro de 1993;
- Medida Provisória nº 2.183-56, de 24 de agosto de 2001;
- Lei nº 10.267, de 28 de agosto de 2001;
- Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003;
- Decreto nº 4.886, de 20 de novembro de 2003;
- Convenção Internacional nº 169, da Organização Internacional do Trabalho - OIT;
- Lei nº 10.678, de 23 de maio de 2003.

CONCEITUAÇÕES

Art. 3º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-definição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Art. 4º Consideram-se terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural, bem como as áreas detentoras de recursos ambientais necessários à preservação dos seus costumes, tradições, cultura e lazer, englobando os espaços de moradia e, inclusive, os espaços destinados aos cultos religiosos e os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos.

COMPETÊNCIAS DE ATUAÇÃO

Art. 5º Compete ao INCRA a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a desintração, a titulação e o registro imobiliário das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios.

§ 1º As atribuições contidas na presente Instrução serão coordenadas e executadas pelos setores competentes da Sede, dos órgãos regionais, e também por grupos ou comissões constituídas através de atos administrativos pertinentes.

§ 2º Fica garantida a participação dos Gestores Regionais e dos Asseguradores do Programa de Promoção da Igualdade em Gênero, Raça e Etnia da Superintendência Regional em todas as fases do processo de regularização das áreas das Comunidades Remanescentes de Quilombos.

PROCEDIMENTOS ADMINISTRATIVOS PARA ABERTURA DO PROCESSO

Art. 6º O processo administrativo terá início por requerimento de qualquer interessado, das entidades ou associações representativas de quilombolas ou de ofício pelo INCRA, sendo entendido como simples manifestação da vontade da parte, apresentada por escrito ou reduzida a termo por representante do INCRA, quando o pedido for verbal.

§ 1º A comunidade ou interessado deverá apresentar informações sobre a localização da área objeto de identificação.

§ 2º Compete às Superintendências Regionais manter atualizadas as informações concernentes aos pedidos de regularização das áreas remanescentes das Comunidades de Quilombos e dos processos em curso no Sistema de Obtenção de Terras - SISOTE e no Sistema de Informações de Projetos de Reforma Agrária - SIPRA, para monitoramento e controle.

CERTIFICAÇÃO

Art. 7º A caracterização dos remanescentes das Comunidades de Quilombos será atestada mediante auto-definição da comunidade.

§ 1º A auto-definição será demonstrada através de simples declaração escrita da comunidade interessada, nos termos do Artigo 2º do Decreto 4.887/03.

§ 2º A auto-definição da Comunidade será certificada pela Fundação Cultural Palmares - FCP, mediante Certidão de Registro no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos do referido órgão, nos termos do § 4º, do artigo 3º, do Decreto 4.887/2003.

§ 3º O processo que não contiver a Certidão de Registro no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos da FCP será remetido pelo INCRA, por cópia, àquela Fundação, para as providências de registro, não interrompendo o prosseguimento administrativo respectivo.

IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO

Art. 8º O estudo e a definição do território reivindicado serão precedidos de reuniões com a comunidade e contarão com a participação do Grupo Técnico interdisciplinar, nomeado pela Superintendência Regional do INCRA, para apresentação dos trabalhos e procedimentos que serão adotados.

Art. 9º A identificação dos limites das terras das comunidades remanescentes de quilombos a que se refere o artigo 4º, a ser feita a partir de indicações da própria comunidade, bem como a partir de estudos técnicos e científicos, inclusive relatórios antropológicos, consistirá na caracterização espacial, econômica e sócio-cultural do território ocupado pela comunidade, mediante Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, com elaboração a cargo da Divisão Técnica da Superintendência Regional do INCRA, que o remeterá, após concluído, ao Superintendente Regional, para decisão e encaminhamentos subsequentes.

Art. 10. O Relatório Técnico de Identificação e Delimitação será feito por etapas, abordando informações cartográficas, fundiárias, agrônômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas e antropológicas, obtidas em campo e junto a instituições públicas e privadas, e compor-se-á das seguintes peças:

I - relatório antropológico de caracterização histórica, econômica e sócio-cultural do território quilombola identificado, devendo conter a descrição e informações sobre:

- a) as terras e as edificações que englobem os espaços de moradia;
- b) as terras utilizadas para a garantia da reprodução física, social, econômica e cultural do grupo humano a ser beneficiado;
- c) as fontes terrestres, fluviais, lacustres ou marítimas de subsistência da população;
- d) as terras detentoras de recursos ambientais necessários à preservação dos costumes, tradições, cultura e lazer da comunidade;
- e) as terras e as edificações destinadas aos cultos religiosos;
- e) os sítios que contenham reminiscências históricas dos antigos quilombos.

II - planta e memorial descritivo do perímetro do território, bem como mapeamento e indicação das áreas e ocupações lindeiras de todo o entorno da área;

III - cadastramento das famílias remanescentes de comunidades de quilombos, utilizando-se formulários específicos do SIPRA;

IV - cadastramento dos demais ocupantes e presumíveis detentores de títulos de domínio relativos ao território pleiteado;

V - levantamento da cadeia dominial completa do título de domínio e de outros documentos similares inseridos no perímetro do território pleiteado;

VI - levantamento e especificação detalhada de situações em que as áreas pleiteadas estejam sobrepostas a unidades de conservação constituídas, a áreas de segurança nacional, a áreas de faixa de fronteira, ou situadas em terrenos de marinha, em terras públicas arrecadadas pelo INCRA ou SPU e em terras dos estados e municípios;

VII - Parecer conclusivo da área técnica sobre a legitimidade da proposta de território e a adequação dos estudos e documentos apresentados pelo interessado por ocasião do pedido de abertura do processo.

§ 1º Fica facultado à comunidade interessada apresentar peças técnicas necessárias à instrução do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, as quais poderão ser valoradas e utilizadas pelo INCRA.

§ 2º O início dos trabalhos de campo deverá ser precedido de comunicação prévia a eventuais proprietários ou ocupantes de terras localizadas no território pleiteado, com antecedência mínima de 3 (três) dias úteis.

PUBLICIDADE

Art. 11. Estando em termos o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, o Superintendente Regional publicará resumo do mesmo no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federativa, acompanhado de memorial descritivo e mapa da área estudada.

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

§ 2º A Superintendência Regional notificará os ocupantes e confinantes, detentores de domínio ou não, identificados no território pleiteado, informando-os do prazo para apresentação de contestações.

CONSULTA A ÓRGÃOS E ENTIDADES

Art. 12. Concomitantemente à sua publicação, o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação será remetido aos órgãos e entidades abaixo relacionados, para, no prazo comum de trinta dias, apresentarem manifestação sobre as matérias de suas respectivas competências:

I - Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional - IPHAN;

II - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis - IBAMA, e seu correspondente na Administração Estadual;

III - Secretaria do Patrimônio da União, do Ministério do Planejamento,

Orçamento e Gestão;

IV - Fundação Nacional do Índio - FUNAI;

V - Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional;

VI - Fundação Cultural Palmares.

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

CONTESTAÇÕES

Art. 13. Os interessados terão o prazo de noventa dias, após a publicação e as notificações, para contestarem o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação junto à Superintendência Regional, juntando as provas pertinentes.

§ 1º Competirá ao Comitê de Decisão Regional - CDR o julgamento das contestações oferecidas.

§ 2º As contestações e os recursos oferecidos pelos interessados serão recebidos apenas em efeito devolutivo.

JULGAMENTO

Art. 14. As contestações e manifestações dos órgãos e interessados indicados no artigo 12 serão analisadas e julgadas pelo Comitê de Decisão Regional - CDR, após ouvidos os setores técnicos e a procuradoria regional.

Parágrafo único. Se o julgamento das contestações ou manifestações implicar em alteração das conclusões do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, será realizada nova publicação na forma do artigo 11 desta Instrução.

Art. 15. Realizado o julgamento a que refere o artigo 14, o Comitê de Decisão Regional - CDR aprovará em definitivo o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do território e o submeterá à Presidência do INCRA, para publicação de portaria reconhecendo e declarando os limites do território quilombola.

Parágrafo único. A portaria do presidente do INCRA será publicada no Diário Oficial da União e da unidade federativa onde se localiza a área e trará o memorial descritivo do perímetro do território.

ANÁLISE DA SITUAÇÃO FUNDIÁRIA DOS TERRITÓRIOS PLEITEADOS

Art. 16. Incidindo os territórios reconhecidos e declarados sobre unidades de conservação constituídas, áreas de segurança nacional e áreas de faixa de fronteira, a Superintendência Regional deverá adotar as medidas cabíveis visando garantir a sustentabilidade dessas comunidades, ouvidos, conforme o caso, o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente -IBAMA, ou a Secretaria-Executiva do Conselho de Defesa Nacional.

Art. 17. Se os territórios reconhecidos e declarados incidirem sobre terrenos de marinha, a Superintendência encaminhará o processo a SPU, para a emissão de título em benefício das comunidades quilombolas.

Art. 18. Constatada a incidência nos territórios reconhecidos e declarados de posse particular sobre áreas de domínio da União, a Superintendência Regional deverá adotar as medidas cabíveis visando a retomada da área.

Art. 19. Incidindo os territórios reconhecidos e declarados sobre terras de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos Municípios, a Superintendência Regional encaminhará os autos para os órgãos responsáveis pela titulação no âmbito de tais entes federados.

Parágrafo único. A Superintendência Regional poderá propor a celebração de convênio com aquelas unidades da Federação, visando a execução dos procedimentos de titulação nos termos do decreto e desta instrução.

Art. 20. Incidindo nos territórios reconhecidos e declarados imóvel com título de domínio particular não invalidado por nulidade, prescrição ou comisso, e nem tornado ineficaz por outros fundamentos, a Superintendência Regional adotará as medidas cabíveis visando a obtenção dos imóveis, mediante a instauração do procedimento de desapropriação previsto no artigo 184 da Constituição Federal.

Parágrafo único. Sendo o imóvel insusceptível à desapropriação prevista no caput, a obtenção dar-se-á com base no procedimento desapropriatório previsto no artigo 216, § 1º, da Constituição Federal, ou, ainda, mediante compra e venda, na forma prevista no Decreto 433/92 com alterações posteriores.

Art. 21. Verificada a presença de ocupantes não quilombolas nas terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, a Superintendência Regional providenciará o reassentamento em outras áreas das famílias de agricultores que preencherem os requisitos da legislação agrária.

DEMARCAÇÃO

Art. 22. A demarcação do território reconhecido será realizada observando-se os procedimentos contidos na Norma Técnica para Georreferenciamento de imóveis rurais

aprovada pela Portaria/ INCRA/P/n. 1.101, de 19 de novembro de 2003, e demais atos regulamentares expedidos pelo INCRA em atendimento à Lei 10.267, de 28 de agosto de 2001.

TITULAÇÃO

Art. 23. Concluída a demarcação, a Superintendência Regional realizará a titulação mediante outorga de título coletivo e pró indiviso às comunidades, em nome de suas associações legalmente constituídas, sem qualquer ônus financeiro, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade, devidamente registrado no Serviço Registral da Comarca de localização das áreas.

Parágrafo único. Incidindo os territórios reconhecidos e declarados nas áreas previstas nos artigos 17, 18 e 19, aos remanescentes de comunidades de quilombos fica facultada a solicitação da emissão de Título de Concessão de Direito Real de Uso, em caráter provisório, enquanto não se ultima a concessão do Título de Reconhecimento de Domínio, para que possam exercer direitos reais sobre o território que ocupam. A emissão do Título de Concessão de Direito Real de Uso não desobriga a concessão do Título de Reconhecimento de Domínio.

Art. 24. A expedição do título e o registro cadastral a ser procedido pela Superintendência Regional far-se-ão sem ônus de qualquer espécie aos Remanescentes das Comunidades de Quilombos, independentemente do tamanho da área.

DISPOSIÇÕES GERAIS

Art. 25. Os procedimentos administrativos de titulação das áreas das comunidades remanescentes dos quilombos em andamento, em qualquer fase em que se encontrem, passarão a ser regidos por esta norma, aproveitando-se, no que couber, os atos praticados em consonância com as disposições e requisitos ora instituídos.

Art. 26. A Superintendência Regional promoverá em formulários específicos o registro cadastral dos imóveis titulados em favor dos remanescentes das comunidades dos quilombos.

Art. 27. Fica assegurada aos remanescentes das comunidades dos quilombos a participação em todas as fases do procedimento administrativo, bem como o acompanhamento dos processos de regularização em trâmite na Superintendência Regional, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados.

Art. 28. As despesas decorrentes da aplicação das disposições contidas nesta Instrução correrão à conta das dotações orçamentárias consignadas na lei

orçamentária anual para tal finalidade, observados os limites de movimentação, empenho e pagamento.

Art. 29. A Superintendência Regional encaminhará à Fundação Cultural Palmares e ao IPHAN todas as informações relativas ao patrimônio cultural, material e imaterial, contidos no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação territorial, para as providências de destaque e tombamento.

Art. 30. A Superintendência Nacional de Desenvolvimento Agrário manterá o MDA, a SEPPIR e a Fundação Cultural Palmares informados do andamento dos processos de regularização das terras de Remanescentes de Quilombos.

ROLF HACKBART

ANEXO C

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Eu **Heron Lisboa de Oliveira**, aluno do curso de Doutorado do Programa de Pós Graduação em Educação – Unisinos responsável pela pesquisa: “**TERRITÓRIO QUILOMBOLA - Engendramentos para manutenção e ampliação em Arvinha e Mormaça**”, orientada pela Professora Doutora Edla Eggert, estou fazendo um convite para você participar como voluntário/a deste estudo.

Esta pesquisa tem como “pano de fundo”, o território quilombola. A partir daí os engendramentos, ora isolados, ora articulados buscando a manutenção e ampliação daqueles espaços, através do cultivo dos princípios de dádiva e reciprocidade, dos processos educativos não escolarizados passados as gerações e nas relações de parentesco e compadrio em comunidades de remanescentes quilombolas, são fonte dos nossos estudos. Esse tema se insere no contexto do lugar em que o doutorando atua como docente no Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia (IFRS) - Campus.

As comunidades em que estamos desenvolvendo esta pesquisa são as de Remanescentes Quilombolas da Mormaça e da Arvinha localizadas na área rural dos municípios de Sertão e Coxilha - norte do Estado do Rio Grande do Sul, que desde 2004 já haviam sido reconhecidas como comunidades remanescentes pela Fundação Cultural Palmares. Arvinha e Mormaça são comunidades que lutam por aquele espaço geográfico que hoje ocupam o que não se resume em si, mas o desígnio de um processo de trabalho autônomo e livre da submissão caracterizado pela transição econômica do escravo ao camponês livre. Compreender as questões que rodeiam o território e sua territorialidade especialmente de uma comunidade ou de comunidades de grupo étnico-racial auto-reconhecidos, que desde sua secular origem, luta por esse espaço, pelo pertencimento àquele lugar, constitui nosso objeto de pesquisa.

Para o desenvolvimento desta pesquisa, com uma abordagem qualitativa, no campo da Educação, a metodologia que será utilizada na coleta, na leitura dos dados e interpretação, nas idas e vindas ao próprio campo/empíria – terá como base a pesquisa participante. Pretendemos, com este trabalho de tese, contribuir para o debate no âmbito educativo sobre como esses grupos organizados nas comunidades quilombolas produzem seus processos educativos e quais as possibilidades da Escola aprender com essas realidades.

Em sua realização, serão utilizados diversos instrumentos metodológicos:

- Observações (de atividades realizadas em grupo na sede da associação, participação do grupo em palestras, cursos/oficinas e nos movimentos reivindicatórios);
- Aplicação de questionários;
- Conversas individuais registradas e entrevistas coletivas;
- Filmagens, gravação de áudio e uso de fotografias.

Durante todo o período da pesquisa você tem o direito de tirar qualquer dúvida ou pedir qualquer outro esclarecimento, bastando para isso entrar em contato, com o responsável pelo estudo - Heron Lisboa de Oliveira.

Você tem garantido o seu direito de não aceitar participar ou de retirar sua permissão, a qualquer momento, sem nenhum tipo de prejuízo ou retaliação, pela sua decisão (voluntariedade).

As informações desta pesquisa serão confidenciais, e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas, não havendo identificação dos/as voluntários/as, sendo assegurado o sigilo sobre sua participação (confidencialidade).

Autorização

Eu, _____, após a leitura deste documento e ter tido a oportunidade de conversar com o pesquisador responsável, para esclarecer todas as minhas dúvidas, acredito estar suficientemente informado/a, ficando claro para mim que minha participação é voluntária e que posso retirar este consentimento a qualquer momento sem penalidades ou perda de qualquer benefício. Estou ciente também dos objetivos da pesquisa, dos procedimentos aos quais serei submetido/a, e da garantia de confidencialidade e esclarecimentos sempre que desejar. Diante do exposto expresso minha concordância de espontânea vontade em participar deste estudo.

Assinatura do/a voluntário/a _____

Assinatura de uma testemunha _____

Eu, Heron Lisboa de Oliveira declaro que obtive de forma apropriada e voluntária o Consentimento Livre e Esclarecido deste/a voluntário/a para a participação neste estudo.

Assinatura da responsável pela obtenção do TCLE _____

Dados do pesquisador:

Heron Lisboa de Oliveira
Travessa Picos, 41, bairro Centro,
Ibirubá/RS, CEP 98200-000
Tel. 54 91583579 – Email: heron.lisboa@ifrs.sertao.gov.br

Orientação do projeto:

Profª Drª Edla Eggert
Email: edla@unisinov.br