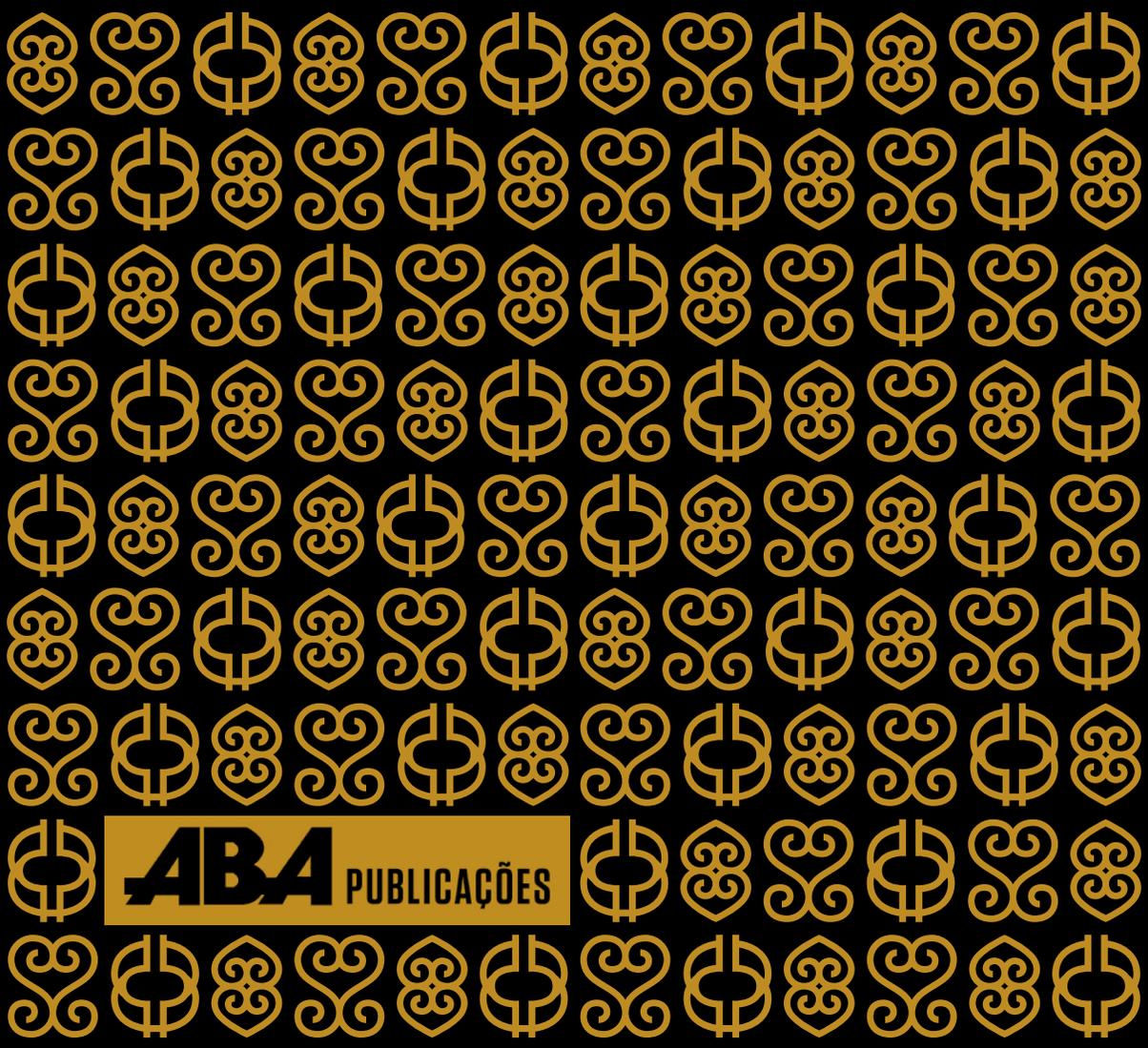


QUILOMBOS: DIREITOS E CONFLITOS EM TEMPOS DE PANDEMIA

ORGANIZAÇÃO Ana Paula Comin de Carvalho
Osvaldo Martins de Oliveira
Raquel Mombelli



ABA PUBLICAÇÕES

**COMISSÃO EDITORIAL DE
LIVROS CIENTÍFICOS DA ABA – CELCA**

Coordenador:

Carlos Alberto Steil (UFRGS, UNICAMP)

Antônio Carlos Motta de Lima (UFPE)

Bernardo Fonseca Machado (UNICAMP)

Nathanael Araújo da Silva (UNICAMP)

Rodrigo Toniol (UFRJ)

Tânia Welter (Instituto Egon Schaden)

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPel)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mónica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (Ufam)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

Presidente

Patricia Birman (UERJ)

Vice-Presidente

Cornelia Eckert (UFRGS)

Secretaria Geral

Carla Costa Teixeira (UnB)

Secretaria Adjunta

Carly Barboza Machado (UFRRJ)

Tesoureira

Andrea de Souza Lobo (UnB)

Tesoureiro Adjunto

Camilo Albuquerque de Braz (UFG)

Diretor

Fabio Mura (UFPB)

Diretora

Patrícia Maria Portela Nunes (UEMA)

Diretor

João Frederico Rickli (UFRP)

Diretora

Luciana de Oliveira Dias (UFG)

www.portal.abant.org.br

UNB – Campus Universitário Darcy Ribeiro – Asa Norte,

Prédio do ICS – Instituto de Ciências Sociais

Térreo – Sala AT-41/29 – Brasília (DF) – CEP: 70910-900

QUILOMBOS: DIREITOS E CONFLITOS EM TEMPOS DE PANDEMIA

ORGANIZAÇÃO Ana Paula Comin de Carvalho
Osvaldo Martins de Oliveira
Raquel Mombelli

Brasília – DF

2023

ABA PUBLICAÇÕES

Copyright © 2023 dos autores

Organização: Ana Paula Comin de Carvalho, Osvaldo Martins de Oliveira, Raquel Mombelli

Diagramação: Marli Henicka (marli.henicka@gmail.com)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Bianca Mara Souza – Bibliotecária - CRB-14/1587

Q6 Quilombos : direitos e conflitos em tempos de pandemia / organização
Ana Paula Comin de Carvalho, Osvaldo Martins de Oliveira, Raquel
Mombelli. — Brasília : ABA Publicações, 2023.

260 p. : Il. color., PDF ; 4,18 MB

Inclui bibliografia.
ISBN 978-65-87289-24-3

1. Direitos. 2. Pandemia. 3. Quilombos. I. Carvalho, Ana Paula Comin
de. II. Oliveira, Osvaldo Martins de. III. Mombelli, Raquel.

DOI Livro 10.48006/978-65-87289-24-3

CDD 323.1

Índice para catálogo sistemático:
Direitos de grupos não dominantes - raciais, étnicos - 323.1

SUMÁRIO

Introdução	7
Ana Paula Comin de Carvalho, Oswaldo Martins de Oliveira e Raquel Mombelli	
1. Quilombos, quilombolas: dizeres acadêmicos, jurídicos e políticos na dança das categorias	19
Neusa M. M. Gusmão	
2. Apontamentos sobre memória, tempo e pessoa	53
Emília Pietrafesa de Godoi	
3. Quilombos: entre a memória da resistência e a consciência museológica	80
Alfredo Wagner Berno de Almeida	
4. Quilombolas e indígenas nos processos de territorialização no Alto Rio Acará	102
Rosa Acevedo Marin, Elielson Pereira da Silva e Maria da Paz Saavedra	
5. A trajetória da quilombola Catarina Flores de Moraes em busca de seus direitos territoriais e existenciais	126
Eleandra Raquel da Silva Koch	

- 6. Quilombos, pandemia da Covid-19 e atos institucionais restritivos de direitos** 145
Cynthia Carvalho Martins e Raquel Mombelli
- 7. Os organismos internacionais de proteção de Direitos Humanos e os direitos territoriais quilombolas: as experiências dos quilombolas de Alcântara** 168
Davi Pereira Junior
- 8. A humanidade ficou dividida: a Covid-19 e a insegurança alimentar quilombola no Recôncavo Baiano** 186
Joselita Gonçalves dos Santos e Rafael Palermo Buti
- 9. Autodefinição, memória e pandemia em quilombos: um estudo a partir do estado do Espírito Santo** 199
Oswaldo Martins de Oliveira
- 10. Educação quilombola, desigualdade racial e tecnológica no contexto da Pandemia da Covid-19** 223
Suely D. Castilho, Francisca E. B. A. Carvalho e Samara P. Souza
- 11. A representação quilombola em literatura infantojuvenil na Bahia: Bucala e histórias da Cazumbinha para inspirar** 242
Ana F. C. Santos e Maria A. O. Jesus

INTRODUÇÃO

A partir de 2018, vivenciamos no Brasil uma conjuntura hostil para as comunidades quilombolas com a configuração de estruturas de governo opositoras ao desenvolvimento de políticas públicas de reconhecimento e de regularização territorial, aumento da violência contra os povos tradicionais e de avanço da legislação para exploração dos territórios pelo mercado. Diante do atual cenário de retrocessos de direitos, desmonte das tecnologias de governo voltadas para estes grupos e de ataque às universidades e ao exercício profissional dos antropólogos, acreditamos ser de extrema relevância a produção de reflexões críticas sobre tais processos e situações. Ao longo da sua existência, o Comitê Quilombos tem buscado fomentar a produção acadêmica sobre o tema com a organização de diversas publicações que se tornaram referências importantes para os pesquisadores interessados no assunto.

Desde o surgimento, em 1994, do Grupo de Trabalho Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), como era chamado inicialmente, os antropólogos que realizam pesquisa neste tema têm se inspirado em diversos referenciais teóricos, entre os quais destacamos a definição de grupo étnico como organização política (WEBER, 1920), as teorias dos conflitos aplicadas na análise de situações sociais (GLUCKIMANN, 1987), os dramas sociais (TURNER, 2008 [1974]) e o estudo de grupos étnicos enquanto tipos organizacionais (BARTH, 1969). A influência da teoria deste último autor fica

bem expressa no documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais, de 1994, publicado no Boletim Informativo NUER em 1997, assim como na publicação da coletânea da ABA organizada por O'Dwyer (1995). Neste documento e coletânea fica evidente também o reconhecimento das obras de intelectuais negros e outros/as estudiosos/as de quilombos e comunidades negras no Brasil, dentre eles/as: Carneiro (1947), Moura (1981; 1987), Nascimento (1980), Baiocchi (1983) e Bandeira (1988).

A partir de então, podemos destacar ainda duas outras coletâneas organizadas e publicadas no âmbito do Comitê Quilombos da ABA. Elas foram precedidas por trabalhos de pesquisas etnográficas, atuações de antropólogos em investigações para elaboração de laudos e relatórios de identificação de quilombos de diferentes regiões do Brasil e de comunicações apresentadas em eventos da ABA, como pode ser verificado em O'Dwyer (2002) e Oliveira (2016).

Em todos esses trabalhos os temas dos processos de identificação, dos conflitos de terra e dos direitos aos territórios estiveram sempre presentes, pois as histórias das comunidades quilombolas no Brasil, desde os processos de escravização dos africanos e seus descendentes nos períodos colonial e imperial, são histórias marcadas por relações conflituosas pelas formas de resistência à escravidão e pela vida em liberdade nos quilombos. Deste modo, os dramas sociais enquanto processos conflitivos vêm acompanhando a vida das comunidades quilombolas desde suas primeiras formas de organização e se expressa no presente na forma de abandono e esquecimento pelos agentes do Estado que não viabilizam e nem implementam políticas públicas de regularização dos territórios, de educação e de saúde.

No segundo semestre de 2019 o Comitê Quilombos propôs a organização de um livro que retomasse a discussão acerca dos conceitos basilares do campo de estudos antropológicos sobre comunidades quilombolas, tendo em vista a experiência acumulada dos pesquisadores nas últimas décadas. No início de 2020 este projeto, assim como toda a humanidade, foi impactado pela Pandemia do Covid-19. Embora nossas capacidades de reflexão e produção acadêmica tenham sido, inicialmente, abaladas pelos dramas vividos por nós e por

nossos interlocutores, retomamos nossos compromissos com a pesquisa a fim de cumprir com as responsabilidades sociais das universidades públicas na produção do conhecimento. Nesse contexto dramático, muitos de nós trabalhamos integralmente a partir de nossos lares em meio as dinâmicas domésticas e familiares tensionadas pela nova realidade sanitária mundial. Vários foram contaminados, adoeceram, tiveram que ser intubados e alguns não sobreviveram, ou ainda perderam familiares e amigos que integraram a assustadora contabilidade de mais de 680 mil mortes pelo coronavírus somente no Brasil, até 10 de agosto de 2022.

Para as comunidades quilombolas a pandemia foi experienciada de modo ainda mais sofrido devido ao descaso, abandono e necropolítica do governo federal negacionista e inimigo declarado da regularização dos seus territórios. Sem uma contabilização oficial dos doentes e mortos, sem um plano de ação governamental específico, ausentes das primeiras versões do plano nacional de vacinação entre os grupos prioritários, ameaçados de despejo por causa de empreendimentos e construção ou duplicação de estradas, quilombolas de todo o país se organizaram para contar, denunciar e exigir seus direitos nas instâncias locais, regionais, nacionais e internacionais.

Diante deste novo contexto, o Comitê Quilombos reconfigurou a proposta temática do livro, preservando as contribuições já enviadas e incluindo os retrocessos nas políticas públicas voltadas para este segmento e os efeitos da Covid-19 nas suas vidas. Assim, passamos a trabalhar com um cronograma de longo prazo, mais adequado para nossos potenciais autores tão sobrecarregados pela nova realidade pandêmica.

No capítulo “Quilombos, quilombolas: dizeres acadêmicos, jurídicos e políticos na dança das categorias”, de Neusa M. M. Gusmão, a autora busca mostrar como as comunidades hoje identificadas e auto-identificadas enquanto quilombolas foram percebidas pelas pesquisas antropológicas desde os anos de 1970 até os dias atuais enquanto caiçaras, camponesas, bairros e comunidades negras. Gusmão lança mão inclusive de um olhar retrospectivo e crítico sobre suas próprias pesquisas de mestrado e doutorado. Ela relaciona essas mudanças na percepção e classificação acadêmica desses grupos durante esse período as transformações ocorridas nos âmbitos sociais, políticos e jurídi-

cos envolvendo essas coletividades negras na sua relação com o entorno, com os pesquisadores, com os movimentos sociais e com o Estado brasileiro.

No texto “Apontamentos sobre memória, tempo e pessoa”, de Emília Pietrafesa de Godoi, a autora revisita a discussão sobre memória que desenvolveu ao longo do tempo em que realizou pesquisa com diversas comunidades quilombolas. Como Godoi demonstra, tal memória não segue um tempo linear, mas uma historicidade específica, e sua existência está ancorada em lugares, isto é, está espacializada, em íntima conexão com o território destes grupos. Estas memórias até então submersas pelas autorizadas, encontram condições de emergir na luta dessas comunidades por seus territórios através do seu reconhecimento estatal enquanto quilombolas. Todavia, diante de outras concepções que veem as terras dessas coletividades enquanto mercadorias agenciadas por fazendeiros e outros agentes, tais memórias, assim como o próprio entendimento nativo da terra enquanto território se encontra sob ameaça.

No capítulo “Quilombos: entre a memória da resistência e a consciência museológica”, de Alfredo Wagner Berno de Almeida, o autor foca em iniciativas autônomas de saberes de comunidades quilombolas dos estados do Pará, Maranhão e Amazonas, que resultaram na criação de pequenos museus. De acordo com Almeida, a produção de mapas no contexto do projeto Nova Cartografia Social impulsionou nesses grupos a criação desses centros de ciências e saberes. Configurando-se numa ação de resistência e de defesa de seus territórios e bens culturais ameaçados pela implantação de megaempreendimentos, obras de infraestrutura e segurança.

No texto “Quilombolas e indígenas nos processos de territorialização no Alto Rio Acará”, Rosa Acevedo Marin, Elielson Pereira da Silva e Maria da Paz Saavedra apresentam uma análise etnográfica, a partir de pesquisas realizadas em tempos diferenciados (entre 3 a 15 anos), sobre as situações de conflitos desencadeados pela plantation da palma de óleo na região do Nordeste do estado do Pará. Na análise, as situações de conflitos provocadas pela economia de dendê são interpretadas como parte de uma necroeconomia (Montag, 2005) e de uma necropolítica (Mbembe, 2016), que revelam a lógica capitalista da exposição à morte daqueles considerados como excedente e indesejáveis nestes

processos. No berço histórico da Cabanagem, no município de Acará, quilombolas e indígenas experimentam na atualidade interdições, retaliações, ameaças, proibição de acesso às terras de uso comum e práticas de terror empresarial forjadas em meio as estratégias empresariais de “conservação ambiental” associadas à “inserção triunfalista do Brasil no mercado internacional de agrocombustíveis”. Em decorrência deste processo, a desterritorialização e o surgimento de “refugiados do desenvolvimento” (ALMEIDA, 1996) e “refugiados da conservação” (DOWIE, 2009).

O capítulo de Eleandra Raquel da Silva Koch, intitulado “A trajetória da quilombola Catarina Flores de Moraes em busca de seus direitos territoriais e existenciais”, descreve a trajetória de vida da liderança Catarina em busca pelo reconhecimento do direito ao acesso às terras herdadas em testamento no ano de 1915 e o papel fundamental que exerceu nos procedimentos administrativos para identificação e regularização das terras herdadas pelo INCRA. O artigo demonstra que embora as terras herdadas fossem lavradas em cartório no município de Caçapava do Sul (RS), tal documento foi objeto de esbulho e outras violações, obliterando territorialidades quilombolas nos registros oficiais. Ainda que nas condições mais adversas, Catarina permanece mobilizada para reiterar a existência de sua comunidade quilombola e da legitimidade dos direitos territoriais pleiteados. A autora demonstra que, mesmo quando gravados nos “registros oficiais”, o direito ao acesso à terra pelas comunidades quilombolas, revelam o quanto o racismo estrutural segue sendo uma absurda “normalidade” do funcionamento das instituições do Brasil contemporâneo.

No texto “Os quilombos, a pandemia Covid-19 e os atos institucionais restritivos de direitos”, de Cynthia Carvalho Martins e Raquel Mombelli, as autoras fazem um apanhado das ações institucionais voltadas para as comunidades quilombolas durante a pandemia. Ações estas marcadas pelas restrições de direitos, descaso e necropolítica. Elas destacam também a atuação do Comitê Quilombos da ABA diante desse cenário extremamente desfavorável e como ela contribui para visibilizar situações, denúncias e reivindicações destes grupos.

O capítulo de Davi Pereira Junior, “Os organismos internacionais de proteção de Direitos Humanos e os direitos territoriais quilombolas: as experiências dos quilombolas de Alcântara”, apresenta os desafios enfrentados pelas comunidades quilombolas de Alcântara, que durante a mobilização comunitária pela sobrevivência e proteção sanitária dos territórios em decorrência da pandemia da Covid-19 foram surpreendidas pela publicação da Resolução nº11 pelo Gabinete e Segurança Institucional (GSI), que visava viabilizar o Acordo de Salvaguarda Tecnológica (AST), assinado entre o Brasil e os Estados Unidos, no ano de 2019. O Acordo previa o avanço de mais 12 mil hectares provocando o deslocamento compulsório de mais de 800 famílias dos territórios quilombolas, descumprindo o direito a consulta conforme assegura a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Diante de mais um processo histórico de violação de direitos contra as comunidades quilombolas de Alcântara pelo estado brasileiro, o autor descreve os processos políticos de apropriação de dispositivos infraconstitucionais internacionais de direitos humanos tais como a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), órgão ligado à Organização dos Estados Americanos e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), órgão das Nações Unidas e procura responder sobre as razões pelas quais as comunidades de Alcântara insistem em manter os organismos internacionais de direitos humanos como a CIDH e a OIT como arena de ação política e, por que, apostam nessas esferas de resolução de conflitos como instrumento estratégico de pressão ao estado brasileiro para à resolução de conflitos a efetivação dos direitos territoriais.

No texto “A humanidade ficou dividida”: a Covid-19 e a insegurança alimentar *quilombola* no Recôncavo Baiano, de Joselita Gonçalves dos Santos e Rafael Palermo Buti, temos um vislumbre da experiência de uma comunidade quilombola baiana de pescadores e marisqueiras durante a pandemia, suas dificuldades, medos e formas de enfrentamento e resistência diante do decréscimo da sua renda, da eminência da fome e do descaso do poder público. A aproximação com esta realidade se dá sob uma dupla perspectiva descritiva e analítica: a interna, proporcionada pela primeira autora que faz parte da coletividade; e a externa, viabilizada pelo segundo autor que desenvolve projetos com esta e outras comunidades quilombolas da região.

O capítulo “Autodefinição, memória e pandemia em quilombos: um estudo a partir do estado do Espírito Santo”, de Osvaldo Martins de Oliveira, analisa os dados obtidos através de pesquisa sobre a intensificação de situações de conflitos em tempos da pandemia da Covid-19 em comunidades quilombolas no estado do Espírito Santo, no decorrer dos anos 2020-2021. A partir de entrevistas/diálogos com lideranças e professores/as quilombolas sobre as suas trajetórias como integrantes de suas comunidades, visou responder sobre “quais os efeitos da pandemia da Covid-19 e do isolamento social nos quilombos no estado do Espírito Santo?” Para além da análise de questões como “saúde, rendimento e trabalho” neste contexto, o artigo procura apresentar uma análise etnográfica dos dados articulada com os conceitos de pessoas-personagens e lugares de memória de Pollak (1992; 1989), para pensar os corpos, as pessoas e as ancestralidades, transmissores de memórias, experiências e saberes tradicionais, à proteção dos territórios quilombolas ameaçados no contexto pandêmico.

No texto “Educação quilombola, desigualdade racial e tecnológica no contexto da Pandemia da Covid-19”, Suely D. Castilho, Francisca E. B. A. Carvalho e Samara P. Souza constataram que os efeitos da pandemia da Covid-19 para a educação escolar nas comunidades quilombolas do estado de Mato Grosso não são apenas de ordem material/econômica, mas também para a aprendizagem, visto que as condições materiais de sobrevivência afetam o acesso às tecnologias e à internet de boa qualidade que permitem o acesso à educação escolar remota tanto para os professores quanto para os alunos. Mesmo assim, a partir de esforços e comprometimentos coletivos, educadores/as narram experiências exitosas no desafio de educar em tempos de pandemia. Constataram a ausência de formação e capacitação dos docentes para a utilização de ferramentas tecnológicas necessárias ao desenvolvimento das atividades remotas. Apesar dos muitos desafios enfrentados pelos educadores para atender aos estudantes, eles/as estão comprometidos na defesa de uma educação antirracista e que se contraponha às desigualdades sociais e tecnológicas.

Em relação ao tema da educação escolar nesses tempos de pandemia, cabe estabelecer uma relação do capítulo acima com os dados analisados no capítulo escrito por Osvaldo Oliveira. Este autor constatou que a suspensão das aulas presenciais nas escolas que atendem crianças e jovens dessas

comunidades trouxe dois tipos de efeitos para as famílias: 1º) inviabilização da interação no processo de trocas de saberes nos espaços das escolas; 2º) incidiu na forma como as famílias têm organizado sua sustentabilidade, pois as crianças e jovens deixaram de tomar parte das refeições nas escolas e ao permanecerem em casa durante todo o dia, as famílias tiveram que se reorganizar financeiramente em função dos cuidados e do preparo dos alimentos.

Relacionado ao tema da educação, no sentido de valorização de uma literatura específica para o ensino da história e cultura afro-brasileira, em especial dos quilombos, está o capítulo “A representação quilombola em literatura infantojuvenil na Bahia: Bucala e Histórias da Cazumbinha para inspirar” de Ana F. C. Santos e Maria A. O. Jesus. Trata-se de uma importante análise sobre como a cultura literária pode se tornar um instrumento de construção da consciência e identidade quilombola. As autoras analisam duas obras que narram histórias de personagens que representam as comunidades quilombolas do estado da Bahia, a saber: 1ª) “Bucala: a pequena princesa do quilombo do Cabula”, de autoria de Davi Nunes e ilustrações de Daniel Santana, que expõem de forma animada e aventureira o olhar da menina quilombola que apresenta o Quilombo para o/a leitor/a, referenciando a oralidade dos mais velhos enquanto elemento basilar para conhecer a história do lugar; 2ª) “Histórias da Cazumbinha”, obra escrita por Meire Cazumbá e Marie Ange Bordas, que narra a vivência de uma menina chamada Cazumbinha, em que os desenhos que ilustram essa obra foram criados pelas crianças do Quilombo Rio das Rãs, na Bahia. Posto isso, cabe ressaltar que as autoras analisam essas obras literárias como elementos de valorização da identidade, da ancestralidade e dos saberes tradicionais dos territórios quilombolas a serem trabalhados durante a prática pedagógica na Educação Escolar Quilombola. Além disso, veem essas obras como meio de valorização das linguagens do quilombo e do protagonismo narrativo das crianças negras e quilombolas.

Alguns dos textos que compõem a presente coletânea, sobretudo os escritos por Osvaldo M. Oliveira e por Joselita dos Santos e Rafael Buti, refletem sobre as aflições decorrentes dos efeitos da pandemia da Covid-19 que atingiram as vidas das famílias integrantes de comunidades quilombolas no decorrer dos anos 2020 e 2021. Aparentemente, os primeiros efeitos da doença

na vida das comunidades seriam os da infecção de seus integrantes pelo vírus da Covid-19, mas os dados coletados pelas pesquisas que resultaram nos textos acima citados dão conta que os danos sobre tais comunidades ocorreram no campo social, econômica e cultural. A Covid-19 afetou a segurança alimentar, a vida e a organização social das famílias, os processos de aprendizagem na educação e a transmissão das culturas tradicionais. Devido ao distanciamento social e aos óbitos de muitos mestres, diversos ritos celebrativos ficaram interrompidos e as transmissões dos saberes e das lideranças também foram afetadas.

Como se constata nos estudos publicados neste livro, os diferentes tipos de distanciamento social impostos inicialmente pelas medidas de contenção do vírus afetaram os meios de subsistência das comunidades. Verificou-se que muitas mulheres quilombolas trabalhadoras em ambientes domésticos em cidades e vilas foram dispensadas do emprego devido ao medo das famílias empregadoras de serem infectados. Em diversas comunidades quilombolas brasileiras, seus integrantes foram drasticamente afetados pela inviabilização da comercialização dos produtos da agricultura familiar e das atividades pesqueiras, marisqueiras e criatórias em ambientes urbanos, entre os quais nas feiras livres e lugares públicos em vilas e cidades. Inicialmente tais feiras foram suspensas e os potenciais clientes temiam comprar os produtos receando ser infectados pela Covid-19, ocasionando com isso situações de perda nos rendimentos, insegurança alimentar e fome entre as famílias. As perdas de ordem econômica também ocorreram com aquelas comunidades que organizaram parte de suas atividades a partir da relação com o turismo, visto que os visitantes que adquiriam os seus produtos desapareceram.

Apesar de os efeitos dramáticos da pandemia e da falta de políticas públicas ter deixado, inicialmente, as comunidades acuadas, elas reagiram e construíram parcerias para enfrentá-los de cabeça erguida, a saber: 1ª) muitas famílias compartilharam os poucos gêneros alimentícios que tinham em seus armários para suportarem o suplício da fome; 2ª) famílias e lideranças locais viabilizaram parcerias para a distribuição de materiais de higiene e preventivos como álcool gel, sabão e máscaras; 3ª) construíram parcerias para a perfuração de poços, construção de tanques e instalação de torneiras a fim de cuidarem da higienização e da produção de alimentos; 4ª) campanhas de distribuição de

cestas básicas por organizações negras, religiosas, da sociedade civil e núcleos de pesquisa das universidades públicas; 5ª) campanhas educativas e preventivas para a higienização, o uso de máscaras, o distanciamento social e o cuidado com as pessoas mais velhas e as crianças.

Como podemos constatar a partir dos diversos textos escritos em forma de obituários na coletânea *Território e Pandemia* organizada por Almeida, Marin e Aleixo (2020), as mortes inesperadas de pessoas ocasionadas pelas infecções da Covid-19 constituem efeitos perversos em comunidades negras e quilombolas, visto que as condições socioeconômicas desfavoráveis são fatores que têm levado seus integrantes a se exporem com mais frequência aos riscos de contágio e das mortes provocadas pelo vírus. Nessas comunidades as pessoas mais velhas são as guardiãs e mestras das transmissões das culturas, saberes e memórias locais e com o isolamento e afastamento social impostos pela Covid-19 os encontros familiares e eventos comunitários festivos foram suspensos e/ou realizados de forma incompleta, o que tem sido causa de grandes frustrações nessas comunidades, pois muitos mestres adoeceram e outros foram a óbito sem que de fato as sucessões ocorressem e cerimônias de despedidas pudessem ser realizadas.

Por fim, estabelecemos aqui um breve diálogo em torno dos temas de memória e identidade que perpassam diversos capítulos dessa coletânea. A esse respeito, podemos retomar algumas análises que apresentaram a literatura escrita como um dos meios de construção da memória e da identidade (HALL, 2003; ANDERSON, 2008). Para os temas da identidade e da memória nas comunidades quilombolas, intimamente relacionados, cabe observar que a produção literária e intelectual sobre essas comunidades, sobretudo pelos seus próprios integrantes, pode ser entendida também como um novo meio de narrar o passado que se soma as narrativas orais dos antigos mestres da memória, visto que a cultura escrita vem sendo protagonizada por pesquisadores e escritores/as quilombolas para recontar as histórias de suas comunidades.

Entendemos que as reflexões aqui reunidas podem dar visibilidade a temática quilombola, instrumentalizando a mobilização pela efetivação de seus direitos constitucionais e que estimulem o desenvolvimento de novas

pesquisas sobre o tema. Nesses tempos de negação dos direitos ao território, à cultura e à vida das comunidades dos quilombos e de estímulos de práticas violentas contra seus corpos e tradições culturais pelos interesses e ideologias contrárias a elas, entendemos que narrar, escrever e analisar o que está acontecendo é um ato de resistência e fazer reexistir. Buscamos somar esforços aos processos de reexistência não apenas dos vivos, mas também daqueles/as que partiram vítimas dos atos de Estado de deixar morrer pelas causas da pandemia da Covid-19. Por outro lado, essas comunidades fazem os nomes e as ações heroicas de seus/suas antepassados/as reexistirem por meio da nomeação de lugares (ruas, estradas e fontes d'água), de monumentos construídos (prédios de escolas, prédios de Centros de Referências e Assistência Social, prédios de bibliotecas comunitárias, prédios de Centros de Ciência e Saberes Quilombolas e estátuas), de organizações sociais e políticas (associações e coordenações quilombolas) e dos nomes dos/as ancestrais sendo atribuídos aos seus e às suas descendentes. Portanto, fazer reexistir é uma ação de resistência aos atos de Estado e dos interesses nacionais e transnacionais de exterminar e deixar exterminar os corpos e as memórias da juventude e dos griôs de comunidades negras e quilombolas.

Referências bibliográficas

ABA (Associação Brasileira de Antropologia). Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais. In: *Boletim Informativo NUER*, Vol. 1, n. 1, 1997 [1994].

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de; MARIN, Rosa Acevedo; ALEIXO, Eriki. Pandemia e Território. UEMA Edições/PNCS, 2020. Disponível em <http://novacartografiasocial.com.br/pre-lancamento-do-livro-pandemia-e-territorio/>

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. São Paulo, Cia das Letras, 2008.

BAIOCCHI, Mari de N. *Negros de Cedro: um estudo antropológico de um bairro rural de Goiás*. São Paulo: Ática, 1983.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BARTH, Fredrik. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México : Fondo de cultura económica, 1976 [1969].

- GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987. Pág. 227-344.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Ed. DP&A. Rio de Janeiro, 2003.
- MOURA, Clóvis. *Quilombos, resistência ao escravismo*. São Paulo: Ática, 1987.
- MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- NASCIMENTO, Abdias. *Quilombismo: documentos da militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- O'DWYER, Eliane C. (Org.). *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV / ABA, 2002.
- O'DWYER, Eliane C. (Org.) *Terra de Quilombos*. Rio de Janeiro: ABA, 1995.
- OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (Org.). *Direitos quilombolas e dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: ABA, 2016.
- TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. EdUFF: Niterói (RJ), 2008 [1974].
- WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. In: _____. *Economia e Sociedade*. 3. ed., Brasília: Editora da UNB, 1972 [1920].

1. Quilombos, quilombolas: dizeres acadêmicos, jurídicos e políticos na dança das categorias

Neusa M. M. Gusmão¹

A constituição de um novo campo temático — tal como o das comunidades quilombolas — decorre, na maioria das vezes, do ganho de visibilidade de problemáticas da vida social. Tais problemáticas desafiam os saberes instituídos e revelam limites na explicação dos acontecimentos que exigem da sociedade e do universo acadêmico, este quase sempre pós facto, respostas possíveis de entendimento que orientem atuações práticas, seja no campo do conhecimento e/ou no campo da ação/intervenção. Nesta medida, a realidade de sujeitos sociais e de grupos específicos se fazem objeto de análise científica e, ao mesmo tempo, se fazem universos propícios à intervenção social movida por questões próprias e singulares. É nesse contexto que a perspectiva etnográfica busca compreender “os modos diversos e plurais de sua produção e existência social” (SCHUCH; RIBEIRO; FONSECA, 2013, p.211), fato que define o campo da antropologia

1 Antropóloga e professora titular (aposentada) do DECISE – Departamento de Ciências Sociais na Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação – FE/UNICAMP e da Pós-Graduação – Doutorado em Ciências Sociais (Antropologia) do IFCH/UNICAMP.

como móvel, dinâmico e plural. Por esta razão, o campo antropológico não se faz indiferente à emergência de novas categorias² explicativas que, em diversos tempos e espaços, reordena o campo científico e abre espaços para mudanças significativas no conhecimento que é produzido, não só no meio acadêmico, como também, nos âmbitos instituídos e instituintes da vida social. Contudo, cabe observar que o movimento de mudança se faz em consonância com a demanda da vida social e em razão de sua contingência política, trazendo consigo desafios metodológicos e éticos em termos da ciência que praticamos.

Em outro artigo, afirmo que importa “polemizar nossa prática científica devedora de uma ou outra matriz teórica e das categorias que lhe são próprias, entendendo-as como parte de realidades e contextos datados, definidos por uma dada conjuntura histórica” (GUSMÃO, 2013, p.217). Conjuntura que também é ideológica e propicia reflexos no campo científico e político, aos quais, o pesquisador, ele próprio, não se faz imune.

Nesta medida, é no esforço permanente de investigação que se deve buscar compreender avanços e limites das categorias gestadas no mundo acadêmico, além de compreendê-las como não sendo absolutas e totalizantes. Vale dizer que as transformações que ocorrem na vida social afetam as explicações existentes e impõe a necessidade de flexibilização das categorias, bem como, passam a exigir a produção de novas categorias sobre as realidades empíricas que estudamos. As mudanças do mundo social impõem, ainda, ao pesquisador que considere o lugar que ocupa diante do outro e qual a ciência que pratica. Daí que a ciência que praticamos incide no campo da moral e da ética, como diz Gustavo Lins Ribeiro (2004).

No caso da antropologia compreendida como ciência da ação, ciência da prática³, a preocupação com a moral e com a ética na relação com os

2 As categorias constituem-se como recursos que permitem ao investigador captar o movimento do real a partir de uma matriz teórica que, a sua vez, é constituída por um sistema hierárquico de categorias, que se apresentam como centrais, subordinadas ou complementares (ALVES, 2005)

3 Antropologia da Ação difere da antropologia aplicada do início do século XX, comprometida com o colonialismo e “solidária com um praticismo inaceitável” como diz Roberto Cardoso de Oliveira (2004, p.21)

sujeitos que o antropólogo pesquisa, faz dele um mediador⁴ com responsabilidades teóricas e práticas.

“Por esta perspectiva compreende-se que o mediar “já [...] seria uma forma de agir”, o que nos remete automaticamente à esfera da ética e da moral, seja nas atividades acadêmicas, de assessoramento no serviço público ou nas ONGs”, como apontam Victoria; Oliven; Maciel e Oro, citando Cardoso de Oliveira na introdução da obra organizada por eles (2004, p. 15). Podemos ampliar a assertiva para outros espaços de ação e intervenção social, mas, se desde muito, a antropologia afirma ser “sempre comprometida, o que importa [perguntar] é com quem ela está comprometida” (RESTREPO, 2014, p.378), essa uma discussão permanente que não pode ser esquecida no fazer científico de qualquer campo das chamadas humanidades” (GUSMÃO, 2020, p. 334)

Parafraseando Schuch *et al.* (2013), pode-se dizer que é em meio as mudanças e ao comprometimento da ciência que praticamos — realidade política por excelência — que os estudos antropológicos compreendidos como parte de uma ciência da ação ou em ação, como diz O’Dwyer (2012), incorporam como questões analíticas a própria circulação de conceitos e revelam como em dada conjuntura social e política, as categorias “são disputadas e negociadas em contextos de lutas por sentidos e autoridades”(SCHUCH *et al.*, 2013, p. 217). Com isso, “...pode-se afirmar que as categorias sofrem um processo de reconversão⁵ ao longo do tempo e, ao mesmo tempo, suscitam a emergência de processos de recomposição identitária dos grupos enfocados pelos estudos acadêmicos” (GUSMÃO, 2013, p. 217).

“Reconversão”, “flutuações semânticas” (ARRUTI, 1997), ressemantização ou outros termos de igual teor, designam o fato de que as categorias como ferramentas fundamentais do trabalho científico são moventes,

4 A ideia de mediação se constituiu no campo dos estudos agrários e se redefiniu nos anos de 1950 e 1960 com base em pesquisas etnográficas, estudos sociológicos e ciência política, conforme Bezerra (2015, p. 15) e, aqui se apresenta em acordo com Valle (2015), como explicitamos mais à frente.

5 O termo “reconversão” surge de estudos referentes a mudanças no espaço produtivo do mundo rural, mas não se limita a isso, como aqui se pretende demonstrar.

dinâmicas e que, mais que relativas, são relacionais. Razão pela qual, citadas entre aspas expõem:

“as dificuldades e aponta[m] para a existência de diferentes grupos sociais, no caso indígena, vistos como “assimilados”; “aculturados”; “acamponesados” e de grupos rurais negros, hoje vistos como “remanescentes de quilombos”. Todos em luta pela reivindicação de direitos, em especial pela terra que ocupam — uma terra território.” (GUSMÃO, 2013, p.216)

Por esta razão, num espaço de luta, as categorias podem ser compreendidas numa rede de interdependência de sentidos conforme os sujeitos envolvidos e os interesses colocados em contexto. Gestadas academicamente, as categorias transitam para o mundo político e perpassam o espaço social de vida e de luta de diferentes grupos, bem como, podem emergir do contexto social e adentrar o mundo acadêmico e o próprio campo político. Nesse movimento, configuram-se novas formas interpretativas e identitárias de grupos diversos, tanto pelos grupos, como pela academia e pela sociedade. Tal fato, é visível na luta dos quilombos contemporâneos e na dimensão de sua gente como quilombola, como se busca demonstrar no debate a seguir.

Experiências acadêmicas: categorias e luta política

No pano de fundo das breves colocações iniciais pretendo evidenciar num espaço de tempo determinado, as muitas categorias de análise presentes em produções acadêmicas minhas e de outros antropólogos sobre populações negras no intuito de demonstrar a circulação dos conceitos, sua flexibilização, alcances e limites. Trata-se de dialogar com diferentes experiências e, com elas, refletir o papel e o lugar ocupado pelas categorias científicas e pela ciência que praticamos quando voltamos o olhar para as, hoje denominadas, comunidades quilombolas ou remanescentes de quilombo, ou ainda, quilombos contemporâneos.

Assim, mesmo após adentrarmos o século XXI, persistem as polêmicas de designação de diferentes grupos e debates acadêmicos, jurídicos e políticos que apontam para gradientes de concordância ou discordância; de complementaridade ou incompletude conforme sejam a natureza das demandas sociais e políticas dos grupos, suas origens e localização. Não por acaso, multiplicam-se os esforços de mapeamento dos grupos negros no meio rural (ALMEIDA, 1997; 2010), observando-se regionalizações e contextos diversos, tal como revelam os trabalhos realizados no Maranhão; na Amazônia; no caso de Pernambuco e Alagoas; em toda a região sul e, por muitos estados da nação brasileira (ANDRADE & TRECCANI, 1999).

Na tentativa de demonstrar diferentes perspectivas no campo da antropologia, retomo aqui a questão negra no meio rural que norteou minha formação acadêmica e minhas pesquisas, a par de outros estudos realizados por outros pesquisadores, buscando sempre que possível, mesmo que de modo parcial, situar interregnos temporais e suas nuances em termos das categorias no mundo acadêmico e das lutas sociais e políticas em território brasileiro.

Décadas de Silêncio e Invisibilidade: 1970 – 1990

Em outro texto (GUSMÃO, 2013), afirmo que a época em que iniciei minha vida acadêmica nos anos de 1970 e, mesmo depois, até os anos de 1990, os poucos estudiosos da realidade negra em contexto rural defrontavam-se com dificuldades significativas em suas pesquisas. Posto que “não eram tais grupos objeto de estudos étnicos, raciais ou campestinos. Viviam o que de muito é denunciado nos estudos acadêmicos: a invisibilidade ou o silenciamento, em particular sobre a questão racial, até para os próprios negros...” (p. 216)

No entanto, nesse mesmo período, no que pese a invisibilidade e o silêncio acadêmico em torno de tais grupos, muitos estudos já vinham abrindo espaços e reflexões a respeito do universo negro no meio rural. A partir do texto de Andrade & Treccani (1999), podemos citar, os trabalhos desenvolvidos na USP, no Departamento de Antropologia a respeito das comunidades

de Ivaporunduva e Cafundó (ambas no Estado de São Paulo), Castainho (em Pernambuco) e Cedro (em Goiás), bem como meu próprio mestrado defendido na PUC/SP, em 1979, sobre Campinho da Independência no estado do Rio de Janeiro.

O que é significativo lembrar é que entre 1970 e 1990, os negros do meio rural não eram vistos ainda, como sujeitos políticos e a condição racial era vista como secundária ou complementar. Borges Pereira, professor da USP e pioneiro na formação do grupo de pesquisadores preocupados com essas realidades, vai em 1981, defender que a existência cultural desses grupos era em tudo semelhante a outros bairros rurais da região que habitavam e, que a categoria “quilombo”, por sua dimensão histórica, a eles não se aplicava. Fato que, segundo o autor, só seria possível se a categoria quilombo assumisse outros significados⁶. Nesse momento, nos estudos do meio rural brasileiro destacavam-se como referência, entre outras, as obras de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976), de Antônio Cândido (1971). Dessas perspectivas emergem como categorias analíticas principais a noção de “bairro rural” e de “camponês”. Com isso, os estudos do período definiam os negros do meio rural como camponeses e a sua localidade como “bairro rural negro”. Com a mesma orientação seguem as categorias de caipira, posseiro⁷ e, quando próximos da área litorânea, caiçaras, ligados à terra e, por vezes ao mar, como apontavam os estudos de Gioconda Mussolini (1980) e de Antônio Carlos Diegues (1983).

No campo analítico das chamadas Ciências Humanas daquele momento também ganhava presença acadêmica a perspectiva marxista, em particular, nas Ciências Sociais de onde se originavam os estudiosos da questão negra no rural. Era os anos de 1960 e, sem dúvida, os estudos dessa época tinham por centro, o sistema produtivo e, como tal, moradores de bairro rural eram camponeses e/ou trabalhadores inseridos na esfera da produção capitalista

6 Fato que irá acontecer apenas em meados de 1994/95, com a ressemantização do termo por antropólogos junto a Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Vide: O’Dwyer, 1995 e ABA, 1997.

7 Por vezes também se apresentavam como definição dos sujeitos seus vínculos com a terra, além de posseiro, meeiros, trabalhador rural (da produção familiar de alimentos) etc.

como força de trabalho e da produção familiar.

Será nesse diapasão, que meu mestrado (GUSMÃO, 1979)⁸ estará inserido. Movida pelas regras de legitimidade do meio acadêmico, o olhar sobre os negros de Campinho da Independência com mais de 200 anos de história negra, foi o de vê-los como caiçaras, trabalhadores rurais de subsistência e, eventualmente, força de trabalho no mercado capitalista. Assim, uma intensa experiência de pesquisa, realizada entre 1973 e 1979, foi transformada de modo a atender os princípios do mundo acadêmico tornando a realidade negra, uma vez mais, subsumida e silenciada. Entre 1970 e 1980, tanto para a análise científica como na luta política de transformação social, as categorias significativas não englobavam a questão racial e de cor dos sujeitos negros do mundo rural, mesmo que, a despeito do fato, já ocorressem processos urbanos reivindicatórios de direitos e identidade dos segmentos negros urbanos. Eles próprios com pouco ou nenhum conhecimento mais substancial do universo negro no meio rural brasileiro.

“O momento da dissertação do mestrado, um momento de transição do trabalho intelectual. A academia dividia-se entre o saber reconhecido, constituído, a teoria, a “nova” moda e sua ideologia. Nesse processo, a consequência para a experiência acadêmica iniciante: a vivência intensa do campo reduzida em expressão e significado. A preocupação fundamental da pesquisadora: atender aos pressupostos reconhecidos pela academia, sem grandes conflitos. A busca da formação condicionada pelas regras da legitimidade e do reconhecimento. Um momento de formação e de pouca autonomia.” (GUSMÃO, 2013, p.219)

A sua vez, alguns outros trabalhos do mesmo período tiveram como referência a perspectiva dos estudos de comunidade, de forte presença acadêmica em décadas anteriores. Tratava-se de olhar para a realidade interna dos grupos com pouca ou nenhuma relação com o mundo exterior. Esta uma das chaves explicativas para o uso do termo “comunidade” empregada desde fora, para os grupos negros no meio rural que, nessa perspectiva, eram vistos

8 A dissertação intitulada “Campinho da Independência: um caso de proletarização caiçara”, foi defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de Antropologia, na PUC/SP, em 1979.

como homogêneos e pouco conflituos. Mas, segundo Souza e Bustolin (2018), antes de 1980, já havia mobilização de grupos negros rurais: “resistindo à grilagem e expropriação de seus territórios, organizando-se nas CEB’s (Comunidades Eclesiais de Base) e recebendo influências da Teologia da Libertação, participando ativamente do sindicalismo rural e atuando junto ao movimento negro urbano” (p. 28).

Esse cenário se fez presente em Campinho da Independência, posto que a terra desse grupo estava em demanda direta por fazendeiros locais desde 1970 e, posteriormente, foi demandada pela União e, também, pelo estado do Rio de Janeiro. A razão da organização da luta com esses oponentes se deu após o Bispo Diocesano ter alertado o povo da Comunidade Eclesial de Base, povo de Campinho, da luta maior que estava por vir e a partir da qual se organizam dentro de uma Comunidade Pastoral da Terra (CPT)⁹. Será a Igreja Católica presente como CEB que junto com outros agentes, como Sindicato Rural e partidos políticos, confirmam e reafirmam o sentido de comunidade, porém, “adicionam diversos matizes ao universo negro e camponês de Campinho” (GUSMÃO, 1995a, p.42), enquanto tal.

Assim, entre os anos de 1970 e 1980, a emergência dos movimentos sociais no urbano e no rural trouxe à tona outros sujeitos e suas falas até então não ouvidas, negadas e silenciadas na sociedade. Possibilitou ainda, novas formas de expressão e de posicionamento dos sujeitos, tal como disse o líder de então no Campinho: “Agora que a gente ganhou o nome de comunidade, talvez é mais diferente” (GUSMÃO, 1995a, p. 133). Nesse contexto, a quebra do silêncio se dá pela organização de grupos indígenas, de trabalhadores rurais via sindicatos, pela ação da Igreja (notadamente católica) e dos grupos negros urbanos, entre eles o MNU e outros. No entanto, as universidades também serão indutoras da organização local dessas populações, como dizem Jorge e Brandão (2016). Em comum, a colaboração de estudiosos, cientistas sociais, ativistas etc. realçando problemáticas até então pouco consideradas e pouco visíveis.

9 As terras de Campinho da Independência vinham sendo valorizadas em função de projetos como a construção da Usina Atômica, conhecida como Angra I, pela criação do Parque Nacional da Bocaina e pelo projeto do que viria a ser a BR-101, Rio-Santos (GUSMAO, 1995a)

Os anos de 1970 e 1980, intensificados pelas reivindicações das populações rurais e de indígenas na luta por seus territórios trazem à tona as dificuldades semânticas e explicativas de categorias tais como: “campesinato”, “camponês”, “indigenato”, “aculturados”, “assimilados”. No caso da população negra no mundo rural, emergem as categorias de “etnia”, “grupo étnico”, “etnicidade”. O meio acadêmico se vê diante de novos posicionamentos a desafiar as categorias analíticas que prevaleciam então. Nesse caminho, torna-se de suma importância discutir “raça”, “etnia”, “cultura”. O processo, porém, se dá gradualmente conforme cresciam as demandas de diferentes grupos sociais que pressionavam o campo dos direitos e exigiam reconhecimento perante o Estado. Todavia, como mostra meu mestrado, as categorias em uso no meio acadêmico eram, ainda, as já estabelecidas. Apesar da efervescência da vida social, em que outras categorias estivessem sendo formuladas, eram estas um desafio lento em termos de legitimidade.

As categorias “caçara”, “negro” e “camponês” presentes nesse trabalho de 1979 e gestadas fora da realidade do grupo, no interior das categorias vigentes no mundo acadêmico dos anos de 1970, não faziam eco ao devir histórico defendido pelas posturas progressistas da universidade que os entendia como força de trabalho para o capital. A questão seria de classe social e não de etnia. Eram eles, proletários ou estavam em vias de proletarização. A categoria central — “proletários/proletarização” — encobria a luta política das minorias em nome de uma luta tida como maior. As categorias racial e étnica eram vistas como secundárias e não fundamentais para pensar um mundo em transformação e a mudança da sociedade.

Por este universo pode-se compreender a razão pela qual, no período anterior à Constituição de 1988, a antropologia ainda não trabalhava com o conceito de “quilombo”, visto academicamente, como próprio do campo da História e do passado da nação brasileira. A sua vez, a categoria de “remanescente de quilombo” ganharia visibilidade pós processo constituinte de 1988 e, assim, já na década de 1990.

Entre os anos de 1970 e de 1980, o objeto da antropologia eram as populações negras em condições rurais, sendo a categoria de “comuni-

dades rurais negras”, o mais usado por pesquisadores e, também, pelos grupos organizados na luta social. A categoria se reorienta a partir de 1988, com a promulgação do “Artigo 68”¹⁰ do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), na Carta Magna do Brasil, que passa a designar esses grupos como “comunidades negras rurais” (ARRUTI, 1997). Fato que dá ao termo “negro”, “negra” um lugar de significativa importância no interior da categoria, mas ainda sem pleno alcance entre estudiosos e grupos sociais. A categoria relativamente recente [de “comunidade remanescente de quilombo”], como dizem Jorge e Brandão (2016), resulta de classificações científicas, mobilizações e lutas políticas, que são exemplos do que diz Bourdieu (2003), de que a construção do mundo social depende também de “crenças na legitimidade das palavras daquele que as pronuncia (...)” (p.352). Aqui o desafio de compreender que as palavras não são inocentes, menos ainda quando, para além de simples termos, assume-se que elas são categorias explicativas do mundo social.

Ao discutir a gênese das categorias sociais, Arruti (1997) afirma que, será apenas na metade dos anos de 1990, portanto já em nova década, que:

“novos sujeitos de interesse entram em cena, não só por conta do crescimento de grupos e potencialização de “lutas” já existentes, como no caso do Movimento dos Sem-Terra, mas também em função da criação de novas figuras legais, os chamados “direitos insurgentes” (Silva 1994), que penetram nosso direito positivo através dessas rachaduras hermenêuticas que são os “direitos difusos”. A partir deles, ganham espaço as “populações tradicionais”, particularmente aquelas a que se refere o “Artigo 68”, conhecidas, desde então, como “comunidades remanescentes de quilombos.” (p.7).

Ainda que a observação de Arruti proceda, cabe registrar que também na academia a questão dos direitos insurgentes ou difusos já estava em gestação antes mesmo dos anos noventa. Os pesquisadores acadêmicos, influenciados pelas categorias estabelecidas no estudo do universo agrário, se confron-

10 ARTIGO 68: Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo ao Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

tavam no trabalho de campo com outros sujeitos agregados à luta campesina e discutiam as possibilidades do direito costumeiro versus os direitos estabelecidos, mas não só. Dentre esses outros sujeitos, muitos eram advogados dos movimentos populares no campo e na cidade e buscavam por outras interpretações das leis instituídas, dando margem ao debate sobre pluralismo jurídico, ou seja:

“a negação de todo processo jurídico ideológico vinculado ao modo de produção capitalista — seu fiel escudeiro. A superação consiste na insurgência de um novo direito, nas “barbas” do regime capitalista e arquitetado em seus escombros. (...) O direito está fora/dentro do Estado, nos movimentos populares, na prática política de resistência, desobediência e revolução.” (RIBAS, 2010, sp)

Assim, noções como *posse e propriedade, terra mercadoria e terra território, terra em comum, terra de pretos, posse coletiva* entre outras que emergem no processo são exemplares, não só do diálogo com as categorias emergentes dos movimentos de luta pela terra, como muitas dentre elas nascem nesse movimento. No processo, transformam-se e transformam os olhares acadêmicos. As novas categorias ganham presença e adentram ao debate nos campos teóricos que, a sua vez, também movimentam, tanto o meio acadêmico, como os meios jurídico e político.

É nesse contexto e como acadêmica que, em 1973 cheguei a Campinho da Independência, grupo negro rural, localizado ao sul do estado do Rio de Janeiro, no município de Paraty e, posso hoje, pela distância temporal e pelas transformações do meio acadêmico, dizer do trânsito das categorias em meu próprio estudo e em outros, como cindidos por um antes e um depois. O depois começa a ganhar concretude a partir dos anos de 1980. Não por acaso, já que naquela época, movimentos sociais diversos ganhavam visibilidade e acionavam os setores sociais, dentre eles, o Estado brasileiro, as instituições consolidadas como as universidades, a Igreja Católica, organizações civis e partidárias etc.

Nesse mesmo período, as categorias científicas estavam envoltas em um universo de tensão e luta que as conduziam a um processo de “reconversão” de seus sentidos e significados, ganhando importância crescente. A reconversão acontecia pelo “olhar de dentro”, olhar dos próprios sujeitos num momento particular de afirmação de si mesmos e da terra habitada em disputa

pelo capital. Uma terra vista como território e não como mercadoria. Nesse processo, as categorias diziam não apenas de uma condição — “camponês”; “pequeno produtor familiar” —, mas sobretudo, diziam de processos identitários singulares e de elementos de pertença e de direitos, agora tornados significativos frente a outros interesses, frente a outros grupos e frente ao Estado nacional. Assim como frente aos direitos, os instituídos e os instituintes da vida coletiva, da vida em grupo. No caso das comunidades negras rurais ganha expressão o intenso parentesco e a cor negra de sua gente, fortalecendo os estudos de parentesco e os estudos étnicos e raciais. Não mais a oposição “classe” versus “raça”, mas, sobretudo, retoma-se as categorias de “raça”, “etnia”, “etnicidade” a luz de autores como Fredrick Barth (1998) e, com isso, supera-se a “visão estática e substancializada da categoria “quilombo” a partir do reconhecimento dos grupos sociais em processos de mobilização étnica e identitária — os “quilombolas”, tal como afirmam Jorge e Brandão (2016, p. 358)

Nesse contexto, a pesquisa do doutorado realizada no entre 1984 e 1990, quando foi defendida, estava ainda, voltada para o conhecimento da realidade negra de Campinho da Independência, porém, centrava-se agora nas categorias emergentes da luta pela terra, compreendida como “terra de pretos”. Segundo Almeida (1989) a categoria surge em 1985, durante um seminário de questões agrárias, mas será alvo de registro a partir de 1986, deixando de ser ignorada na estrutura agrária brasileira. Com a Carta Magna brasileira de 1988, será ela, a categoria fundamental na criação da categoria social “quilombola”, instituído como novo sujeito político a partir do Art.68.

“Como coloca o antropólogo José Maurício Arruti, trata-se de uma categoria social [“quilombolas”] relativamente recente: representa uma força social relevante no meio rural brasileiro, dando nova tradução àquilo que era conhecido como comunidades negras rurais (mais ao centro, sul e sudeste do país) e terras de preto (mais ao norte e nordeste), que também começa a penetrar o 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 de terreiros de candomblé. A existência de quilombos contemporâneos é uma realidade latino-americana. Tais comunidades são encontradas em países como Colômbia, Equador, Suriname, Honduras, Belize e Nicarágua. Em

diversos deles — como ocorre no Brasil — seu direito às terras tradicionais é assegurado por instrumentos legais. No Brasil, estimativas do movimento social apontam a existência de cerca de três mil comunidades quilombolas. Essa cifra é endossada pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPPIR).” (DUTRA, 2011, p.16)

Esse novo entendimento está presente em outros trabalhos meus que viriam de 1990 em diante (GUSMÃO, 1991, 1993; 1996; 1995a; 1995b), e que somados aos trabalhos de outros autores foram e são representativos das mudanças, tanto na realidade acadêmica como na realidade política que envolvia e envolve ainda hoje, tais grupos e suas demandas perante o Estado.

A tese, já publicada¹¹ diz respeito a aspectos intensos e plenos de significados, porém, não explorados em profundidade no corpo da dissertação acadêmica do mestrado anos antes. Entre esses aspectos, torna-se essencial a questão racial, posto que o povo “caçara” era também, negro e, assume-se como essencial, a luta pela terra. Uma terra que afora a condição de mercadoria assumida pelo sistema capitalista, era e é ainda, uma “terra-território”. Uma terra imantada pela memória e história do grupo que toma por base a localidade enquanto localidade de pretos, cuja descendência comum os conforma como grupo de parentes que compartilham um território comum e estabelecem aí uma forma de identificação, defesa, tradição histórica e cultural. Construindo desse modo uma territorialidade assentada na tríade da terra: a posse comunal, o usufruto coletivo e a apropriação privada no nível da família imediata.

Assim, a realidade em ebulição na vivência dos grupos negros em meio rural foi ganhando lentamente um lugar próprio no meio acadêmico e na minha própria pesquisa de doutorado. Defendida em 1990, a tese/livro, tanto pela problemática que coloca, como pelas categorias que utiliza demonstra em seu conteúdo, as mudanças desse tempo e revela a influência dos movimentos sociais e seus agentes, os sujeitos negros e outros sujeitos, entre os quais, ad-

11 O livro “Terra de Pretos, Terra de Mulheres. Terra, mulher e raça num bairro rural negro” foi publicado pela Fundação Palmares, em 1995, dentro das comemorações dos 300 anos de Zumbi. Encontra-se esgotado.

vogados das causas populares com seu direito insurgente e com as denúncias próprias do pluralismo jurídico, seja no campo jurídico e político, seja no campo acadêmico¹².

Trata-se de um movimento de reconhecimento de direitos que será crescente nos anos seguintes a 1990 e que vai exigir o diálogo, notadamente da antropologia com um outro campo, o jurídico e, com isso, desafiar o conhecimento implicando no que Shalins (1990) chamou de “reavaliação funcional das categorias” (*apud* O’DWYER, 2012, p. 251). Segundo Chagas (2012):

“o universo legal direcionado à promoção de direitos desafia o estabelecimento de pontes de interconhecimento que permitam contributos teóricos que salientem, nas palavras de Marés de Souza Filho (211b, p.132), “a necessidade de interpretação da lei sobre conceitos de comunidade, povos, etnias, organizações diferenciadas etc.” (p. 260)

Portanto, nos anos de 1980 e 1990 tudo se invertia. Eram agora, os negros do mundo rural sujeitos sociais e políticos a reivindicar uma outra sociedade, mais plural e mais justa. O silêncio social e acadêmico começa a ser substituído pela conjuntura política das lutas de diferentes grupos, entre os quais, o movimento negro no urbano e no rural, conformando novos sujeitos políticos no campo e na cidade. Novos sujeitos a exigir, não só do mundo acadêmico, mas também da sociedade, o seu lugar devido.

Cabe lembrar que a luta negra desde sempre esteve presente no universo cotidiano e nas relações dos diferentes grupos negros do meio rural com a sociedade de que sempre fizeram parte. O que aqui se conta diz apenas do fato de que a luta cresceu no período de 1970/1990, por sua organização política e a da própria sociedade em busca de visibilidade, reconhecimento e direitos. Fato que exigiu, então, a revisão das teorias e das categorias existentes na academia e na sociedade para explicar a realidade de uma ordem em transformação.

12 Muitos trabalhos com essa preocupação foram publicados na segunda metade dos anos de 1990. VIDE: GUSMÃO, 1993; 1995a; 1996; ARRUTI, 1997 entre outros.

Trata-se de uma história atual e paradigmática da trajetória de luta e de conquistas de tantos grupos negros do meio rural brasileiro. Grupos hoje, reconhecidos e denominados politicamente como “Quilombos Contemporâneos” e, sua gente como “Quilombolas”. Fato insuspeito nos idos de 1970.

Décadas de afirmação, conquistas e impasses: de 1990 a 2019

Depois da Constituinte em 1988, os acontecimentos se fazem múltiplos, complexos e colocam em questão as dimensões do que é ser cidadão brasileiro e como participar de uma sociedade de inclusão, em meio a diferenças e a desigualdades. No transcorrer de um longo período, os eventos se precipitam e se multiplicam dando forma a caminhos diversos no trânsito das categorias, de suas definições e abrangência como demonstram diferentes estudos (ARRUTI, 1997; 2006; LEITE, 2000). Isso tudo em vários campos do conhecimento — na História, na Geografia, no campo da Saúde, Demografia, Educação, entre outros — e, em diferentes momentos/períodos dos quais pode-se dizer algo apenas parcialmente, assumindo este ou aquele aspecto. Isso diz da dificuldade no âmbito deste texto de dar conta da totalidade dos fatos, contudo, permite-se aqui, montar parte dos cenários de ação e de luta, tanto pelo lado acadêmico, quanto por ação de agências e agentes sociais atuantes em diversas frentes, entre os quais está a antropologia, os antropólogos, seu campo e ação.

Trata-se, então, de traçar alguns percursos de ação e mediação representada por fazeres acadêmicos e não acadêmicos que dão o tom do cenário político nas décadas após os anos de 1988. Como diz Bezerra, as universidades, principalmente públicas terão papel relevante na formação de pesquisadores e os estudos dessas realidades irão contribuir com situações “analíticas que permitem identificar como as práticas de mediação e as relações de poder nas quais se inscrevem contribuem, através da perspectiva da etnicidade, para a “singularização social” e a “formação de sujeitos coletivos” (2015, p. 9), caso das chamadas “comunidades quilombolas”. Com isso, segundo Bezerra, o contexto e os processos envolvendo tais grupos permitem que se observem as:

“práticas de mediação: [quais sejam] incorporação de grupos e comunidades às ações de instituições modernas como o Estado, o mercado e a democracia; a resistência, integração e assimilação destes grupos às instituições nacionais; as assimetrias de poder econômico, político e de prestígio; os laços de dependência e subordinação; o encontro entre culturas e sistemas de regras distintos; as condições sociais que favorecem o surgimento e desaparecimento de mediadores, suas práticas e ganhos; os espaços sociais nos quais as mediações são exercidas e os elementos em jogo nas mediações.” (2015, p.9).

Assim, no espaço de tempo de quase trinta anos, de 1990 a 2019, o foco analítico de estudos e de formas de ação e intervenção junto aos grupos negros organizados em torno da terra quilombola irão revelar trajetórias, percursos e desafios das práticas e dos efeitos da mediação. Como diz Bezerra: “em situações que envolvem etnicidade, formas de organização coletiva e implementação de políticas do Estado dirigidas a populações reconhecidas como culturalmente diversas” (2015, p.10). Por sua vez, na dinâmica das transformações, modifica-se também, o campo da antropologia e o papel dos antropólogos no interior dos grupos que estudam configurando, entre outras agências e agentes, o antropólogo como intérprete dessas realidades culturais e mediador das relações dos grupos com o Estado-nação. Isso não acontece sem contradições e conflitos, como explanamos a seguir.

De 1988 a 2005, o que prevalece no debate acadêmico e político pode ser caracterizado como um tempo de indefinição e de busca de caminhos, posto que o debate dos direitos constitucionais esbarrava em dificuldades de ordem jurídica e operacional. Caso decorrente da fragilidade do Art. 68 como muitos autores colocavam então. Este último só seria regulamentado em 1995, quase sete anos após a conquista constitucional e a par de intenso debates de artigos constitucionais complementares como o artigo 215 e 216 da Constituição Federal de 1988. Como afirma Oliveira (2016), tais esforços foram decorrentes dos trabalhos desenvolvidos por antropólogos no meio acadêmico e no âmbito

da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).¹³ A partir daí, o papel político da ABA torna-se fundamental naquilo que seria o encontro das categorias interpretativas das chamadas Ciências Sociais e as categorias jurídicas que irão embasar o discurso do Estado diante da chamada questão quilombola e em termos de políticas sociais para o povo quilombola.

“O desafio [estava e] está em pensar o campo da cultura e da ideologia¹⁴, que operam a vida social em sociedades como a nossa e ordenam uma visão de mundo que, por não ser absoluta, necessita ser relativizada em seus termos, para abrir mentes e promover o diálogo entre sujeitos diversos.” (GUSMÃO, 2012, p. 98)

Contudo, como fazê-lo? Em termos culturais compreende-se que cada situação, cada grupo estabelece historicamente as formas de ser e de viver, de se relacionar com seus territórios criando dinâmicas específicas a partir de experiências vividas na relação com a produção material e imaterial da vida, conformando relações de identificação com seus pares e com o território e, que não podem ser generalizadas no arcabouço legal do campo jurídico oficial, visto como universal. Por sua vez, a visão ideológica dominante vê esses universos como realidades submissas ao que se aspira seja a nação, tornando os diferentes grupos — de “caiçaras”, “indígenas”, “quilombolas” entre outros grupos — dentre os chamados “povos tradicionais”, sujeitos desconsiderados e de poder desigual nos processos decisórios sobre si mesmos, de quem são e do que significa seu território.

Assim, em 2003, apesar dos esforços acadêmicos e também

13 Um grupo de antropólogos com significativa produção etnográfica no campo da Antropologia a respeito de comunidades negras rurais e do qual eu própria participei, constituíam naquele momento, o Comitê Quilombos da ABA, depois transformado em Grupo de Trabalho Terra de Quilombos da mesma instituição.

14 A *cultura* é um fato social por excelência e, ainda que diversa, é encontrável em toda e qualquer sociedade humana no tempo e no espaço. Trata-se de ter em mente o universo simbólico e significante que dota a existência de sentido num dado contexto. A *ideologia*, numa concepção marxista do termo, é processo típico das sociedades modernas, sociedades de classe. Trata-se de colocar símbolos e significados que permitam a generalização dos valores de uma classe dominante sobre as demais classes em presença na sociedade, de modo a fazê-los comuns e válidos para todos os sujeitos sociais. A universalidade de um e a particularidade do outro é que definem as condições do presente debate.

dos grupos em luta, no embate das diferentes concepções em diálogo e confronto, pouco ou nada se conhecia das realidades quilombolas, no que pese o aumento de pesquisas, teses artigos e publicações com o tema dos quilombos, como atestam Brandão e Jorge (2016). Também o Estado e a sociedade em geral se debatiam na tentativa de compreender a natureza social e cultural desses grupos, fazendo com que a questão da “diferença” e da “desigualdade” se tornassem temas recorrentes na academia em busca de compreender seus significados na relação com a sociedade moderna e capitalista. Por sua vez, também serão esses mesmos temas a se colocarem diante do Estado brasileiro que passa a legislar políticas públicas, políticas sociais e de proteção social em conformidade ao reconhecimento da sociedade brasileira como multicultural e pluriétnica. O debate se reflete na forma pela qual a ciência é construída, em como aborda realidades concretas, específicas, datadas e, assim, particularizam a construção de seus aparatos teóricos e metodológicos, nos quais a contribuição antropológica em estudos etnográficos se farão de fundamental importância.

A ação do Estado, segundo Brandão e Jorge (2016, p.65), assumirá uma “perspectiva tipicamente multiculturalista”¹⁵, de modo a tratar questões relacionadas as relações raciais e aos problemas advindos da desigualdade entre grupos de cor ou raça. Ao mesmo tempo, a antropologia traz para o “cenário repleto de termos jurídicos”, a questão da “identidade”, da “etnia” e dos “quilombos”, num esforço monumental para vencer interpretações limitadas com consequências sérias para com a população que pretende a garantia de seus direitos. O discurso antropológico assumirá então, um papel significativo na construção e atribuição de significado à produção das diferenças, compreendendo e dando concretude às relações de alteridade existentes na realidade social.

Com isso, o debate da natureza da categoria “quilombo”, se constitucional ou não, o embate entre agentes públicos e o movimento negro a par do crescente movimento quilombola e, de como interpretar a categoria “remanescente das comunidades quilombolas” presentes na Constituição de 1988

15 Não sendo possível tratar da questão do multiculturalismo no âmbito deste texto, remeto o leitor ao livro *Os Filhos da África em Portugal. Antropologia, multiculturalidade e educação*, de minha autoria e publicado em 2015 pela Autêntica, de Belo Horizonte.

(BRANDÃO e JORGE, 2016), será o ponto desafiador do diálogo acadêmico com a dimensão jurídica e política da nação brasileira. Esse debate adentra os anos de 2000, chegando aos dias de agora, como se verá à frente. Mas, cabe registrar que as dificuldades também se davam no interior dos grupos negros organizados. Como dizem Souza e Bustolin (2018), entre os anos de 1990 e 2005, havia divisões no seio do movimento negro urbano e alguns grupos não pleiteavam exclusivamente a propriedade fundiária, questão central para as comunidades negras rurais, senão que pleiteavam indenização por parte do Estado brasileiro como dívida da escravidão. Com isso, fragilizava-se a luta pela posse e propriedade coletiva da terra das comunidades negras que necessitavam contar com os apoios externos, dentre eles do movimento negro, cindido no seu interior por objetivos diversos.

Nesse contexto, cresce o debate e o confronto de diferentes percepções da realidade negra no campo, como também cresce o debate acadêmico via estudos e pesquisa, construindo um maior entendimento da complexidade da categoria “quilombo” para além de sua dimensão historiográfica já consolidada no campo científico e no meio social e, portanto, de sua dimensão frigorificada como afirma Almeida (2002). Assim, os estudos etnográficos realizados antes de 1988 e depois dessa data, já em pleno Séc. XXI, permitem que se supere os limites da noção de anterior de “quilombo” dando lugar à noção atual definida em 1994, pelo Comitê Quilombos, da ABA, hoje Grupo de Trabalho Terras de Quilombos. Conforme afirmam Oliveira e Muller (2016),

“O termo “quilombo” tem assumido novos significados na literatura especializada e também para os grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. Definições têm sido elaboradas por 321 organizações não-governamentais, entidades confessionais e organizações autônomas dos trabalhadores, bem como pelo próprio movimento negro. [...] o termo “remanescente de quilombo” vem sendo utilizado pelos grupos para designar um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico. (ABA, 1997:81).” (p. 320/321).

O debate chega ao presente século, portanto, em meio a uma crescente discussão tanto no universo social, como no acadêmico e político. Após a promulgação da Carta Magna de 1988, as conquistas influenciadas pelo Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) e pelos artigos 215 e 216 do Capítulo III, sobre Educação, Cultura e Desporto, serão cada vez maiores e assumem um tom jurídico-político que reordena a luta em termos mais institucional e, de certa forma, em parte distanciada dos grupos que estão na sua base. Intensifica-se o debate entre academia e Estado, porém, não significa uma perda da centralidade da luta dos grupos negros no meio rural que, muitas vezes, desconfiam do processo mas o acompanham, revendo e compreendendo os significados envolvidos. A sua vez, estes, cada vez mais, se fazem sujeitos políticos a demandarem direitos, assumindo as categorias forjadas externamente a eles próprios. Como pode-se compreender a seguir, não por acaso.

Diferentes estudos etnográficos resultam na inserção de antropólogos no campo e que junto com a atuação de integrantes do movimento negro e outros atores sociais no interior desses grupos trazem informações novas, intermediando processos entre as partes, potencializando reflexões que contribuem para que os dois lados — o institucional e o local — refaçam os passos. No processo, de modo lento, mas reflexivo, os grupos negros no meio rural se apropriam das categorias acadêmicas — entre estas, a de “quilombo” — e das categorias institucionalizadas — como a de “comunidade de remanescentes de quilombo” — para evidenciar as diversas formas de ser “quilombola” e de pertencerem à uma comunidade de quilombo, cuja terra é, também, um território — “território quilombola”.

Tal movimento expressa o diálogo de três instâncias: a sociedade, a academia, o Estado e o trânsito das categorias em que a problemática negra foi e é colocada. Os grupos negros ao se autodefinirem como quilombolas impõe à sociedade o reconhecimento de sua existência, sua identidade e pertença étnica, se organizando e lutando em seus próprios termos. Na luta e na pressão social dos diferentes grupos, obrigam o Estado-nação a incorporá-los como sujeitos de direitos no âmbito da proteção social e, assim, conquistam meios pelos quais gestam seu próprio desenvolvimento no interior da nação brasileira. Porém, não sem conflitos.

Entre 2005 e 2015 evidenciam-se as contradições e os conflitos entre projetos próprios dos grupos negros que buscam sua independência e autonomia pela conquista definitiva da terra em torno da titulação coletiva de seus territórios e o projeto desenvolvimentista da nação brasileira ordenada sobre outros princípios. Como diz Costa Filho (2016), o maior desafio está em “compatibilizar direitos universais e direitos étnicos ou específicos, políticas públicas universais e políticas públicas diferenciadas” (p. 276). A isso, se acresce a morosidade dos processos em mãos dos órgãos estatais, o recrudescimento de ameaças à terra quilombola, às lideranças, a questão da discriminação racial que, entre outras limitações, como diz este autor, constituem “diques” ou barreiras a serem vencidas (COSTA FILHO, 2016).

O período terá como marca principal, a intensificação dos processos de reconhecimento dos quilombos perante órgãos estatais competentes, dentre estes, a Fundação Cultural Palmares; o Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA); ministérios; secretarias, etc. Mas será também um período marcado por contradições entre órgãos públicos nacionais e estaduais, no tocante a quem corresponde titular, já que decretos diversos ora apontam um órgão, um ministério, ora definem outro num emaranhado que divide os processos em andamento, bem como alteram os critérios pelos quais os grupos podem ou não obter reconhecimento e seguir as demais etapas legais de obtenção definitiva de suas terras.

Conforme Brandão e Jorge (2016) “se, por um lado o Estado se mostra permeável à questão quilombola, por outro, apesar de um leque de direitos ter sido constituído, estes não são efetivados de fato” (p. 92). Para Aruti (2006), o reconhecimento na esfera pública e a autoidentificação implicam quatro processos: nomeação; identificação; reconhecimento e territorialização. A sua vez, diz o autor, conduz ao desafio de trabalhar com dois universos, por vezes, incompatíveis: o da análise científica e o da interpretação e intervenção jurídica. Nesse contexto o antropólogo torna-se “perito” em processos judiciais relativos aos direitos quilombolas e o trabalho antropológico se faz fundamental na elaboração dos chamados “laudos territoriais” das “comunidades remanescentes de quilombos”. Assim:

“a relação dialética entre identidade e direito quilombolas se inscreve em diversos campos de luta. E a ideia de luta — por reconhecimento, identidade e direito — é definida segundo dois processos sociais que se articulam de forma mútua na sociedade mais ampla: a opressão, a discriminação e a exclusão por parte dos setores sociais do entorno quilombola e a libertação, a aceitação e a inclusão por parte das comunidades quilombolas.” (FALBO; FALCÃO; MATHEUS, S.d, p. 2)

Com isso, dizem os autores, o que se torna obrigatória é a ação coletiva e a organização em movimentos sociais de luta que irão em busca de formas ou tipos de reconhecimento que correspondem e permitem questionar a luta por reconhecimento como luta por libertação, segundo três aspectos: a administrativa, via Laudos Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID) com base no Art. 68; a antropológica que implica o trabalho de campo, a realidade empírica e o diálogo com as lideranças. O processo de luta por direito e pela identidade quilombola supõe, então, “processo social de luta para “fazer acontecer”, na medida que a luta pelo reconhecimento da identidade quilombola faz parte da luta para reconhecimento do direito dos quilombolas à terra pelo fato de serem quilombolas” (FALBO; FALCÃO; MATHEUS, S.d., p. 3).

A sua vez, ainda na voz desses autores, cabe ao antropólogo “o papel de identificar a estruturação interna do grupo e os seus processos sociais interativos, isto é, não definir, mas contextualizar o grupo, utilizando como parâmetro as classificações e categorias nativas de autoidentificação” (p.7). Citando O’Dwyer afirmam também, que se faz necessário compreender que a etnicidade, assim como a concepção de um território fixo, surgem em meio a conflitos e “é, pois, tarefa do antropólogo investigar como o território é pensado pelo grupo no presente” (p. 8).

Nesse contexto de disputa, interpretação e intermediação, a academia e os antropólogos, se fazem interlocutores fundamentais no interior da luta quilombola colocando em relação as categorias científicas de seu campo com as categorias jurídicas no diálogo com o Estado, mas também atuam fazendo emergir dos próprios grupos as categorias que dizem deles, dizem de suas histórias singulares, categorias nativas que irão embasar a batalha por identidade e direitos.

Pode-se dizer que o período é de intensa vivência e troca a partir das realidades internas de cada grupo desde aqueles em organização e os já organizados pela luta comum. Significa também que o trânsito das realidades negras no campo irá corresponder ao trânsito das categorias no mundo acadêmico, no movimento social, no interior dos próprios grupos e se farão categorias moventes no discurso das políticas públicas do Estado e da nação, de acordo com os interesses em jogo em cada contexto particular, tal como aqui está proposto.

Os exemplos que se seguem estão desenvolvidos em outro texto (GUSMÃO, 2013), no qual busquei demonstrar que a luta pela terra é responsável por implementar outras formas de ser e estar no grupo e/ou na sociedade. A luta implica também, mudanças nas formas tradicionais de organização interna dos grupos, pois o dispositivo legal — ART. 68 — não reconhece a propriedade coletiva da terra e requer a presença de um responsável legal que tomará a forma de uma associação de moradores, com estatuto jurídico para responder por todos.

Portanto, no interior dos grupos quilombolas também acontecem mudanças. Muitas vezes, as lideranças tradicionais exercida pelos mais velhos são passadas para as mãos dos mais jovens, nem sempre, com a mesma experiência política dos que lhe antecederam. O fato traz conflitos internos, divisões e dificuldades de diálogo com os agentes e agências que atuam na comunidade. A sua vez, a associação passa a ser o agente mediador das relações internas ao grupo e deste para com os poderes locais, estaduais e nacionais constituídos. Essa mudança se faz intermediada por entidades civis, ONGs, pesquisadores e outras agências. Faz-se, também, mediada por órgãos públicos, cujo dever no âmbito estadual e federal é o de colocar em ação os dispositivos de direito presentes no Art. 68. A título de exemplo, cita-se aqui o caso paulista representado pelo Vale do Ribeira, ainda entre 2005 e 2010, e que evidencia o papel do Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP) órgão estadual e do Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA), no processo de reconhecimento dos grupos quilombolas desta região.

O caso do Vale do Ribeira (SP), conforme Gusmão (2013), demonstra como as categorias jurídicas utilizadas pelo ITESP e pelo INCRA

e a reconfiguração identitária dos grupos negros dessa região, se movem entre um antes e um depois do processo de reconhecimento como “remanescentes de quilombo” em decorrência das mudanças internas e externas, bem como, mostra o surgimento de novas categorias referenciais no interior do grupo. No antes, a coletividade considerava a si mesmos como negros ou pretos e ao seu lugar como um “lugar de pretos”; depois do reconhecimento passam a designarem-se como “quilombolas” e ao seu lugar como um “quilombo”. A questão não é simplesmente semântica, senão que envolve outra percepção de si mesmos que vem acompanhada de modelos quanto ao que é ser negro e quilombola, quase sempre destituído da história, dos valores e práticas locais. Assim, o ser negro e quilombola surgem de injunções externas, próprias do movimento social e seus agentes e, também, está referido aos termos contidos nos documentos jurídicos e legais que definem os direitos. Aqui, conflitam as perspectivas dos órgãos públicos encarregados de atuar e definir os direitos desses grupos, entre eles o INCRA e o ITESP, respectivamente órgãos nacional e estadual no tocante aos direitos dos quilombos, do qual o Vale do Ribeira é um exemplo dentre muitos outros. (GUSMÃO, 2013). A seguir, transcrevo com pequenas alterações as afirmações de então, à guisa de complementar o exemplo em tela.

As contradições dos discursos oficiais, segundo Vieira (2009), alteram normas e decretos através de Instruções Normativas (IN), com implicações não só quanto aos procedimentos iniciais necessários à abertura de processo referente aos direitos sobre a terra ocupada pelos grupos negros do Vale do Ribeira, como acaba por substituir o termo *território* pelo termo *terra*. Aparentemente inocentes, tais termos são categorias plenas de implicações diversas que afetam a vida dos grupos negros. A “terra-território” é uma terra imantada pela história do grupo e suporte das relações destes para com ela e das relações entre os membros do grupo. Diz de uma memória que se estrutura em torno de uma terra comum, quase sempre tida como de direito de um grupo de parentes. Por outro lado, o termo “terra” coloca a terra comum, o território, na categoria de “terra-mercadoria”, uma terra definida pelas regras do mercado e assentada no direito jurídico de propriedade privada. Diz Vieira (2009),

“Ao utilizar o termo *terra* ao invés de *território* perde-se a dimensão simbólica da identidade do quilombo e o fato do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) ser *devidamente fundamentado em elementos objetivos* pode apontar para a premissa falsa de que o universo simbólico é desprovido de objetivo.” (p.24)

A região do Vale do Ribeira comporta diferentes grupos, os quais se denominam como: “ribeirinhos”, “indígenas”, “caiçaras”, “povos da floresta”, “quilombolas” e, finalmente, são todos, “comunidades tradicionais”. Na mesma época em Paraty, na região sul do Rio de Janeiro, onde vivem os Negros de Campinho da Independência, surge organizações do tipo “Fórum de Comunidades Tradicionais Quilombolas, Indígenas e Caiçaras”, as quais se destinam a administrar os interesses dos diferentes grupos numa dada região frente aos projetos locais, estaduais e nacionais que possam afetar suas vidas e direitos. Da mesma forma, em nome das comunidades tradicionais, se unem caiçaras, posseiros, quilombolas na região da Juréia, já no Vale do Ribeira, criando a União dos Moradores da Juréia (UMJ), órgão igualmente destinado a mediar os interesses externos sobre a área que habitam e a intermediar junto a ONGs, entidades civis privadas e públicas e órgãos governamentais projetos de interesse comunitário. O presidente de uma associação quilombola dentre as existentes no Vale do Ribeira naquele momento, afirmava que todos na sua comunidade, seriam “quilombolas” e parte de uma “comunidade tradicional”. O fato não é de somenos importância: a categoria “povos tradicionais” que lhe é atribuída nos termos do Decreto nº 4887 de 20 de novembro de 2003, é também uma categoria gestada em estudos acadêmicos e torna-se termo de referência de políticas públicas, passando a ser incorporada pelos sujeitos em seu movimento e luta, posto os significados e os possíveis benefícios decorrentes das categorias construídas em diferentes instâncias da vida social.

O exemplo não apenas demonstra as contradições dos discursos oficiais, mas demonstra como os grupos se apossam das categorias referenciais presentes no jogo político, auferindo assim, espaços de negociação e de ganhos perante aqueles que lhes devem assegurar direitos. Pode-se dizer, então, que apesar dos impasses e retrocessos, que o período de 2005 a 2015, demarca também, conquistas significativas na luta quilombola e na antropologia

como ciência da ação ou em ação, com ênfase no papel dos antropólogos como técnicos habilitados na realização dos laudos antropológicos que sustentam as demandas dos grupos perante o Estado, tal como aconteceu no Vale do Ribeira.

Contudo, cabe afirmar que por mais que os antropólogos sejam intérpretes da realidade quilombola são eles, também, mediadores posto que, os laudos antropológicos necessários na luta por reconhecimento de diferentes quilombos, se torna instrumento fundamental no diálogo, entre um campo científico — a antropologia — e o papel que desempenha como mediação entre “a ordem oficial e a não oficial dos direitos” como diz Rocha (2010). Fato que, segundo a autora, coloca:

“a relação entre os antropólogos e as comunidades estudadas; a relação entre antropologia e o direito, quer na construção e na definição das características dessa categoria [quilombo; quilombolas] quer em sua aplicabilidade prática na elaboração de um trabalho pericial — laudo antropológico ou Relatório Técnico de Identificação e Delimitação; a relação necessariamente tensa e construtiva entre o antropólogo como um estudioso e o antropólogo enquanto cidadão são questões que necessitam maiores esclarecimentos.” p 41

Questões que, sem dúvida, expõe no trabalho do antropólogo, o papel da academia, das categorias que sustentam os trabalhos de campo — as etnografias — e, fundamentalmente, tornam a mediação entre sujeitos de direitos com técnicos habilitados pelo campo científico e seus aportes teóricos com categorias explicativas próprias, como nem sempre estando em acordo com os próprios direitos institucionais e seus aportes legais e jurídicos. Chagas (2012) citando Marés de Souza e Filho, afirma que:

“Por um lado, o direito não consegue resolver sozinho esta relação porque é incapaz de decidir sobre direitos que são estranhos a seus códigos e a antropologia, por seu turno, tem que agregar a seus fundamentos a normatividade do direito. Esta junção, ora vistas com lentes mais antropológicas, ora mais jurídicas, rompe com a autossuficiência do direito, mas rompe também, com o isolamento da antropologia.” (p. 261)

Nesse sentido, pode-se dizer que no encontro de dois campos de conhecimento, na busca de explicações que assegurem o direito de reconhecimento do território quilombola, como afirma Chagas (2012) configura-se uma “inter e multidisciplinaridade requerida ao campo dos direitos socioculturais” que realçam a dimensão do trabalho dos profissionais da antropologia. Destaca-se assim, a importância das “pesquisas que traz a lume conhecimentos da prática social como se estende para questões de reconhecimento que envolvem conceitos jurídicos”. (p. 263) Mas, não só. O’Dwyer (2012), complementa dizendo que:

“Como praticantes da antropologia, porém, continuamos a apresentar nosso ponto de vista construído pelo saber disciplinar e experiencial, o qual envolve, pelas implicações desse tipo de tradução etnográfica, a responsabilidade social dos antropólogos diante de indivíduos e grupos que investiga.” (p.243)

Assim, retornamos ao requisito da moral e da ética de que falávamos no início deste texto, posto que nós antropólogos somos, também, cidadãos de uma nação conflitiva e tensa em termos da realidade desigual e multicultural como a brasileira. Como tal, somos igualmente, devedores de uma ética e de uma moral que, no caso da antropologia se ajusta a um Código de Ética¹⁶, porém, isso não significa que não existam tensões diversas a envolver o trabalho antropológico e o próprio antropólogo.

De 2015 a 2019: que futuro?

Com este panorama parcial do contexto que envolve os processos de conhecimento e reconhecimento das “comunidades remanescentes de quilombo” e do papel da antropologia e o fazer antropológico, com suas categorias analíticas e campo teórico, pergunta-se, à guisa de conclusão: que futuro?

¹⁶ Código de Ética da ABA, criado em 1950 e revisto na década de 1980, não admite aos seus filiados se posicionarem contra os direitos das minorias sociais. Vide: OLIVEIRA, 2016

De 2015 a 2019 o quadro mais geral das lutas das “comunidades remanescentes de quilombo” continua com as questões já expostas, mas o período é de suma importância, em razão das mudanças governamentais. Após um período favorável aos direitos das minorias e representado pelos governos petista entre 2003 a 2010 e, depois, de 2011 a 2016, o país encontra-se agora em turbulência e em busca de caminhos. Com o fim da era petista, o país adentrou uma era de incertezas e de retrocessos com consequências ainda não inteiramente avaliadas.

O momento presente revela-se como de fragilização ou mesmo perda das conquistas em nome da diversidade social, cultural e étnica do país, obtida com a Constituição de 1988. Aparentemente, encerrou-se um ciclo e não está claro o caminho a ser seguido. O que é claro é a proposta do Estado-nação com seu modelo desenvolvimentista e neoliberal.

Como diz Ribeiro (2012), “Após várias décadas de proeminência do discurso sobre desenvolvimento, não há mais lugar para inocência” (p. 197). O que isto significa? Segundo o autor, o desenvolvimento sempre implica transformação que coloca indivíduos em posição de poder diferentes. No caso do Estado-nação e dos quilombolas como isso se expressa? Sem dúvida, seguindo o raciocínio de Ribeiro, os quilombolas são agora sujeitos em desvantagem perante o Estado que ainda opera com as conquistas de 1988, porém, atua de modo a enfraquecê-las. Nesse sentido, como sistema classificatório, o desenvolvimento permite que estereótipos se façam instrumentos de sujeição, de discriminação, de negação, dos chamados “diferentes”, entre esses, os negros. Como disse o presidente eleito em 2019, citado por Suppo (2019, p.1/2):

Tudo é coitadismo! Coitado do negro, coitada da mulher, coitado do gay, coitado do nordestino. (...) Setenta por cento dos afrodescendentes que entram pela política de cotas (na universidade) são bem de vida. (...) Somos todos iguais perante a lei, somos um só povo, embaixo de uma só bandeira, um só coração verde e amarelo. (...) Eu fui em um quilombo em Eldorado Paulista. Olha, o afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas (...) não fazem nada e nem para procriador eles servem mais.

Suppo (2019), afirma ainda, que “os quilombolas são considerados nesses exemplos como um triplo problema: entrave ao desenvolvimento do país; massa de manobra de ONGs e grupo não integrado à nação brasileira” (p.2). Diante desse quadro, o discurso oficial se expressa por meio de categorias como: “liberdade”; “bem-estar”; “direitos”; “soberania”; “representação” e “democracia” (RIBEIRO, 2012). Contudo, o que elas trazem de concreto é a sujeição do chamado “outro” e de suas vidas. Nesse contexto, é bom lembrar o papel da antropologia: uma ciência que nega a prática científica conservadora de enfatizar as diferenças em detrimento dos direitos. Como se posicionará a antropologia diante do que está por vir? As controvérsias são muitas, mas, como diz O’Dwyer (2012):

“é responsabilidade do antropólogo não criar uma esfera de poder decisório com caução da ciência, mas, em nome dos princípios da autonomia e dos valores da prática da disciplina antropologia, adotar uma perspectiva compreensiva sobre as representações e ações sociais dos indivíduos e grupos inseridos nesse contexto de reivindicação de direitos territoriais.” (p. 243)

O desafio é e será o de estabelecer pontes de interpretação e de mediação que possibilitem assegurar os direitos territoriais coletivos de modo que os mesmos ganhem a visibilidade em vias de se perder, considerando para tanto, o papel das chamadas etnografias e a possibilidade de debater *vis-a-vis* com a sociedade e com o Estado. A questão é complexa, mas a capacidade de interlocução do antropólogo com os sujeitos pesquisados e sua mediação para com o aparelho do Estado e suas agências, ainda se encontram disponibilizados. Nesse sentido, importa compreender, não o que conceitos, categorias significam, mas, como instrumentos de explicação dos fatos sociais, “o que eles permitem acessar e entender dos processos que envolvem direitos territoriais coletivos” (CHAGAS, 2012, p. 283). Para a autora, “o desafio ao saber antropológico é conseguir explicitar o saber das comunidades sobre o que significa tais investidas de objetivação em suas afirmações e possibilidades de ser.” (p. 290)

Tal como afirmei em 2013, concordo com Vânia Fialho (2016) que ao citar Avritzer, afirmava que nos primeiros meses de 2016 — e não é diferente em 2019 — estávamos todos defronte ao desmonte do Estado brasileiro. Dizia então Fialho:

“e nos deparamos com uma onda conservadora que retoma o que Avritzer (1995) afirmava para a década de 80 passada sobre as características do funcionamento da democracia brasileira. O autor chamava atenção para:

(a) persistência de um comportamento não-democrático das elites políticas, que continuavam seguindo estratégias patrimonialistas e corporativistas;

(b) a dissociação entre práticas políticas democráticas no nível da institucionalidade política e a persistência de práticas não-democráticas no nível micro; e

(c) a não aceitação da cidadania civil e social que se traduzira na rejeição ou desconhecimento dos avanços constitucionais nesse campo, assim como na impossibilidade de um pacto social (AVRITZER, 1995, p. 109)”.

Continua a autora:

As esferas de negociação, que começaram a se estruturar a partir da primeira gestão do governo Lula, não foram suficientes para garantir que o Estado interagisse com membros da sociedade civil em suas capacidades individuais ou coletivas. Os ranços da arcaica estrutura de poder no Brasil teimam em negar o caráter moral de comunidade que os grupos populacionais (nos quais estão engendradas as criativas formas de mobilização e agenciamento políticos dos povos e comunidades tradicionais) acionam.” (FIALHO, 2016, p. 174)

O que é claro e não se pode negar é que no Brasil, as conquistas dos movimentos sociais, em particular, do movimento negro e indígena por terra, trabalho, educação e equidade, por mais barreiras que ainda encontrem em sua efetivação, mexe com a sociedade, mexe com os poderes instituídos (GUSMÃO, 2016). Nesse movimento contínuo, expressa-se a força dos grupos sociais, da sociedade e, com ela, a potencialidade de se romper diques e refazer a história. Assim, pode-se afirmar que a luta dos oprimidos, dos invisibilizados socialmente, dos excluídos por direitos, continua e diz da necessidade de caminharmos juntos, negros, brancos, sujeitos de todas as cores, de todas as origens e procedências, na construção de uma sociedade de aprendizagem, uma sociedade verdadeiramente intercultural que possibilite uma plena cidadania e, com isso, uma nação coesa e livre.

Referências bibliográficas

- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais. *Boletim Informativo Nuer*, v. 1, n. 1, 1997 [1994].
- ALMEIDA, Alfredo W. B. Quilombos: Repertório Bibliográfico de uma Questão Redefinida (1995-1996). *Quilombos em São Paulo – Tradições, Direitos e Lutas*, Secretaria de Justiça e da defesa da Cidadania/ITESP, São Paulo, 1997. p. 121-138.
- _____. Terras de preto, terras de santo, terras de índio – uso comum e conflito. *Cadernos do Naea*, Belém, UFPA, 1989 p. 163-196.
- _____. Os quilombos e as novas etnias. In: O'Dwyer, Eliane C. (Org) *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro:FGV/ABA, 2002 p. 45-81.
- ALVES, Gilberto Luiz. *O trabalho didático na escola moderna*. Formas Históricas. Campinas (SP): Autores Associados, 2005.
- ANDRADE, Lucia; TRECCANI, Girolamo. Terras de Quilombo. In: LARANJEIRA, Raimundo (Org.) *Direito Agrário Brasileiro*. São Paulo: L Tr, 1999 p. 593-656.
- ARRUTI, José Mauricio A. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *MANA*, Vol.3 n. 2. Rio de Janeiro, Oct., 1997. p. 7-38.
- _____. *Mocambos: antropologia e história no processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006.
- BARTH, Fredrick. Os grupos étnicos e suas fronteiras, In: POUTIGNAT, P.; STREIFF FERNART, J. (orgs.), *Teorias da identidade*, São Paulo, Ed. Unesp, 1988, p. 185-227.
- BEZERRA, Marcos Otávio. Prefácio. In: VALLE, Carlos G. *Etnicidade e Mediação*. São Paulo; Annablume Editora, 2015 p. 7-12.
- BRANDÃO, André A.; JORGE, Amanda L. Estado e comunidades quilombolas no pós-1988. *Sociedade em Debate*, v.22, p. 65-97, 2016 Disponível em: <http://revistas.ucpel.edu.br/index.php/rsd/issue/view/108/showToc> Acesso em: 15/01/2020.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- CÂNDIDO, Antonio. *Os Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Duas Cidades, 1971.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “O mal estar da ética na antropologia prática” In: VÍCTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben George; MACIEL, Maria Eunice; ORO, Ari Pedro (org.) *Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil*, Niterói, EdUFF, 2004. p.21-32.
- _____. O movimento dos conceitos na antropologia. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R., *O trabalho do antropólogo*, São Paulo/Brasília, Ed. Unesp/Paralelo 15, 2000.

CHAGAS, Mirian de Fátima. A política de reconhecimento dos “remanescentes das comunidades dos quilombos”. *Horizontes Antropológicos*, Vol.7, nº 15, Porto Alegre, July 2001 p. 209-235 Disponível em : <http://www.scielo.br/pdf/ha/v7n15/v7n15a09.pdf> Consultado em 15/01/2020.

_____. Da invisibilidade jurídica aos direitos de coletividades: fazer antropológico em terra de quilombos. In: ZHOURI, Andréa (Org.) *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*. Brasília: ABA, 2012, p. 255-297.

COSTA FILHO, Aderval. Quantos Diques Devem Ser Rompidos: instâncias de decisão e entreves ao processo de reconhecimento e regularização de territórios quilombolas. In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins (Org.) *Direitos dos Quilombos e Deveres do Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016 p. 275-288.

DIEGUES, Antonio C. S. A. *Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar*. São Paulo: Ática, 1983.

DUTRA, Mara Vanessa F. (Org.) *Direitos Quilombolas: um estudo do impacto da cooperação ecumênica*. Rio de Janeiro: Koinonia Presença Ecumênica e Serviço, 2011.

FALBO, Ricardo; FALCÃO, Monique; MATHEUS, André. Quilombolas, colonialidade do poder e descolonização epistêmica. Trabalho apresentado no *IV Congresso Internacional do Núcleo de Estudos das Américas*. Disponível em: https://www.academia.edu/8102981/Trabalho_apresentado_no_IV_Congresso_Internacional_do_N%C3%BAcleo_de_Estudos_das_Am%C3%A9ricas_QUILOMBOLAS_COLONIALIDADE_DO_PODER_E_DESCOLONIZA%C3%87%C3%83O_EPIST%C3%8AMICA?auto_download=true&email_work_card=view-paper Acesso em: 14/12/2019.

FIALHO, Vânia. Problematizando a garantia dos direitos quilombolas: arenas de negociação e ações do Estado. *Revista Ambivalência*, V.4, N.7 p. 155-176, Jan-Jun/2016.

GUSMÃO, Neusa M. M. *Campinho da Independência – Um caso de proletarianização caiçara*. Dissertação de mestrado, FFLCH/PUCSP, São Paulo, 1979.

_____. A questão política das chamadas “terras de preto”. *Textos e Debates – Terras e Territórios de Negros no Brasil*, Nuer/UFSC, v.1, n. 2, p. 25-38, 1991.

_____. Terras de Preto: revisão constitucional e direitos. *Boletim da ABA*. Brasília, v. 18, setembro, 1993.

_____. *Terra de Pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro*. Brasília: MINC/Fundação Cultural Palmares, 1995a (Biblioteca Palmares, nº 6).

_____. Caminhos Transversos: território e cidadania negra. In: O’Dwyer, Eliane C. (Org) *Terra de Quilombos*. ABA, Rio de Janeiro, Julho, 1995 b. p. 61-78.

_____. Da antropologia e do direito. *Revista Palmares*, n. 1. Brasília: Fundação Palmares, 1996 p. 1-13.

_____. Africanidades e Brasilidades: desafios da formação docente. *REALIS- Revista de Estudos AntiUtilitaristas e Pós-Coloniais*. Vol.2, nº 1, jan-jun, 2012 p. 93-108.

_____. Comunidades Rurais ou Quilombolas? Um debate em torno de categorias e experiências. In: GODOI, Emilia P.; MENEZES, Marilda A. (Orgs.) *Uma Terra Para Se Viver. Assentados, colonos e quilombolas*. São Paulo: Annalube ; Brasília: CNPq, 2013, p.215-235.

_____. *Os Filhos da África em Portugal. Antropologia, multiculturalidade e educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. Quilombo Campinho da Independência: direito insurgente, luta quilombola e educação. In: ROJAS, A.; PIRES, Antonio Liberac C. S.; GOMES, Flávio dos Santos. *Territórios de Gente Negra. Processos, transformações, adaptações sobre Colômbia e Brasil*. Coleção Uniafro, v. 17, Cruz das Almas: Editora UFRB; Belo Horizonte: Editora Fino Trato, 2016. p 359-378.

_____. Antropologia, Educação e Ética: desafios no e do campo científico. *Revista Antropolítica*, n. 50, Niterói, p.328-349, 3 quadri., 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/42067/29843>.

JORGE, Amanda L.; BRANDÃO, André. A produção social da “questão quilombola” no Brasil. *Revista O Social em Questão*. Ano XIX, nº 35, 2016 p. 349-374 Disponível em: <http://osocialemquestao.ser.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?from%5Finfo%5Findex=16&infoid=452&sid=49> Acesso em: 10/01/2020.

LEITE, Ilka B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000. Disponível em: http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf Acesso em 21/12/2019.

MUSSOLINI, Gioconda. *Ensaio de Antropologia Indígena e Caiçara*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

O'DWYER, Eliane. (Org.). *Terra de quilombo*. Rio de Janeiro: ABA, 1995.

_____. “Nation Building” e relações com o Estado: o campo de uma antropologia em ação. In: ZHOURI, Andréa (Org.) *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*. Brasília: ABA, 2012 p. 236- 253.

OLIVEIRA, Osvaldo M. de. Introdução: Direitos dos Quilombos e Deveres de Estado. In: OLIVEIRA, Osvaldo (Org.) *Direitos Quilombolas e Dever do Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016 p. 9-26.

_____; MÜLLER, Cíntia Beatriz. Considerações Finais – Direitos Quilombolas: identidade, práticas culturais e território. In: OLIVEIRA, Osvaldo (Org.) *Direitos Quilombolas e Dever do Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2016 p. 315-326.

QUEIROZ, Maria Izaura Pereira de. *O Campesinato Brasileiro. Ensaio sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Estudos Brasileiros, 2ªEd., Petrópolis: Vozes, 1976.

RIBAS, Luiz Otávio. *Direito insurgente e pluralismo jurídico* Disponível em: <http://assessoriajuridicapopular.blogspot.com.br/2010/10/direito-insurgente-e-pluralismo.html>. Acesso em 14/01/2020.

RIBEIRO, Gustavo L. “Prefácio” In: VICTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben George; MACIEL, Maria Eunice; ORO, Pedro (orgs.) *Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil*. Niterói: EdUFF, 2004. p. 9-12.

_____. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. In: ZHOURI, Andréa (Org.) *Desenvolvimento, reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*. Brasília: ABA, 2012 p. 197-229.

ROCHA, Gabriela de F. Figueiredo. A territorialidade quilombola ressignificando o território brasileiro: uma análise interdisciplinar. *E.Cadernos*, CES, 07/2010 p. 28-50. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/eces.417> Acesso em 10/01/2020.

SOUZA, Igor Thiago S. de; BUSTOLIN, Cíntia. Quilombos na Cena Política: experimentos organizativos do Maranhão-Brasil. *Revista Percursos*. Florianópolis, V.19, n° 39, p.28-49. Jan/abr, 2018.

SCHUCH, Patrice; RIBEIRO, Fernanda Bittencourt; FONSECA, Claudia. Apresentação. In: SCHUCH, Patrice; RIBEIRO, Fernanda Bittencourt; FONSECA, Claudia. *Infâncias e Crianças. Saberes, tecnologias e práticas*. Civitas, Porto Alegre, V.13, n 2, p. 205-220, maio-ago. 2013.

SUPPO, Hugo R. Brasil Século XXI: o “*Brasil acima de tudo, Deus acima de todos*” versus o “*quilombismo*”. Trabalho apresentado no X Congreso Latinoamericano de Ciencia Política (ALACIP), Julio/Agosto, 2019. Disponível in: https://www.academia.edu/40082485/BRASIL_S%C3%89CULO_XXI_O_BRASIL_ACIMA_DE_TUDO_DEUS_ACIMA_DE_TODOS_VER-SUS_O_QUILOMBISMO Acesso em 22/01/2020.

VALLE, Carlos G. *Etnicidade e Mediação*. São Paulo; Annablume Editora, 2015.

VIEIRA, Rosana B Menezes. *Embaraços e lacunas do jogo político da regularização dos territórios quilombolas paulistas*. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Curso de Ciências Sociais, IFCH/ UNICAMP, 2009 (Orientação: Neusa M. M. Gusmão).

2. Apontamentos sobre memória, tempo e pessoa

Emília Pietrafesa de Godoi¹

Porque essa é uma coisa muito bem ensinada, que os velhos antigo desse tempo não sabiam ler, algum que sabia assinar o nome, algum, mas tinha ideia de conversar, né senhora? Tinha ideia de conversar, sentar pra conversar, pra contar um caso pra seus filhos escutar. Então o velho me ensinou, que aí: meu filho, olha, a pessoa não nasce sabendo nada, nasce nu, depois, depois que a posse lbe agarra, que limpa, que veste, e a pessoa quando passa pro humano ele vai caçando um jeito. Ter ouvido pra escutar e ter boca pra falar. Essa lição que eu apanhei. Seu Domingos, Canelatua, Alcântara (MA), 2003

O convite para integrar esta coletânea me colocou um desafio, o de revisitar a discussão que tenho feito sobre memória, tão cara aos debates que se travam no contexto brasileiro sobre a questão quilombola.

É inescapável a quem escreve pensar a partir de suas próprias

¹ Professora Livre-Docente no Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, docente permanente no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/IFCH/Unicamp. Pesquisadora do Colaboratório Terra-Território (CoLaTTe), do Centro de Estudos Rurais-CERES/IFCH/Unicamp. Bolsista Produtividade do CNPq e coordenadora da equipe da Unicamp do projeto *Territórios Sociobiodiversos no Maranhão e Pará: ambiente, conhecimento e sustentabilidade* (Fapesp-Unicamp/Fapespa-UFOPA/Fapema-UFMA).

experiências de pesquisa. No entanto, se tenho os meus vários campos no horizonte das reflexões exercitadas neste ensaio, não pretendo falar de nenhum deles de maneira particular, ainda que eles apareçam ao longo do texto². Proponho, antes, fazer uma discussão teórico-metodológica sobre memória mostrando a complexidade do tema e apontando maneiras possíveis de lidar com ele na antropologia; porque, como sabemos, este é um tema caro a vários outros campos do conhecimento das ciências humanas. Além disso, aqui penso especificamente em contextos que envolvem populações tradicionais em espaços rurais, particularmente quilombolas, e a reivindicação de direitos territoriais.

Memória, Tempo e Lugar

Quando se fala em memória nos contextos tradicionais, logo nos vem à mente a sua relação com as narrativas orais. De partida, há que se observar que as narrativas orais de populações tradicionais e, para o caso que nos interessa, dos quilombolas, são práticas complexas que dizem respeito à vida do grupo e “mais do que superfície, são, principalmente, espessura”, como quer Pinto-Correia (1984). Portanto, se se quer entendê-las, não basta que sejam ouvidas e percorridas, há que se adentrá-las, pois são práticas que se integram em um etnocontexto, onde são produzidas e onde circulam. São também, não raro, composições narrativo-dramáticas, nas quais pode haver a convergência de um tempo histórico com um tempo “fora do tempo”, que caminha em direção ao mito.

Nas comunidades quilombolas encontramos frequentemente narrativas que situam seus membros no âmago de um grupo, pensado no mais das vezes como uma “grande família”. São narrativas fundacionais que remetem a nós e aqueles que narram a um passado mais geral, que vai constituir o primeiro domínio onde a “memória coletiva” se cristaliza e, como as narrativas míticas,

2 Veja-se Pietrafesa de Godoi, Emília. *O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Pianí*, Campinas, Ed. da Unicamp, 1999. Ver também Pietrafesa de Godoi, Emília e Menezes, Marilda Ap. (org) *Uma Terra para se Viver: assentados, colonos e quilombolas*, São Paulo, Annablume, 2013 e Pietrafesa de Godoi, Emília, *Devir Quilombola na Terra do Santo: a tessitura de um “mundo composto”*, Rio de Janeiro, Papéis Selvagens Edições, no prelo.

elas possuem valor de paradigma constituindo o modelo de referência que lhes permite se situarem no interior de uma comunidade específica.

É comum ouvirmos frases com as que colhi no sertão do Piauí: “aqui tem uma velha que conta do *princípio do mundo*, ela conta tudo... aquela era do começo do mundo” (Pietrafesa de Godoi, 1999). Narrativas do *princípio do mundo* desempenham a função de instauração e sua sequência apresenta uma armadura sociológica que toma a forma de uma rede de parentesco, pois não raro é um bisavô, como no caso do sertão por mim estudado, ou um outro ou outra ancestral que está na origem de uma determinada comunidade. Assim, o tempo se fecha no momento da sua fundação — o “começo do mundo”, daquele mundo — e esse tempo vai constituir o maior envelope da memória da comunidade. Memória que envolve o indivíduo e se confunde com o tempo fazendo com que as pessoas não só vivam em um tempo, mas também em uma memória. A memória não está dentro das pessoas, mas são as pessoas que se movem dentro de uma “memória-mundo” (Deleuze, 1985).

Nessa “memória-mundo” não se trata para o indivíduo de se apreender a si mesmo dentro de um passado pessoal, mas de se situar em uma ordem geral, de se estabelecer em todos os planos a continuidade entre si e o mundo, ligando a vida presente ao conjunto do tempo. É assim que ouvimos em diversos contextos tradicionais e quilombolas, algo semelhante ao registrado no sertão do Piauí: “desde que eu me entendo como gente, isso aqui já existia, mas eu conto como tudo começou”. Ou ainda no Maranhão: “Quando eu me entendi, minha mãe sempre contava...”. Permito-me retomar uma passagem de *O Trabalho da Memória* (Pietrafesa de Godoi, 1999), quando aproximava os vários contextos tradicionais nos quais o passado se apresenta como uma pré-existência que as lembranças supõem e mencionava, a propósito, o trabalho de Françoise Zonabend sobre os camponeses de Minot, na França. Dizia ela: “Entre as lembranças vividas e as rememorações ‘por ouvir contar’, nenhuma diferença qualitativa, assim como entre o passado imemorial e as evocações reais. Todas as evocações do passado assumem um aspecto de coisas vividas, banhadas em uma mesma temporalidade, remetem a um mesmo tempo — o da comunidade” (Zonabend, 1980:14).

A esse propósito, não há como não lembrar M. Pollack em seu artigo “Memória e Identidade Social” (1992). Nele o autor propõe distinguir o que ele chama de “elementos constitutivos da memória”, seja ela individual ou coletiva, como sendo: os *acontecimentos*, vividos pessoalmente ou por tabela, constituindo uma sorte de *memória herdada*; outro elemento seriam as *pessoas ou personagens*, encontradas ou frequentadas por tabela, pertencentes ou não ao espaço-tempo da pessoa portadora da memória; e um terceiro elemento seriam os *lugares* de memória, que também podem ser os da experiência vivida ou se situarem fora do espaço-tempo da pessoa.

Não é raro que ao narrarem suas histórias, as pessoas nos convidem e mesmo façam questão de nos levar onde as “coisas aconteceram” — um pé de serra, um olho d’água, as ruínas de uma casa. Os *lugares* de memória podem conter os acontecimentos vividos ou que marcaram a vida do grupo como as secas, as fomes, como encontrei no sertão do Piauí, e podem funcionar como pontos de marcação do tempo. O espaço serve, assim, para pensar o tempo; mas, mais do que isso, conforme seguimos uma narrativa, os movimentos feitos não são apenas o percorrer um espaço, são antes a sua própria criação e ainda mais, conforme Raphael (1980:130) “o espaço não é somente o lugar das coisas, mas constitui um sistema coerente de imagens coletivas”. Dessa forma, para os quilombolas, mas também para outras populações tradicionais, ler uma paisagem é ler o tempo. Mas não nos enganemos, a paisagem e o espaço não funcionam tão simplesmente como “suportes materiais” para uma memória, mas fazem o mundo do presente inseparável do passado e atado ao futuro que se quer. E pode se dizer ainda que a ordem dos lugares-de-memória não está relacionada somente com a sequência da narração, mas nos remete ao referido sistema de imagens coletivas, como uma sorte de mnemotécnica. No caso estudado por mim no sertão do Piauí, além da escolha dos lugares-de-memória não ser arbitrária, esses lugares correspondiam ao itinerário seguido pelo grupo e as imagens situadas nesses lugares obedeciam ao desenrolar de sua história e eram “imagens-movimento” (Deleuze, 1985). Exemplifico, através das narrativas sabia-se que “perto do Tanque do Grajaú *foi construída* a primeira casa, que se *começou a extrair* o látex da maniçoba perto do Caldeirão Grande, ou ainda, que as primeiras roças *foram abertas* no pé da Serra” (Pietrafesa de Godoi, 1999:113,

itálicos no original). Talvez seja justo pensarmos em “regimes quilombolas de territorialidades” — como o faz a Etnologia Ameríndia (Vieira, J.G.; Amoroso, M.; Viegas, S. de M., 2015), que para falar das dimensões vivenciais e político-jurídicas dos processos territoriais nos espaços ameríndios, fala em “regimes ameríndios de territorialidade”.

Faço duas observações quanto ao que foi dito até aqui. No início deste artigo falei que a narrativa oral é uma prática complexa quanto ao seu “extracontexto”, mais exatamente, falei que é ela se integra a um etnocontexto. É, pois, pouco provável que se entenda uma narrativa tradicional, sobretudo aquelas evocadas em situações de reivindicação de direitos territoriais, sem entender que elas são solidárias a outras práticas como aquelas relativas à ocupação e relação com o espaço, que é também e, principalmente, uma relação entre pessoas e entre estas e outros seres tangíveis e intangíveis, que também se relacionam com os lugares³. A segunda observação diz respeito ao fato de que os lugares-de-memória não constituem um conjunto finito, mas continuam a se multiplicar com o desenrolar da história do grupo. A estes se somam, por exemplo, as novas roças abertas, que passam a corresponder a um novo espaço definido, a um *lugar*, que na minha experiência de campo entre sertanejos no Piauí e entre quilombolas no Maranhão são, inclusive, nomeados (Baixãozinho, Baixão do Meio, Barriguda, Cruzeiro, entre tantos outros nomes) e passam a

3 Não vou entrar aqui no debate sobre outros seres, além dos humanos, que se relacionam com lugares, mas darei algumas indicações encontradas nas pesquisas realizadas entre sertanejos do Piauí (Pietrafesa de Godoi, 1998 e 1999) e quilombolas no Maranhão (Pietrafesa de Godoi, 2019). São os casos do *gritador* e da *dona do mato*, no Sertão e dos *encantados*, no Maranhão. No caso do *gritador* e da *dona do mato*, os sertanejos relatam tê-los sentido, jamais visto, mas quando eles se manifestam os cachorros se aquietam e nenhuma caça é mais acuada; também é comum oferecem fumo à “dona do mato” no dia anterior à caçada como parte das relações entre humanos e não humanos no uso de porções do espaço, de modo a produzir na “dona do mato” uma disposição para deixar o caçador acessar a caça. No Maranhão, no lugar pesquisado em Alcântara, além dos humanos, também encantados “cuidam” de lugares, sobretudo, nos espaços de mangue, rio, igarapés e mata. Assim se entende, por exemplo a proibição de abrir roça na Ponta Preta (Itapuaua, Alcântara), pois ali tem “dono”. Fausto (2008) explora as várias denotações dos termos vernaculares para a categoria *dono* entre diversos povos da Amazônia e conclui que “em todas essas denotações está se definindo a relação de um sujeito com um recurso: o dono seria o mediador entre esse recurso e o coletivo ao qual pertence” (*ibidem*:330).

pontos de marcação da memória do grupo. Além das roças, os corpos d'água — *poços, tanques, cacimbas, caldeirões* — são nos dois contextos muito importantes e igualmente nomeados⁴.

Nesse sentido, concordamos com as argumentações de Casey (1996) que propõe que no *lugar*, tempo e espaço são reunidos (*ibidem*:36). Podemos dizer que, o lugar é produzido a partir da inscrição da ação das pessoas em uma porção do espaço em um tempo específico, mas que o lugar supera o momento imediato da experiência/ação e passa a realizar conexões entre o passado, o presente e o futuro, posto que também informa a ação das pessoas no mundo. Assim pensado, o conceito analítico de *lugar* é uma boa ferramenta para se pensar a intersecção entre tempo e espaço, pois nos fala do vivido das pessoas em uma porção do espaço que é investida pelas relações e afetos. Além disso, em muitos contextos etnográficos, *lugar* também é um conceito êmico utilizado pelas pessoas com as quais trabalhamos. Por exemplo, no sertão do Piauí, as pessoas dos povoados nos quais trabalhei se auto referiam como “gente do lugar” por oposição ou em relação à “gente de fora” e falavam em um “sistema do lugar”, para se remeterem a uma ética de relacionamentos entre pessoas e entre estas e o ambiente.

Os lugares-de-memória são, pois, constituídos pelos espaços codificados pela multiplicidade dos tempos vividos, e embora nos permitam recuperar a história vivida por um grupo, nem sempre são evocados para atender a uma preocupação histórica — trazida, em geral, pelos pesquisadores e pesquisadoras — mas antes são um esforço de colocar em ordem o mundo vivido e de conectar as pessoas em uma rede de parentes e aliados.

4 A abertura dos *tanques* no sertão, como dos *poços* no Maranhão são de iniciativa individual de um ou de uma chefe de família, mas o usufruto é coletivo, isto é, todas as famílias podem deles se beneficiar. Sabe-se, contudo, com precisão quando eles foram abertos e o nome daquele ou daquela que o fez e, por vezes, recebe o seu nome, mas pode também receber o nome do lugar onde foi aberto (tem-se Tanque do Nilson, mas também Tanque do Grajaú e assim por diante). Os *caldeirões* são reservatórios naturais de água de chuva que se encontram nas rochas no sertão e as *cacimbas* encontram-se nas depressões ou em leitos de cursos d'água temporários, cabendo aos sertanejos depois de encontrá-las, liberá-las dos paus que geralmente as escondem.

Dessa maneira, quando se registra as narrativas orais de populações quilombolas, não raro nos deparamos com reconstruções genealógicas que inscrevem as unidades familiares na história do grupo. São, dessa forma, relações de parentesco revestidas de uma conotação temporal, que nos permitem falar em um “tempo genealógico” (Le Goff, 1984) estruturante da continuidade do grupo e que frequentemente reflete uma ideologia da consanguinidade e da aliança, que sugerem o fechamento do grupo sobre si mesmo — mesmo quando registramos a expansão do campo genealógico mediante alianças matrimoniais com “gente de fora” — absolutamente compreensível em um momento de luta por direitos a uma terra de vida. Nem sempre os modelos de casamento que emergem das narrativas correspondem às práticas matrimoniais, como aliás é comum em muitos contextos, mas de toda maneira, principalmente entre os mais velhos, a sequência de gerações pode também se constituir em uma sorte de mnemotécnica.

Em vários contextos encontramos também uma manifestação da memória regular e dramatizada. Por isso, mais uma vez lembramos que as narrativas orais devem ser entendidas como práticas solidárias a outras, como os rituais, e que há “formas de lembrar” que não se limitam às narrativas orais, músicas e cantos, mas recorrem a “imagens visuais, práticas corporais, performances, rituais, etc” (Mello, 2008:44). Tanto entre sertanejos no Piauí, como entre quilombolas no Maranhão, encontrei o que estou chamando de aspecto regular e dramatizado da memória coletiva. No primeiro caso, essa manifestação ritual da memória se relaciona estreitamente com o domínio do parentesco. Trata-se do rito “passar-a-compadre”, que a despeito de levar este nome, por meio dele, as pessoas se transformam não somente em comadres e compadres, mas também em irmãs (maninha) e irmãos, por exemplo, produzindo primos e primas.⁵ Dessa forma, todos os camponeses residentes no povoado são “afinizados”, isto é, tornam-se parentes e, portanto, esposáveis, uma vez que é preferível casar-se entre parentes. O parentesco ritual instituído pelo rito “passar-a-compadre” concorre, dessa maneira, para a realização do ideal de endogamia do gru-

5 O rito “passar-a-compadre” foi descrito e analisado em *O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*, Campinas, Ed. da Unicamp, 1999.

po, ao contrário do compadrio institucional, no âmbito do catolicismo popular. Enquanto este último vem a instaurar uma interdição de aliança (não se deve casar entre compadres), o rito “passar-a-compadre” traz em si a “afinização” em potencial, auxiliando a cumprir o ideal de alianças preferenciais.

Também entre quilombolas do Maranhão, que “vivem na Terra do Santo”, o aspecto ritual da memória se manifesta fortemente, porém, de modo diverso. Suas narrativas, como as dos sertanejos do Piauí, nos remetem a um passado geral que vai constituir o primeiro domínio onde a memória coletiva se cristaliza e passa a operar como uma experiência fundadora adquirindo um valor de paradigma que institui a *Terra do Santo*. Conta-se que não se sabe em que “era”, os índios deixaram a terra para São João, que foi encontrado em um *tronco de mangueiro*, isto é, no mangue. É como se remetessem esse tempo para fora do tempo histórico, a uma “era” que pode ser assimilada a uma função de instauração de um mundo, aquele dos *caboclos na terra do santo*. É imperativo que a cada ano por ocasião dos festejos de São João se vá em cortejo até o mangue onde o santo foi encontrado, dizem: “Encontraram o santo lá na Cambuinha, num tronco de mangueiro. Aí eles trouxeram, fizeram uma capelinha, botaram. Quando era de manhã eles iam, diz que num achavam ele. Achavam só o rastinho dele de novo lá no mangueiro...” Era um santo vivo⁶. As narrativas locais enquanto estruturas abertas vão incorporando informações de mediadores — padres, professores, agentes sindicais — e vão imbricando elementos das narrativas orais e dos saberes dos mediadores. O caso estudado, a Vila de São João de Cortes, foi um antigo aldeamento jesuítico, assim muitos associam essa “era” a “quando os jesuítas foram embora”, isto é, à expulsão jesuítica: “quando os jesuítas foram

6 No Maranhão, como no Pará, encontram-se narrativas de santos vivos em distintas localidades e, de modo geral, elas estão ligadas aos santos “achados”. Sabe-se que os estudos sobre o catolicismo popular relacionam o sofrimento aos poderes atribuídos aos santos, conferindo “um poder especial ao santo que sofreu” (Maués, 1995:183). Nesse sentido, o “santo achado”, além do sofrimento pelo que passou em sua condição humana, antes de se tornar “santo do céu”, pois é o sofrimento que santifica, passa por um outro sofrimento, aquele da imagem (semelhança) do santo que se encontra perdido. Entende-se que a ideia de “santo do céu” não se desliga da ideia de sua semelhança ou imagem, quer dizer que a imagem não se restringe a uma noção de representação material, mas é compreendida como sugere Maués como “uma parte privilegiada do santo” (*ibidem*:184).

embora doaram [as terras] para os índios e os índios doaram para os caboclo da terra, para o pessoal daqui, os antepassados, sempre convivemos na terra do santo”.⁷

Vale lembrar aqui uma observação de Almeida (2006:111) sobre as categorias que designam terras e pessoas, “as categorias classificatórias instituídas pelos colonizadores — índios, pretos e caboclos — portadoras de atribuições estigmatizantes vão sendo ressignificadas passando a definir igualmente suas terras”. O autor se referia às terras designadas de *Terras de Preto*, *Terras de Índio*, *Terras de Caboclos*, categorias de terras, como a *Terra de Santo*, que são coletiva e costumeiramente ocupadas e expressam, conforme o mesmo autor “territorialidades específicas”⁸. Podemos dar um passo além das afirmações do autor e dizer que ao tempo em que essas territorialidades são produzidas, há uma co-produção de terras e pessoas a ponto de ouvirmos em nossos campos a expressão “estão perseguindo a terra”, quando pessoas são perseguidas em

7 Segundo a informação de Lopes (2002), foi no ano de 1722 que a Companhia de Jesus “impetrou a concessão [a el-rei D. João V] de uma aldeia, informado que desceria à sua custa os índios necessários e instalaria o aldeamento. D. João V a deferiu, em provisão de 29 de março de 1722, e os padres localizaram a aldeia ao fundo da Baía de Cumã do lado esquerdo do Rio Periaçu, dando-lhe para padroeiro São João” (:289). Sabe-se que nessa aldeia havia um colégio e uma unidade de produção de anil, conforme nos informa Almeida (2002). Tratava-se de uma manufatura onde se produzia uma substância corante violácea extraída das folhas do arbusto, cujo uso primário era o tingimento do algodão. Sob a administração jesuítica, a aldeia de São João de Cortes durou pouco mais de três décadas. A política de Pombal manda restituir aos índios a liberdade em 1755 e retira dos missionários a administração temporal das aldeias. Os registros historiográficos indicam que as benfeitorias dos jesuítas em São João de Cortes ficaram a partir de 1760 sob o controle dos índios, abrigando também escravos fugidos e dedicando-se principalmente à produção de alimentos, sobretudo, farinha (veja-se Pietrafesa de Godoi, Emília, *Devir Quilombola na Terra do Santo: a tessitura de um “mundo composto”*, Rio de Janeiro, Papéis Selvagens Edições, no prelo).

8 As Terras de Santo são encontradas não somente no Maranhão, mas em outros lugares da região Norte e Nordeste do Brasil. Veja-se Meyer (1979). Também em *O Trabalho da Memória* (1999), analisei as terras de São Pedro no sertão do Piauí, que inclusive, têm registro, conforme documentação encontrada no Cartório de Registro de Terras de São Raimundo Nonato/PI. Em Alcântara/MA, onde encontra-se a *Terra de Santo*, referida à São João e à Companhia de Jesus, encontram-se outras, como a *Terra de Santa*, referida à Santa Teresa e À Ordem do Carmo, a *Terra de Santíssima*, referida à Irmandade do Santíssimo Sacramento e a *Terra da Santa*, referida à Sant’Ana e à Ordem das Mercês (Almeida, 2006).

suas terras ou “estão desabitando a família”, quando são ameaçados de deslocamentos para outros lugares. A relação entre pessoas e lugares de vida são, pois, relações de constituição mútua e o modo de viver estas relações é o parentesco.⁹

Bosi (1979) em seu belíssimo estudo sobre memórias de velhos, lembra-nos que *memini* e *moneo* (da raiz bruta *mn*), “eu me lembro” e “eu advertir”, respectivamente, são verbos parentes próximos. Seguindo este raciocínio, sobretudo para os contextos quilombolas, podemos ousar dizer que a função social da memória é de lembrar e advertir e que as narrativas encontradas entre remanescentes de quilombos que contam “a história dos inícios” ou “de primeiro”, como me falam meus interlocutores em campo no Piauí e no Maranhão, é unir o começo ao fim, ligando o que foi e o porvir, enquanto aquilo que pode acontecer. Bosi no mesmo livro nos lembra o mito órfico que diz “os homens morrem porque não são capazes de ligar o começo ao fim”¹⁰. Não é demais lembrar que a emergência e a recorrência da “história dos inícios” coincidem com o momento em que a existência dessas comunidades se encontra ameaçada. O trabalho incessante da memória, seja nas narrativas ou na sua forma regular e dramatizada como nos rituais, pode ser lido como um esforço de continuidade em uma terra vivida de forma coletiva e costumeira, uma *terra de parentes*, e não qualquer terra.

Memória e Historicidades

A partir das reflexões feitas, e inspirada na etnologia ameríndia, sugeri na secção precedente que podemos falar em “regimes quilombolas de territorialidade”, expressos nas categorias que encontramos em campo de *Terras*

9 Mais uma vez a literatura etnológica pode ser inspiradora. Peter Gow (1995) mostrou como para os Piro da Amazônia peruana pessoas e lugares estão imbricados uns nos outros e que o modo de produzir, perceber e viver estas relações é também o parentesco.

10 Do grego *orphikós*, relativo a orfismo, culto religioso-filosófico difundido na Grécia a partir dos séculos VII e VI a.C., que se acreditava instituído por Orfeu, cuja característica principal era a crença na imortalidade.

de Preto, Terras de Índio, Terras de Caboclos, Terra de Santo, como a que trabalhei. Nesta secção, quero argumentar que podemos falar em “regimes quilombolas de historicidade”. Como argumentei antes, tempo e espaço não podem ser pensados separadamente, de igual maneira, também argumento que regimes de territorialidades não podem ser pensados separados de regimes de historicidades, para usar a expressão de Hartog (2003).

Quando falamos em historicidades nos referimos aos modos culturalmente marcados de produzir, viver, elaborar e representar a própria história por homens e mulheres e aqui penso nos nossos contextos de pesquisa, em particular nas comunidades quilombolas. Quem já trabalhou com populações cuja história é caracterizada por uma memória marcada pela oralidade, pode constatar que muitas vezes o narrador ou narradora emprega imagens míticas ou metáforas para representar e expor eventos históricos, como adverte Rappaport (1990), o que muitas vezes pode ofuscar os próprios eventos, dificultando a localização no tempo e no espaço para aqueles que não partilham os referenciais do contexto. O outro lado da mesma constatação é que sem essas imagens, metafóricas ou míticas, alguns fatos históricos certamente ficariam inacessíveis à “memória oral”, pois além do comentado na secção anterior sobre os lugares-de-memória, essas imagens funcionam como uma sorte de mnemotécnica. Assim também as estruturas narrativas são diferentes. Podem ser mais estilizadas, episódicas, com provérbios, por exemplo, pois a historicidade não está contida em um texto estático, mas se encontra em um constante processo de interpretação através do qual informações e acontecimentos são adicionados. O uso de imagens, assim como a “memória episódica”, não significa que essas populações não tenham o sentido do fluxo da história; ao contrário, as imagens ajudam a refletir mais completamente sobre a realidade¹¹.

Rappaport (1990) relaciona esses aspectos da “memória oral” e, sobretudo, a sua expressão não-linear ao “uso prático” que o conhecimento histórico tem, principalmente, para os grupos que vivem em uma situação de in-

11 Para Scheibe (1985:52) a “memória episódica” localiza-se no tempo; é simbolizada pela lembrança de eventos específicos em um contexto histórico específico, é um meio pelo qual o “eu” se liga à particularidade da circunstância.

seguridade territorial. Cabe dizer que, apesar deste argumento, a autora não está defendendo que tal memória tenha apenas fins práticos, como a permanência em uma terra ou obtenção de uma terra, mas quer enfatizar que “o conhecimento do passado é um componente fundamental nas disputas territoriais, na construção da identidade coletiva, indispensável para a manutenção [ou conquista, *adendo meu*] da autonomia face à dominação, venha de onde vier” e continua, “a natureza episódica da visão histórica é fundamental para estes usos: flexibilidade e ambiguidade permitem que o conhecimento seja usado com uma variedade de formas e em uma ampla série de situações” (*ibid*:11). A autora lembra ainda que é preciso situar as práticas narrativas em seus contextos histórico e sócio-político e não tomá-las como textos atemporais. São *práticas* e têm peso de ação. Junte-se a isto o fato de que a história é também uma questão de poder no presente e não tão somente uma reflexão sobre o passado.

Rappaport, em seu trabalho *The Politics of Memory* (1990), lembra uma frase emblemática do escritor indígena equatoriano, Wankar: “*Os Brancos bloqueiam nosso caminho em direção ao futuro bloqueando nosso caminho em direção ao passado*”. Desta afirmação se depreende que a consciência histórica dessas populações se faz entender na sua relação com o Estado, no interior de processos que envolvem toda a sociedade. Vale ainda lembrar um outro aspecto, já considerado, que diz respeito ao fato dessas narrativas não serem textos isolados e, assim sendo, elas devem ser consideradas no conjunto das atividades como rituais, festas, danças, peregrinações, conforme argumentei na secção anterior.

Claro está, pois, que quando se fala aqui em *memória* marcada pela oralidade, não se fala em soma de lembranças estáticas, mas se fala em uma estrutura aberta que acolhe e incorpora, no interior da lógica de seu funcionamento, as modificações que se produzem no exterior. Mais uma vez, lembro aqui a já mencionada importância do extratexto do próprio texto da narrativa oral. Ela é, portanto, dinâmica e em constante atualização, o que nos permite dizer que as preocupações do momento presente constituem um elemento de estruturação da memória.

Outro aspecto a ser considerado é que a memória é também um campo de disputas e isso é visto mais claramente quando se percebe a orga-

nização de memórias nacionais e ligado a isto está o que M. Pollack chama de “trabalho de enquadramento da memória”, esta seleção e cristalização de personagens e fatos que vão constituir a “memória oficial”. Mas não só, este trabalho de enquadramento da memória também acontece no interior de grupos percebidos como minoritários. Pois, como disse, a memória é um campo de disputas e disputas em vários níveis. Essa concepção implica em considerar a agência das pessoas. Vale lembrar que diferentemente de M. Halbwachs¹², que não vê jamais a violência simbólica na construção de uma memória coletiva, mesmo a nacional, mas somente adesão afetiva, posto que segue a tradição durkheimiana da continuidade e estabilidade das sociedades, M. Pollack chama a atenção para o fato de que é importante pensar “como os fatos sociais se tornaram coisas, como e por quem eles foram solidificados e dotados de duração e estabilidade. Isto significa interessar-se pelo processo de sua construção e pelos agentes nele implicados” (Pollack, 1989). Podemos somar a esta ideia da memória enquanto um campo de disputas, a advertência de Trouillot (2016) a nos lembrar que as formas, os processos e produções de narrativas envolvem formas de silenciamento, que decorrem do “exercício diferencial de poder que viabiliza certas narrativas e silencia outras” (*idem*, 2016:55).

Apesar das críticas que se pode fazer ao trabalho de M. Halbwachs, a definição de “memória coletiva” proposta por esse autor nos ajuda a pensar as situações como as das comunidades quilombolas. Para este autor a memória coletiva é “o grupo visto de dentro, ela apresenta ao grupo um quadro dele próprio que sem dúvida se desenvolve no tempo, pois que se trata de seu passado, mas de uma tal maneira que ele se reconhece sempre nas imagens sucessivas [...] alguns fatos, personagens podem entrar ou sair da constituição desta memória, o essencial é que os traços que o distinguem dos outros subsistam”

12 Maurice Halbwachs se propôs uma empreitada semelhante à de Durkheim: dar positividade aos fatos de sociedade. E, assim, desloca o estudo da memória de uma psicologia e de uma filosofia fenomenológica para o campo da sociologia. Para este autor “o que subsiste não está em alguma galeria subterrânea do nosso pensamento, como imagens completas [como para H. Bergson, parênteses meu], mas estão na sociedade todas as indicações necessárias para reconstituir partes do nosso passado, mesmo se acreditamos que elas saiam de nossa própria memória” (M. Halbwachs, 1968:65).

(M. Halbwachs, 1968:78 e 79).

Outra noção que emerge como eloquente para as pesquisas sobre comunidades quilombolas é a de “memórias subterrâneas” de M. Pollack (1989). Significa dizer que existem memórias que circulam em espaços nem sempre acessíveis ao olhar e participação externos. Memórias essas que podem emergir em momentos de lutas, sobretudo, pelo espaço de vida, pela terra. Trata-se de fazer emergir aquilo que se tentou afastar como uma experiência dolorosa, como a da escravidão; aquilo do qual se esforçou por se distanciar como as formas percebidas de recriação da sujeição a que estiveram submetidos. Para as situações quilombolas é muito importante não esquecer do que já foi comentado sobre a “memória herdada”, aquela relativa às experiências vividas “por tabela” como as experiências da escravidão tão recorrentes nas narrativas quilombolas. É Pollack que nos ensina que “a memória é um fator constituinte do sentimento de identidade, individual ou coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua construção de si” (M. Pollack, 1992:204). Tomando isso em consideração, não raro constata-se com a emergência de memórias subterrâneas uma reivindicação identitária, no caso, como *comunidades remanescentes de quilombos*.

Recuperando as contribuições de M. Pollack (1992) lembramos que o autor chama a atenção para os acontecimentos e experiências “vividos por tabela” e também para a importância das “pessoas frequentadas por tabela” (e não somente das pessoas encontradas nas nossas vidas) pertencentes ou não ao espaço-tempo da pessoa que narra. Essas ideias de Pollack, somadas ao que o mesmo autor nos fala sobre a memória como enquanto “um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua construção de si” (1992:204), se juntam com o que penso, *com e a partir* de alguns autores acerca da noção de pessoa. Com Pina Cabral e Silva (2014) penso que cada pessoa carrega um “feixe de preteridades” e uma pluralidade de associações interpessoais que “marcam historicamente o cerne dos seus afetos” (*idem*: 23 e Pietrafesa de Godoi, E e Pina-Cabral, J, 2014) e que isso constitui um investimento emocionalmente relevante que institui a pessoa e a continuidade entre pessoas, que se encontram sempre inscritas em uma

matriz de relações com outros (Strathern, 1996). Dito dessa maneira, percebe-se a clara articulação entre memória, tempo e pessoa.

Volto à ideia de “memórias subterrâneas” para falar do *trabalho silencioso* destas memórias; lembrando que silêncio não significa esquecimento, mas, antes, a gestão de uma memória possível. E, para pensar isso, vale trazer a ideia de “espaço interior” proposta por Bartolomé (2002) quando nos fala de sociedades cuja história é marcada pela discriminação e dominação para indagar por que redes invisíveis circulam as histórias? Quem, para quem, onde e quando se conta.

Em *As formas do silêncio* (2013), Eni P. Orlandi adverte que “todo dizer é uma relação fundamental com o não-dizer” (*ibidem*:13). Com isso a autora nos dá pistas interessantes para apreender o silêncio como produtor de sentidos e propõe distinguir: a) o *silêncio fundador*, aquele que existe nas palavras, que significa o não-dito e que dá espaço de recuo significativo, produzindo as condições para significar e b) a *política do silêncio*, que se subdivide em: *silêncio constitutivo*, o que indica que para dizer é preciso não-dizer (uma palavra apaga necessariamente as “outras” palavras) e o *silêncio local*, que se refere à censura propriamente (àquilo que é proibido dizer em certa conjuntura)” (*ibidem*:24), este último é a parte mais visível da política do silêncio e seria “uma estratégia política circunstanciada em relação à política dos sentidos: é a produção do interdito, do proibido (*ibidem*: 74-75). Trouxe esta questão para a reflexão impulsionada pelas narrativas de deslocamentos, disputas, mortes, que encontramos entre muitas das comunidades quilombolas e entre outras populações tradicionais, para pensar não somente o trabalho silencioso da memória, mas o trabalho do não-dizer, isto é, daquele silêncio que produz as condições para significar, isto é, para produzir sentidos.

Nesta secção sobre *Memória e Historicidade* há que se tratar também da relação entre oralidade e escrita. Em outro lugar analisei a passagem de uma narrativa oral para a escrita no interior da própria coletividade, demonstrando como o extracontexto ao próprio texto teve papel fundamental, assim

como tem para a narrativa oral¹³. A passagem da narrativa oral para a escrita feita por um camponês no Sertão do Piauí aconteceu em meados dos anos de 1980, momento em que se assistiu a uma acentuação dos conflitos em regiões contíguas às terras daqueles sertanejos. O risco de expropriação estava se acercando ameaçando uma forma coletiva/comum e costumeira de estar, habitar e viver naquela terra. Como assinala Goody (1979), a palavra escrita não substitui a palavra dita, assim como a palavra não substitui o gesto, mas ela adiciona uma importante dimensão a muitas ações sociais e isto se verifica, particularmente, no domínio jurídico-político. A escrita assume um papel importante na transformação do saber político e da *mise en place* de novos modos de dominação. E os camponeses e quilombolas sabem disso.

Nesse sentido, sem esquecer que coletivos camponeses e quilombolas privilegiam o oral e atribuem às palavras um peso de ação, pois seus direitos estão firmados pela própria história, ao fazerem a passagem da narrativa oral para a escrita reconhecem o papel fundamental representado por ela quando se deparam com a lógica jurídica da sociedade e do Estado e, de maneira particular, quando é a lógica da desapropriação que se impõe. Semelhante lógica foi desvelada por Soares (1981) em seu estudo sobre um grupo camponês no Maranhão. Ao comentar sobre o termo *papel*, utilizado pelos camponeses para designar o título de propriedade da terra, o autor adverte que “esta designação pode ser interpretada, dado o contexto [de ameaça de expropriação] como uma reapropriação crítica do fetichismo capitalista dos documentos, fetichismo que reduz ideologicamente as relações sociais e as relações de apropriação real com a terra a ‘questões’ jurídicas” (Soares, 1981:53).

Nos trabalhos com comunidades remanescentes de quilombos lidar com a *história* é incontornável, mas estou convencida de que como antropólogos e antropólogas o fazemos de maneira diversa daquela do/a historiador/a. Pelo que foi dito até aqui, sabe-se como a “memória oral” tem importância no trabalho com historicidades específicas — melhor dizendo, com

13 Pietrafesa de Godoi, Emília. *O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*, Campinas, Ed. da Unicamp, 1999.

regimes distintos de historicidade — mas não raro temos que lidar com registros da historiografia e com documentos de arquivo. Uma das maneiras possíveis de lidar com esta questão é “colocar em relação” os registros da historiografia e de documentos de arquivo com os registros etnográficos, sem buscar uma “validação recíproca” (Mello, 2008) do documento e do registro de campo e tampouco conferir maior veracidade a um em detrimento do outro, mas procurando entender o contexto de produção dos textos orais e escritos e chegar aos “sistemas de signos e relações de poder e significado” (Comaroff & Comaroff, 2010:13) que informam a produção destes. Este procedimento pode nos ajudar a entender melhor a configuração atual de um campo empírico de pesquisa e revelar um modo específico de viver e elaborar a própria história por parte dos nossos interlocutores em campo. Além disso, as narrativas orais podem exercer “efeitos de conhecimento” (Mello, 2008) no tratamento dos registros de arquivos, colocando questões, indagando-os. Como etnógrafa minha experiência foi sempre do campo etnográfico para o arquivo, não o contrário, e minha questão nunca foi a busca por suprir carências dos relatos orais, ao contrário, foi, antes, sobre a carência dos documentos escritos. Tanto o campo etnográfico produz efeitos de conhecimento sobre o arquivo, como este sobre aquele, sem necessariamente um validar o outro. Por exemplo, em meu campo etnográfico no Maranhão encontrei categorias próprias para se pensar a terra como *Terra do Santo*, à qual nos referimos páginas atrás. E ao falar da Terra do Santo, alguns interlocutores também se referiam à de *Terra da Pobreza*. Indagava-me a partir de que experiência essa categoria teria emergido ou sido elaborada, posto que o qualificativo “pobreza” não parecia se reportar à auto representação que no presente têm de si — são quilombolas, hoje sustentam sua história com orgulho, não se pensam através da chave da pobreza, pois ali a roça não falta e a pesca, mesmo se diminuiu, ainda é boa. A pesquisa que mais tarde realizei no Arquivo Público do Maranhão lançou luz sobre esta questão. Encontrei no Livro de Registro de Terras, p. 170, o “Registro da Declaração de Terra Pertencentes aos Pobres”, lavrado em 25 de maio de 1856. No extrato do documento que transcrevo aqui lê-se que se tratava-se de “uma fração de terras de lavrar no lugar denominado

Arahú pertencente a São João de Cortes¹⁴ para os pobres que ali se achassem, e como nós ali nos achamos, por isso apresentamos o registro das terras...”, segue assinado por 51 nomes, 31 deles trazendo à frente a indicação “com família”. O arquivo, neste caso, me permitiu estabelecer uma relação entre o que encontrei na narrativa oral e processos mais largos, evidenciando categorias próprias para se pensar os processos vividos. Este caso reporta-se a um importante momento da história fundiária do Brasil, a Lei de Terras 601, de 1850, que põe fim ao regime jurídico de posse, institui o mercado de terras, e vem, através dos Registros Paroquiais ou Eclesiásticos, legitimar as posses até então adquiridas por concessão do poder público ou por ocupação primária. Por outro lado, também o efeito de conhecimento do campo etnográfico sobre o Registro de Terras encontrado no arquivo, se fez sentir. Aquele registro já não era descarnado, mas estava preenchido pelo drama da existência das pessoas que conheço e dizia respeito ao lugar onde abrem as suas roças, constroem as suas casas e criam os seus filhos. A leitura do registro do arquivo foi mediada pelas narrativas do campo etnográfico. Diante dos meus olhos não estava somente a palavra da lei, mas os gestos, as expressões, as falas das pessoas com as quais convivia colocadas em relação com o documento. As *Terra do Santo* e *Terra da Pobreza*, afinal são uma só e resultam de uma forma particular de se viver por parte de um coletivo os movimentos da história e as ações de controle do Estado sobre terras e pessoas, que nesse caso é verificável tanto no contexto colonial — como o vivido com o aldeamento jesuíta e depois com a expulsão destes — como nas ações mais recentes do Estado que continua a produzir desterritorializações e reterritorializações. Essas terras de uso comum e costumeiro estão em área de interesse de expansão do Centro de Lançamento de Alcântara, no Maranhão, e resistem a serem eliminadas ou capturadas por projetos que lhe são externos e ameaçam um modo de vida e uma história inscrita no solo do *lugar*.

Dito isto, argumento junto com outros autores, a exemplo de Fabian (2007) e Mello (2008), que a oralidade não deve ser entendida em face ou

14 A Vila de São João de Cortes é onde se encontra a *Terra do Santo*, mencionada páginas atrás, e ainda hoje a localidade Arahú ou Aruhú é um lugar de roças, pensado como *centro* — categoria que designa, naquele contexto, um lugar distante da casa de morada onde abrem roças.

em função da escrita, e menos ainda em razão de suas supostas carências — cronologias, profundidade histórica, veja-se Goody (1979, 1987) — face ao escrito. Mas, antes, a partir de sua interioridade, nas suas formas próprias de registro e de transmissão, o que não quer dizer que não haja relação entre oralidade e letramento — dei exemplo disso quando comentei a passagem da tradição oral para a escrita por um camponês — mas essa relação não é de sobreposição, e sim de articulação complexa¹⁵. Lembro aqui uma advertência contundente de Mello (2008) “enquanto avaliarmos os relatos orais como formas imperfeitas e inacabadas de registro do passado, continuaremos a reduzir novas potencialidades e possibilidades de viver a vida aos termos de nossas ideologias. Ao invés de estabelecermos uma relação de conhecimento que permita a emergência de mundos possíveis, procederemos a uma alegoria das discriminações que operamos no nosso dia-a-dia” (*ibidem*:46). A oralidade faz, pois, emergir outras formas e possibilidades de apreender e apresentar o passado, desconsiderá-la, como adverte Cunha (2005) é uma forma de obliterar outras memórias, outras histórias, que não as autorizadas e particularmente sinalizadas e visíveis nos arquivos.

Notas finais sobre memória, violência e pandemia

O que temos visto em vários contextos quilombolas é que o tempo das coletividades cria um tempo próprio, uma história que a ela pertence e que difere, no mais das vezes, da do grupo vizinho. Um tempo que se intersecciona com um tempo familiar permanentemente recriado pelo conhecimento transmitido, ritmado pela sucessão de gerações e que introduz a pessoa no vivido social.

Retomo aqui a epigrafe destes apontamentos. Nela temos um fragmento de depoimento colhido no trabalho de campo realizado entre quilombolas de Alcântara no Maranhão. Dizia meu interlocutor: “Porque essa é uma coisa muito bem ensinada, que os velhos antigo desse tempo não sabiam ler, algum que sabia assinar o nome, algum, mas tinha ideia de conversar, né

15 Remeto o leitor e a leitora ao já mencionado *O Trabalho da Memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*, Campinas, Ed. da Unicamp, 1999.

senhora? Tinha ideia de conversar, sentar pra conversar, pra contar um caso pra seus filhos escutar. Então o velho me ensinou, que aí: meu filho, olha, a pessoa não nasce sabendo nada, nasce nu, depois, depois que a posse lhe agarra, que limpa, que veste, e a pessoa quando passa pro humano ele vai caçando um jeito. Ter ouvido pra escutar e ter boca pra falar. Essa lição que eu apanhei”. Nesse fragmento temos condensadas muitas das questões tratadas aqui como a importância da oralidade, a importância do narrar (do *conversar*), da transmissão oral feita em um quadro familiar, expressão de redes de sociabilidade afetiva (*contar um caso para os seus filhos*); e revela ainda que essa memória oral, transmitida e herdada, é parte constitutiva da produção da pessoa (*quando passa pro humano*), que é também a produção de um parente.

A fala quilombola trazida na epígrafe contém as reflexões desenvolvidas acerca da memória como um fator importante do sentimento de continuidade de uma pessoa e de um grupo em constante produção de si mesmo e ainda o que dissemos com outros autores (Pina Cabral e Silva, 2014) sobre a proposta de que cada pessoa carrega um “feixe de preteridades”, ao tempo em que se encontram inscritas em uma matriz de relações com outros (Strathern, 1996). Com isso, pode se dizer que a fala quilombola condensa e articula as questões que dão título a estes apontamentos: memória, tempo e pessoa.

Ao longo do artigo argumentei que é preciso atentar para os modos próprios das comunidades remanescentes de quilombo de produzir, viver, elaborar, representar e narrar a história, e a isso chamamos de historicidade. Fazem parte dela as “formas de lembrar”, a circulação da memória por redes — afetivas e políticas — às quais não temos acesso facilmente. Para falar desse aspecto da memória, lembramos da noção de “espaço interior” proposta por Bartolomé (2002). Ao falar de coletivos cuja história é marcada pela discriminação e dominação comentamos que muitas de suas memórias circulam por esse “espaço interior”. Entendemos que estas memórias encontram as condições de possibilidade de emergirem no contexto de reivindicação de direitos territoriais assegurados pelo dispositivo constitucional, o Art. 68 do Ato das Disposições

Transitórias da Constituição Federal de 1988.¹⁶ Este fato somado ao contexto de pressão sobre o território impulsiona a emergência de memórias, antes “subterrâneas” (Pollack, 1992). Os argumentos do “espaço interior” e da “memória subterrânea” são importantes, porque afirmam que essas memórias — apesar de sempre inacabadas — existem, e não são uma criação circunstancial para atender a interesses imediatos de uma lógica utilitarista, mas que estavam obliteradas por outras memórias “autorizadas” e por formas dominantes de contar a história e, por isso, que ao longo do texto argumentei que esses regimes de historicidades comportam experiências de sujeição e o temor da reedição de um tempo que se quer afastar.

Tempo e espaço, história/memória e território não se pensam separadamente. Pensar um é pensar o outro. Vimos que da mesma forma que podemos falar de regimes de historicidade específicos, também o território dessas comunidades é resultado de uma “territorialidade específica”, para retomar a expressão de Almeida (2006). Isto é, o território não corresponde à noção de “módulo rural” que se reporta às formas e condições de aproveitamento econômico e que está ligada a uma noção de propriedade individual e privada. Por isso, me permiti falar em “regimes quilombolas de territorialidade”.

Para melhor entendimento sobre o mencionado contexto de pressão sobre o território, vale comentar algumas estatísticas, mas antes cabe lembrar que muitas vezes nos contextos quilombolas a categoria que expressa a noção de território é a de *terra*, entendida não somente como a base física de produção e tampouco como um recurso, mas engloba a mata, os corpos d’água, lugares onde vivem outros seres tangíveis e intangíveis, o lugar onde enterram os seus mortos, o “lugar ao qual pertencem”, como comentado páginas atrás. Lembro, pois, que as estatísticas da Comissão Pastoral da Terra (CPT) apontam

16 Quando as lutas pela redemocratização do país desembocaram na Constituinte em 1988 foi criada a oportunidade política catalisada pelos movimentos negros e pelos intelectuais orgânicos no sentido de garantir o reconhecimento de direitos específicos a comunidades negras rurais com a inclusão do Art. 68, das Disposições Transitórias, que diz: “Aos remanescentes das comunidades de quilombos que esteja ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

números cada vez mais alarmantes sobre conflitos fundiários no país, sobretudo, na Amazônia e Nordeste brasileiros envolvendo castanheiros, seringueiros, posseiros, indígenas e quilombolas. Registro aqui o caso emblemático do Estado do Pará, onde, conforme Sérgio Sauer (2005, pp. 13-14), nos últimos 30 anos mais de 700 camponeses, indígenas e defensores dos direitos humanos (lideranças sindicais, agentes pastorais, ativistas políticos, ambientalistas, religiosos, quilombolas, entre outros) foram assassinados. Também Ariovaldo Umbelino de Oliveira (2011:59) declara que dos 638 conflitos de terra deflagrados no Brasil em 2010, 36,8% envolveram camponeses e posseiros; 1,7% camponeses proprietários; os Sem-Terra somaram 29%; os assentados compuseram 10,2%; quilombolas, 12,4%; e os indígenas 5,2%. E, no ano de 2019, a CPT tornou públicos os dados de assassinatos em conflitos no campo ocorridos no ano de 2017, mostrando que esse tipo de violência bateu recorde, e atingiu o maior número desde 2003 e teve um aumento de 15% em relação ao número de 2016¹⁷.

As pressões sobre a terra-território só aumentaram nos últimos anos e não arrefeceram nos tempos pandêmicos, com destaque para resoluções e medidas provisórias do Executivo e para projetos legislativos propostos pela Frente Parlamentar Agropecuária. Vale lembrar a conhecida “MP da grilagem”, a MP 910/2019, que, após muita pressão de segmentos da sociedade civil a deputados, caducou, mas ressurgiu no PL 2.633/2020, o “PL da grilagem”. E, neste mês de agosto de 2021, enquanto finalizo este escrito, o PL 2.633 foi o primeiro item da pauta na Câmara dos Deputados após o retorno do recesso legislativo no dia 03, tendo recebido aprovação. Este projeto de lei, ao ampliar a possibilidade de regularização fundiária das terras da União, isto é, de legalizar a ocupação privada de terras públicas por autodeclaração, além de anistiar grileiros, torna as comunidades que ainda não têm suas terras demarcadas mais suscetíveis à violência, uma vez que exige “estudo técnico conclusivo” ou processo administrativo aberto nos órgãos responsáveis pela titulação dos territórios tra-

17 A CPT registra os dados de conflitos no campo de modo sistemático desde 1985. Segundo os seus dados, nesses 32 anos a região Norte contabiliza 658 casos com 970 vítimas. O Pará é o estado que lidera no país, com 466 casos e 702 vítimas e o Maranhão vem em segundo lugar com 168 vítimas em 157 casos (<https://cptnacional.org.br>).

dicionais de indígenas, quilombolas e mesmo de unidades de conservação, para impedir a titulação dessas áreas a terceiros.

Antes de finalizar, não poderia deixar de mencionar também a Resolução 11, publicada no Diário Oficial da União, em plena pandemia, em março de 2020, que afeta comunidades junto às quais trabalhei e que estão mencionadas neste artigo. A Resolução 11 traz deliberações do Comitê de Desenvolvimento do Programa Espacial Brasileiro e, entre elas, encarrega o Ministério da Defesa de remanejar mais de 500 famílias de comunidades quilombolas do litoral de Alcântara, no Maranhão. Essa área a ser desocupada correspondente a 12.645 hectares e é pretendida pelo Estado para a implantação do Centro Espacial de Alcântara. Há mobilizações das comunidades e agentes apoiadores de sua causa, como uma Ação Popular na 5ª Vara Federal Civil da SJMA com pedido liminar solicitando suspensão dos efeitos da Resolução 11 e que seja respeitada a consulta livre, prévia e informada, conforme estabelece a Convenção 169/OIT¹⁸. E, ainda, vale lembrar uma medida do Supremo Tribunal Federal, STF, de junho de 2021 que proíbe por seis meses “medidas administrativas ou judiciais que resultem em despejos, desocupações, remoções forçadas ou reintegrações de posse de natureza coletiva em imóveis que sirvam de moradia ou que representem área produtiva pelo trabalho individual ou familiar de populações vulneráveis”, em razão da pandemia de Covid-19. Fato é que, nesta situação pandêmica, a ameaça da perda do lugar de vida com o deslocamento compulsório continua a assombrar muitas comunidades.

As pressões sobre a terra-território revelam não só interesses distintos, mas distintas concepções de *terra*. O atributo da produtividade, reforçado pelo Estado, pelas elites agrárias e por outros segmentos sociais como definidor de *terra* e de quem tem direito a ela, não encontra ressonância nos contextos quilombolas. Nestes, o atributo ou os atributos definidores de entendimentos e concepções de terra estão muito distantes de uma noção mercadológica (Borges, 2014; Kopenawa & Albert, 2015), como os argumentos trazidos ao longo do artigo demonstram.

18 Um conjunto de informações e notas técnicas sobre esta situação estão reunidas em Souza Filho, Benedito; Paula Andrade, Maristela de *A Dois Grãos do Equador: o Estado brasileiro contra os quilombolas de Alcântara*, São Luís: EDUFMA, 2020, E-book disponível em www.ppgcsoc.ufma.br

Com estes comentários, concluo lembrando que a importância da memória, como um argumento chave na reivindicação dos direitos territoriais quilombolas, está no entendimento quilombola de que os seus direitos são atestados pela própria história.

Referências bibliográficas

ALLERTON, C. *Potent Landscapes: place and mobility in Eastern Indonesia*. Honolulu, University of Hawai Press, 2013.

ALMEIDA, A.W. “Terras de Preto, Terras de Santo e Terras de Índio: uso comum e conflito”, Na Trilha dos Grandes Projetos: modernização e conflito na Amazônia (orgs. Edna R. de Castro e Jean Hébet), *Cadernos do NAEA*, vol. 10, 1989.

_____. *Os Quilombos e a Base de Lançamento de Alcântara*, Brasília, MMA, 2006, 2 vol.

_____. Acevedo Marín, Rosa e Melo, Eriki Aleixo. *Pandemia e Território*, São Luís, UEMA Edições/PNCSA, 2020.

ARRUTI, J.M.A. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*, Bauru (SP), EDUSC, 2006.

BARTOLOMÉ, M. “Bases Culturales de la Identidad Etnica”, *Gente de Costumbre y Gente de Razon. Las identidades étnicas en México*, Siglo Veintituno Editores, 1997.

BORGES, Antonádia. “Terra” *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*. ABA/Edufba, 2014.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. 9ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BOURDIEU, Pierre. “A ilusão biográfica”, Amado, Janaína; Ferreira, Marieta de Moraes (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

CARNEIRO, Ana e CIOCCARI. *Retrato da Repressão Política no Campo – Brasil 1962-1985 – camponeses torturados, mortos e desaparecidos*, Brasília, MDA, 2011.

CASEY, E. “How to get from space top lace in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena”, Feld, S.; Basso, K. (eds), *Senses of places*, Santa Fé, School of America Research Press, 1996, pp. 13-62.

COMAROFF, John and Jean. “Ethnography and the Historical Imagination”, *Ethnography and the*

historical Imagination: studies on the ethnographic imagination, Westview Press, 1992, pp. 3-47.

CUNHA, O.M.G. “Do ponto de vista de quem? Olhares, diálogos e etnografias dos/nos arquivos”, *Revista de Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 36, 2005, pp. 7-32.

DELEUZE, G. *L'Image-Temps, cinema 2*, Paris, Ed. Minuit, 1985.

ESCOBAR, Arturo. “Déplacement, développement et modernité en Colombie du Pacifique”, *Revue Internationale des Sciences Sociales: Cibles Mobiles*, mars 2003, no. 175, pp.171-182.

FABIAN, Johannes. *Memory against culture. Arguments and reminders*. Durham, Duke University Press, 2007.

_____. *Time and the other. How anthropology makes its objet*. New York, Columbia University Press.

GOODY, J. *La raison graphique: la domestication de la pensée sauvage*, Paris, Ed. Minuit, 1979.

_____. *A lógica da escrita e a organização da sociedade*, Lisboa, Ed. 70, 1987.

GNECCO, Cristóbal e ZAMBRANO, Marta. *Memorias hegemónicas, memorias disidentes: el pasado como política de la historia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca, 2000.

GOW, P. Land, People and Paper in Wester Amazonia, Hirsch, E. O'Hanlon, M. (eds.). *The Anthropology of landscape. Perspectives on place and space*, Oxford, Claredon Press, 1995, pp. 43-62.

HALBWACHS, M. *La Mémoire Collective*, Paris, PUF, 1968.

HARTOG, François. *Régimes d'Historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Éd. Seuil, 2003.

HOFFMANN, Odile. “La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico Colombiano)”, (orgs. Cristóbal Gnecco e Marta Zambrano), *Memórias Hegemónicas, Memórias Disidentes – el pasado como política de la historia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad Del Cauca, 2000.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um Xamã Yanomami*, São Paulo, Cia. das Letras, 2015.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*, Campinas, Ed. Unicamp, 2013 [7ª. ed.].

LÉVI-STRAUSS, C. “Raça e História”, *Antropologia Estrutural Dois*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1976 [1952].

LITTLE, Paul. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Série Antropologia 322. Brasília: UNB, 2002.

MELLO, M. M. “Mutações do Olhar: as vias de diálogo entre o campo e o arquivo”, *Sociedade e Cultura*, vol. 11, no. 1, jan/jun 2008, pp. 41-49.

MEYER, D. R. *A Terra do Santo e o Mundo dos Engenbos*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

- OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. “Os posseiros voltam a assumir o protagonismo da luta camponesa pela terra no Brasil”, *Conflitos no Campo Brasil 2010 / CPT*. Goiânia: CPT, 2011.
- ORLANDI, Em Puccinelli. *As Formas do Silêncio: no movimento dos sentidos*, Campinas, Ed. da Unicamp, 2007 [6ª. ed.].
- O'DWYER, Eliane C. (org.) *Terra de Quilombos*, Associação Brasileira de Antropologia, 1995.
- PIETRAFESA DE GODOI, Emília. *Devir Quilombola na Terra do Santo: a tessitura de um “mundo composto”*, Rio de Janeiro, Papéis Selvagens Edições, no prelo.
- _____. “Mobilidades, encantamentos e pertença: o mundo ainda está rogando porque ainda não acabou”, *Revista de Antropologia da USP*, vol. 57, no. 2, dez. 2014.
- _____. “Territorialidade”, *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa* org. Livio Sansone e Cláudio Alves Furtado, Salvador, EDUFBA, 2014.
- _____. e Pina-Cabral, João. “Vicinalidades e Casas Partíveis”, *Revista de Antropologia da USP*, vol. 57, no. 2, dez. 2014.
- _____. e Menezes, Marilda A. *Uma Terra para se Viver: assentados, colonos e quilombolas* (livro org. com Marilda Menezes), São Paulo, Ed. Annablume, 2013.
- _____. Menezes, Marilda A. e Acevedo Marín, Rosa. *Diversidade do Campesinato: expressões e categorias*, Coleção História Social do Campesinato no Brasil, Construções Identitárias e Socialidades, São Paulo, Ed. UNESP, 2009. Vol. I.
- _____. e Menezes, Marilda A. e Acevedo Marín, Rosa. *Diversidade do Campesinato: estratégias de reprodução social*, Coleção História Social do Campesinato no Brasil, Estratégias de Reprodução Social, São Paulo, Ed. UNESP, 2009. Vol. II.
- _____. “Blacks and Caboclos in the Land of the Saint: spaces of memory and identity”, *Memories of the 15th International Oral History Conference: Oral History, a Dialogue with our Times*, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, México, (CDRom), 2008.
- _____. *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas (SP): Unicamp, 1999.
- _____. “O sistema do lugar: História, território e memória no sertão”, Niemeyer, Ana Maria e Godoi, Emília P.(orgs.). *Além dos territórios: Para um diálogo entre etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado das Letras, 1998.
- PINA-CABRAL, João e SILVA, Vanda Ap. *Gente Livre: consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia*, São Paulo, Ed. Terceiro Nome, 2014.
- PINTO-CORREIA, J. *Romanceiro Tradicional Português*, Lisboa, Editorial Comunicação, 1984.
- POLLACK, M. “Memória, esquecimento, silêncio”, *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, no. 3, 1989, pp. 3-15.

_____. “Memória e identificação social”, *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol.5, no. 10, 1992, pp. 200-212.

RAPHAEL, F. « Le travail de la Mémoire et les limites de l’Histoire Orale », *Annales*, 35o. Ano, no. 1, jan. Fev. 1980, pp. 126-144.

RAPPAPORT, Joanne. *The Politics of Memory*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1990.

SAUER, Sérgio. *Violação dos direitos humanos na Amazônia: conflito e violência na fronteira paraense*. Goiânia: CPT; Rio de Janeiro: Justiça Global; Curitiba: Terra de Direitos, 2005. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/dados/livros/a_pdf/livro_dh2_violacao_dh_am_pa.pdf

SIDER, Gerald M. “Identity as history, ethnohistory, ethnogenesis and ethnocide in the Southeastern United States”, *Identities Global Studies in Culture and Power*, New Hampshire, v. 1, no. 1, 1994, pp. 109-122.

SOARES, L. E. *Campesinato: ideologia e política*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

SOUZA FILHO, Benedito; PAULA ANDRADE, Maristela de *A Dois Graus do Equador: o Estado brasileiro contra os quilombolas de Alcântara*, São Luís: EDUFMA, 2020, E-book disponível em www.ppgcsoc.ufma.br

STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*, Campinas, Ed. da Unicamp, 2006.

_____. Debate: the concept of society is theoretically obsolete – for the motion (1), Ingold, Tim (org), *Key Debates in Anthropology*, London, Routledge, 1996, pp. 60-66.

_____. *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. London: Athlone, 2009

Tedesco, J. C. *Memória e Cultura: o coletivo, o individual, a oralidade e fragmentos de memória de nonos*, Porto Alegre, Ed. Est, 2001.

_____. *Passado e Presente em Interfaces: introdução à uma análise sócio-histórica da memória*, Passo Fundo, Ed. da Universidade de Passo Fundo; Porto Alegre, Ed. Suliani Letra & Vida, 2011.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e produção da história*, Curitiba, Ed. Huya, 2016

VIEIRA, J.G.; AMOROSO, M.; VIEGAS, S. de M., “Apresentação. Dossiê Transformações da Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil)”, *Revista de Antropologia*, vol. 58, no. 1, 2015, pp. 9-29.

ZONABEND, F. *La Mémoire Longue*, Paris, PUF, 1980.

3. Quilombos: entre a memória da resistência e a consciência museológica

Alfredo Wagner Berno de Almeida¹

No decorrer das duas primeiras décadas do século XXI, na execução de trabalhos de pesquisa concernentes ao mapeamento social em comunidades tradicionais de diferentes regiões da Amazônia, pelas equipes do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), verificamos *in loco* iniciativas autônomas de afirmação dos saberes intrínsecos àquelas unidades sociais através da criação de “pequenos museus”. Registramos tais experiências, encetadas pelos próprios membros destas comunidades, meio a um vasto repertório de mobilizações coletivas e ações deliberadas de proteção das terras tradicionalmente ocupadas, seja em áreas tituladas ou em vias de identificação, seja em projetos de assentamento ou em unidades de conservação ou ainda em bairros periféricos das metrópoles.

1 Coordenador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), bolsista Produtividade CNPq, pesquisador sênior da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Professor permanente nos seguintes Programas de Pós-graduação: Cartografia Social e Política da Amazônia na Universidade Estadual do Maranhão-PPGCSPA, Mestrado Interdisciplinar em Ciência Humanas na Universidade do Estado do Amazonas/PPGICH-UEA. Professor colaborador no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/PPGAS-UFAM e Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas/PPGSCA-UFAM.

Para efeitos deste texto selecionei experiências verificadas em cinco unidades sociais, que se autodefinem e são reconhecidas como comunidades quilombolas, localizadas em regiões de conflitos e tensões sociais de três unidades da federal da Amazônia, quais sejam: Pará, Maranhão e Amazonas. As unidades sociais selecionadas foram objeto de técnicas de observação direta e demais procedimentos de trabalho de campo no decorrer dos últimos cinco anos.

Uma primeira constatação é que tal como os mapas estes “pequenos museus” que, a partir das discussões no âmbito de um determinado projeto de pesquisa, passamos a designar de Centros e Ciências e Saberes (CCS), são acionados nas mobilizações e atos coletivos pelo reconhecimento e pela consolidação de territórios quilombolas. Neste processo de lutas o fator identitário torna-se um instrumento dinâmico de conhecimento, articulando a **memória de resistência** com uma **consciência museológica**, que orienta a classificação de artefatos coletados localmente ao mesmo tempo que fortalece os saberes práticos na gestão comunitária dos recursos naturais e o controle histórico, a partir do tempo presente, de tudo que concerne ao território. Tal dinamismo encontra-se fundamentado em conhecimentos específicos, intrínsecos à unidade social designativa de comunidades quilombolas. A **memória da resistência** ao recusar a privatização dos bens comunitários confronta as medidas de usurpação das formas de uso comum dos recursos, as quais fundamentam o senso de comunidade e a força cotidiana e agregadora da identidade coletiva. Em outros termos, a construção do território é coextensiva às práticas de resistência. A resistência significa uma escolha e consiste numa garantia do exercício de liberdade, a liberdade de escolher. Não há, pois, território sem resistência e mobilizações continuadas, que são definidas a cada escolha que orienta as pautas reivindicatórias. Tem-se, pois, uma politização da resistência já que a consciência e as práticas inerentes aos acontecimentos que expressam as modalidades de resistir são coletivas e nada tem de individuais como assinalam, distintas abordagens teóricas.

A **consciência museológica**, por sua vez, reforça o princípio de que os saberes intrínsecos à vida comunitária e as relações cotidianas que os agentes sociais mantêm com os bens naturais são componentes fundamentais da persistência destas práticas de cooperação simples e de uso comum. Tais saberes são intangíveis e não podem ser reduzidos à mercadoria ou manuseados em tran-

sações diretas de compra e venda. Este repertório de relações sociais constitui um capital imaterial e o custo de sua produção não pode ser automaticamente determinado, ou seja, não se pode estabelecer um valor mercantil estimado de acordo com o tempo de trabalho necessário e despendido em sua criação (GORZ, 2005). O capital imaterial, enquanto referido a um sistema específico de relações sociais, e os conhecimentos detidos por estas comunidades tradicionais, que não são necessariamente cumulativos, tem na emergência destes “pequenos museus” uma de suas expressões políticas mais relevantes. Uma constatação preliminar é que, de maneira semelhante ao que acontece com os mapas, a iniciativa de implementar museus também está sendo coletivamente apropriada pelas comunidades quilombolas e, ao mesmo tempo, desatrelada de um tempo linear ou de um determinado passado histórico, tido como determinante. A presença do passado, que caracteriza os “pequenos museus”, desfaz o argumento neoliberal, de inspiração evolucionista, que pretende instituir o chamado “marco temporal” no reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas. As práticas de cultivo, que tem na denominada “roça” uma modalidade de existência, as práticas extrativas, a coleta de artefatos e a produção artesanal com fibras e madeiras são arqueologicamente concebidas como uma efetiva realização do presente. O que não requer necessariamente um recuo histórico nem para seu entendimento e explicação, nem para se alcançar uma compreensão sociológica mais abrangente da unidade social designada como comunidade tradicional. Isto é que faz a noção de tradição não estar obrigatoriamente submetida a um tempo linear, sequencial, historicista e ser um componente projetado a partir do tempo presente. Esta percepção do tempo e das vicissitudes do território, como além do espaço físico e detendo modalidades intrínsecas de saberes, tem sido trabalhada, inclusive, por intelectuais quilombolas, quais sejam, acadêmicos que cursaram mestrados e doutorados nos últimos quinze anos e que estão formulando possibilidades de abordagens teóricas que levam à reflexões sobre o que denominam de “epistemologias de comunidades quilombolas (“negras”)” nas lutas por direitos territoriais. Estes novos intelectuais que ocupam uma posição de liminaridade, produzindo conhecimentos para “embasar” lutas sociais de sua própria comunidade repensam sua ação a partir de um exercício reflexivo, em que se expõem abertamente à críticas. Os intelectuais quilombolas, tal como

os intelectuais indígenas, posicionam-se nos desdobramentos desta consciência museológica aqui referida, compondo seu plano de abstração mais recente e sem dirimir com rigor sua complexidade. Os fatores identitários são dispostos assim, de maneira concomitante, como objeto de reflexão e como via de acesso a este objeto, abrindo um campo de debates sobre a pertinência dos novos significados das “novas etnias”, expressão instituída pela American Ethnological Society há pouco mais de meio século. Não é demais reiterar, portanto, que o uso de “novas/os” aqui transcende seguramente a uma simples adjetivação e conduz a interpretação para situações sociais ainda não devidamente abordadas.

Em termos de relações de pesquisa o trabalho de campo produzindo mapas nos levou, enquanto equipe do PNCSA, às iniciativas comunitárias de lugares sociais que dialogam com a memória coletiva e com a capacidade de produzir saberes, demonstrando a relevância de uma economia do conhecimento, tal como definida por Gorz ao estudar o capital imaterial. Estas experiências de pesquisa nos impeliram ao trabalho conceitual relativo a estes lugares sociais, que passam a integrar os acontecimentos cotidianos da vida comunitária. Pode-se afirmar que os croquis e mapas são complementados com a consolidação destes “pequenos museus” ou centros de ciências e saberes, cujos esboços de plantas baixas são elaborados pelos próprios membros das comunidades, bem como são eles os artífices de sua construção. Tais esboços, de igual modo que os croquis no processo de produção cartográfica, representam as primeiras aproximações ou a obra em seu estado inicial. São esboços de desenhos das edificações, que correspondem a um diagrama da relação entre salas e demais cômodos internos, entre espaços de exposição e outros aspectos físicos. As edificações são construídas por modalidades de cooperação simples em base voluntária. A seleção e extração de madeiras apropriadas para a construção, os cortes de toras, os serviços de carpintaria e a construção das próprias edificações competem aos próprios quilombolas. São eles os arquitetos, os marceneiros, os pedreiros, os eletricitas, os bombeiros, os responsáveis pelo assentamento de janelas e portas, pelos encaixes de degraus das escadas, pelo telhado e pelas instalações hidráulicas. São os executores dos trabalhos de acabamento do piso, das paredes e da fachada, tudo concluído com esmero e disposição voluntária do próprios quilombolas. Materializam, em suma, os projetos de pequenos museus,

além de organizarem também coleções de artefatos e suas exposições, com a força descritiva de “fichas museográficas” exercitando sua própria capacidade classificatória e expondo-a publicamente ao contraste com a lógica das classificações eruditas, ancorada em teorias como as de Lineu, datadas do século XVIII, que orientaram os chamados “estudos da natureza” dos naturalistas viajantes que percorreram a Amazônia. O embate neste plano de produção de conhecimentos aponta para um processo de ruptura radical com as prescrições normativas da produção intelectual e artística inspiradas na situação colonial. Consoante esta ordem de fatos pode-se asseverar que as mobilizações quilombolas em torno dos pequenos museus são passíveis de aproximação com as ações anti-racistas de contestação de “figuras”, “monumentos” e “fatos notáveis” consagrados pelas histórias das metrópoles coloniais e pelos “classificadores”, e agora estão alcançando os critérios de reconhecimento das histórias das ciências.

Uma possível intermediação neste exercício, que envolve técnicas contrastivas e coloca a Amazônia em cena, concerne à derrubada da estátua de Victor Schoelcher, em Caiena (Guiana “Francesa”), em meados de julho de 2020. Schoelcher foi jurista e parlamentar que definiu juridicamente “marrom” e proclamou a segunda abolição da escravidão na França. Sua escultura foi derrubada e substituída pela figura de um escravo fugido, após uma mancha de tinta vermelha, evocando sangue, escorrer pelo pedestal branco que suporta a estátua.

Cabe concluir, nesta ordem, que o mapa e o museu se articulam através das práticas de mapeamento social e de montagem dos “centros de ciências e saberes”. Em certa medida tal articulação recoloca em questão um tema da difusão do nacionalismo, já abordado por B. Anderson. O mapa e o museu, juntamente com o censo, foram analisados por Anderson, tomando como referência regiões colonizadas, no decorrer do século XIX, no sudeste asiático, como instituições de poder que, em conjunto, moldaram profundamente o modo como o estado colonial imaginou a geografia de seus domínios e “a natureza dos seres humanos que governava” (ANDERSON, 1993: p.228-229). Num primeiro exercício comparativo, que certamente carece de aprofundamento, pode-se afirmar que nas situações sociais observadas empiricamente na região amazônica os procedimentos de nova cartografia social e dos centros de

ciências e saberes ressaltam, ao contrário da situação examinada por Anderson, que os mapas e os museus, são iniciativas autônomas e, em certa medida, autos-sustentáveis, de povos e comunidades tradicionais que, inclusive, confrontam os fundamentos colonialistas da dominação exercida pelo Estado. Certamente que este esforço comparativo requer uma pesquisa mais detida.

O pano de fundo desta reflexão concerne às vicissitudes de processos reais e de realidades empiricamente observáveis no decorrer dos trabalhos de campo realizados em regiões amazônicas pelos pesquisadores do PNCSA, que já realizaram nos últimos dezesseis anos cerca de três centenas e meia de mapeamentos, publicados em fascículos ou em boletins informativos, disponibilizados no site www.novacartografiasocial.com, e já contribuíram em diferentes etapas na montagem de pelo menos 20 centros de ciências e saberes. Dentre eles gostaríamos de sublinhar especificamente aqueles referidos a comunidades quilombolas que são apoiados pela rede de pesquisadores da nova cartografia social através do Projeto “Centro de Ciências e Saberes: Experiência de Criação de Museus Vivos na Afirmação de Saberes e Fazeres representativos dos Povos e Comunidades Tradicionais” e seus desdobramentos, quais sejam:

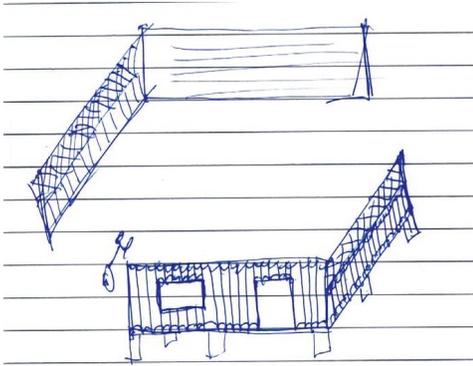
i) CCS Mãe Anica, em Canelatiua, Alcântara (MA). Organizado sob a liderança de Dorinete Serejo, do Movimento dos Atingidos pela Base Espacial (MABE). ii) CCS das Comunidades Quilombolas do Andirá (AM), que é uma iniciativa da Federação das Organizações Quilombolas de Barreirinha (FOQMB). iii) CCS Apolônio Machado Aires, em Penalva (MA). Organizado por Nice Machado Aires, liderança da região da Baixada e presidente da ACONERUQ (Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão). iv) CCS de Cachoeira Porteira, que é uma iniciativa da AMOCREQ (Associação dos Moradores da Comunidade Remanescente de Quilombos de Cachoeira Porteira), no Rio Trombetas, em Oriximiná (PA). v) CCS Francisco de Melo, no Rio Erepecuru, em Jauari, Oriximiná (PA). Organizado a partir de contatos dos quilombolas músicos do Grupo Cultural Encanto do Quilombo com os pesquisadores do PNCSA.

Este percurso do trabalho de campo, que se estende das plantas baixas à edificação dos Centros de Ciências e Saberes, será aqui apresentado através de ilustrações que propiciem uma compreensão mais detida do processo de produção intelectual intrínseco às comunidades quilombolas, em que não há separação entre trabalho manual e trabalho intelectual, posto que todas as atividades referidas consistem em atividades intelectuais.

Assim, em janeiro de 2020 uma equipe de pesquisadores do PNCSA, composta por Patricia Portela, Emmanuel Farias Jr., Marcos Alan Costa Farias e Alfredo Wagner, viajou para a comunidade quilombola do Jauari, no Rio Erepecuru, em Oriximiná (PA), para a inauguração do CCS Francisco de Melo, um notável sacaca da região do Trombetas e pai e avô das principais lideranças do quilombo. Uma experiência iniciada em novembro de 2017, quando o Grupo Cultural Encanto do Quilombo, viajou de Oriximiná para Manaus, para participar de trabalhos no laboratório do PNCSA e do lançamento do livro do antropólogo Roque de Barros Laraia intitulado *Os Primórdios da Antropologia Brasileira*.

Desde as primeiras discussões neste mês de novembro de 2017 e no decorrer destes quinze meses, até a inauguração em janeiro de 2019, foi ganhando corpo a consecução do museu em Jauari e seus principais artífices foram os membros do grupo musical mencionado. Inicialmente foi escolhida uma foto do Sr. Francisco Melo e trabalhada e emoldurada em Manaus, que dista 48 horas de barco-de-linha até Oriximiná. Marcos Alan Farias, pesquisador do PNCSA, doutorando em antropologia do PPGAS/UFAM, natural de Oriximiná, acompanhou as discussões em Jauari e fez todo o trabalho de intermediação a cada passo que precisávamos consultar a associação comunitária de Jauari sobre alguma decisão relativa ao andamento do projeto.

Veja o resultado na página seguinte.

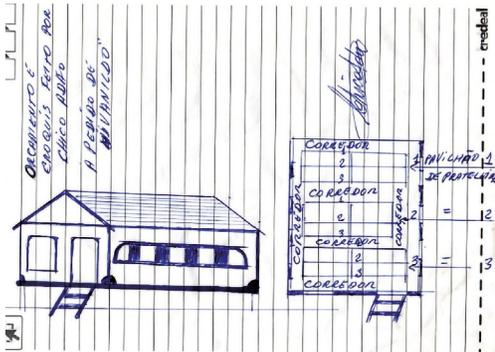


Croqui CCS Francisco de Melo da Comunidade Remanescente de Quilombo do Jauari. 28 de novembro de 2017.



CSS Francisco de Melo no dia de sua inauguração em 08 de janeiro de 2020.

CCS Quilombola de Cachoeira Porteira (em andamento)



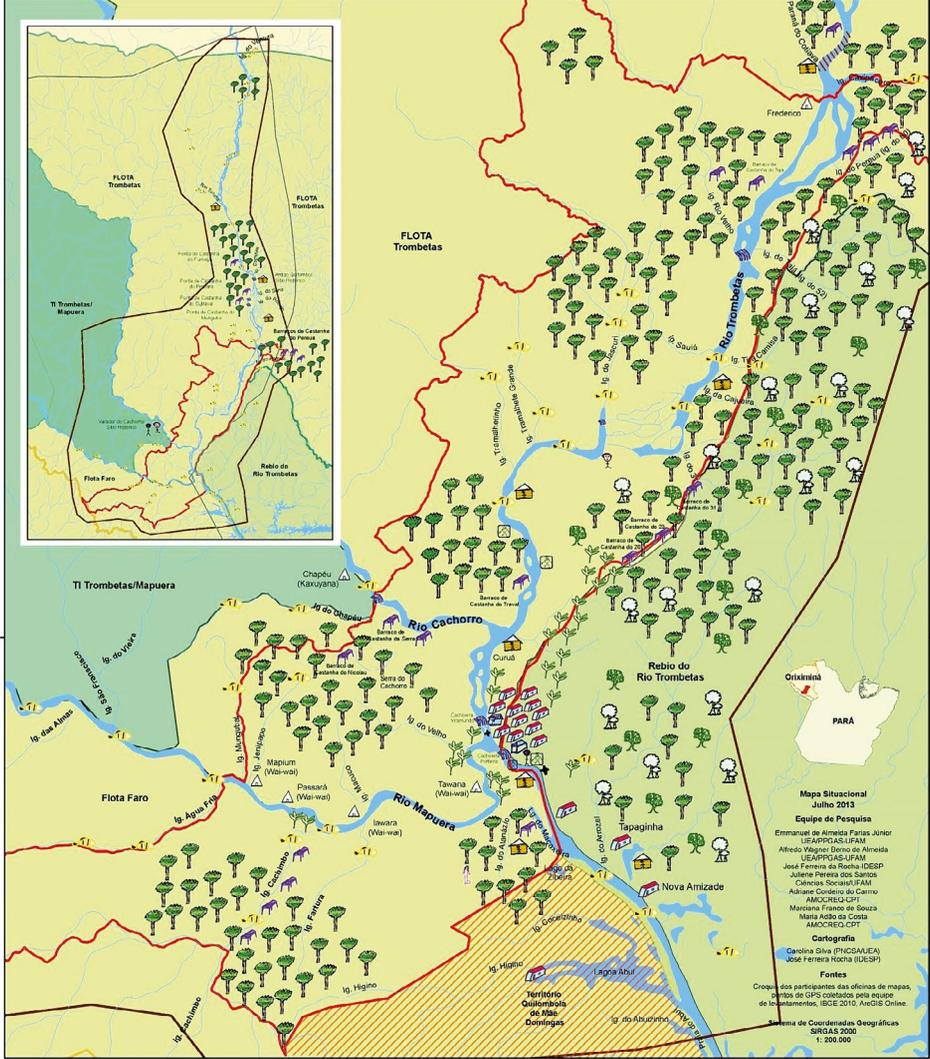
Croqui Museu Quilombola de Cachoeira Porteira, Pará.



Oficina de mapas realizada pelos Quilombolas de Cachoeira Porteira (PA)

O CCS de Cachoeira Porteira ainda é um projeto não obstante a discussão em torno dele já durar três anos e terem sido realizadas oficinas de mapas, cursos de GPS, mapeamento do território, laudo antropológico e até finalizado o processo de reconhecimento do quilombo com a titulação definitiva. A proposta do CCS feita a partir da primeira oficina de mapas previa a construção de um espaço físico para acolher coleções de artefatos considerados relevantes para a vida comunitária, sobretudo aquelas peças que foram localizadas com referência ao período histórico de fuga dos quilombolas (candeias, correntes, artefatos de cerâmica) e aquelas outras que são utilizadas na fabricação de farinha (paneiro, peneira, tipiti) e na extração de castanha. Os trabalhos de pesquisa ocorreram no âmbito da AMOCREQ, quando era presidente da entidade o Sr. Ivanildo Carmo de Souza, e prosseguem. Os pesquisadores do PNCSA, que acompanham os trabalhos, Emmanuel de Almeida Faria Júnior e Juliene Pereira dos Santos, continuam com vínculos na região, porquanto suas famílias de origem aí se localizam. Alfredo Wagner participou da oficina de mapa, que teve como produto o fascículo e o mapa do território, assim como das discussões que levaram à titulação definitiva. Os trabalhos de demarcação de pontos para estabelecer a extensão a ser titulada e os debates sobre a titulação absorveram as principais energias da comunidade quilombola neste período e as discussões sobre o CCS estão sendo reavaliadas.

Território Quilombola de Cachoeira Porteira - Alto Trombetas, Oriximiná-Pará



- | | | | | | |
|--------------------------------|---------------------|-----------------------------|----------------------------|------------------------------------|---------------------------------|
| Famílias Quilombolas | Sede da Comunidade | Roça | Breu | Área pretendida | Terras indígenas |
| Antigo Mocambo/Sítio histórico | Barraco de Castanha | Cemitério | Copaliba | Perambulação/Área de uso | Unidade de Conservação Federal |
| Varador/Sítio histórico | Sítio Arqueológico | Locais de pesca e casa | Prelinho do Porto (viagem) | Rio da Festa | Unidade de Conservação Estadual |
| Moradas indígenas | Cachoeira | Ponta de Castanha/Castanhas | Cunupite (viagem) | Território Quilombola Mãe Domingas | Limite municipal |
| Porto | | | | Hidrografia | |

Mapa Situacional
Julho 2013

Equipe de Pesquisa
Emmanuel de Almeida Farias Júnior
LIZ APOLINAR IFAM
Alfredo Wagner Dierro de Almeida
LIZ APOLINAR IFAM
José Ferreira da Rocha IDESP
Juliane Pereira dos Santos
Cátedra Social IFAM
Adriane Coutinho do Carmo
AMOCREJO-CPF
Mariana Franco de Souza
Marta Adão da Costa
AMOCREJO-CPF

Cartografia
Carolina Oliva (PHCS/AUEA)
José Ferreira Rocha (IDESP)

Fontes
Cronograma participante das oficinas de mapas, pontos de GPS coletados pela equipe de levantamentos, IBGE 2010, ANICD Online

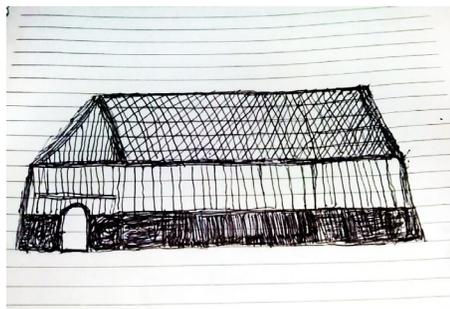
Sistema de Coordenadas Geográficas
SRGAS 2000
1: 200.000



Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o desmatamento e a devastação: Processo de capacitação de Povos e Comunidades Tradicionais



O trabalho de pesquisa junto à FOQM começou através de discussões em 2015/ 16, realizadas após a oficina de mapas e organizadas pela liderança quilombola Sra. Maria Amélia dos Santos Castro e pela pesquisadora do PNCSA Maria Magela Mafra de Andrade Ranciaro, quando as comunidades quilombolas de Barreirinha tiveram informações sobre a possibilidade do CCS se coadunar com a sua iniciativa de montar um centro cultural. No decorrer do ano seguinte, enquanto era finalizado o mapeamento social, houve mudança na direção da FOQM, com o Sr. Tarcisio dos Santos no comando e, em princípio, a montagem do CCS não foi interrompida, mas ocorreram alguns problemas, uma vez que o CCS era de um conjunto de comunidades e não de apenas uma. A localização que seria inicialmente na comunidade quilombola Santa Tereza de Matupiri, foi relocada para a sede do município e pode-se verificar na foto que ainda não está concluída. O ritmo dos trabalhos é diferente daquele em que o CCS fica no centro das próprias comunidades. O transporte de madeira, a disponibilidade da força de trabalho voluntária, a distancia entre os locais de moradia e o local da atividade de construção, tudo isto impõe um ritmo próprio. Os trabalhos já se estendem por tres anos e a abertura do CCS já foi adiada por pelo menos duas vezes, embora a edificação já esteja devidamente coberta e os pilares erguidos. As discussões prosseguem, todavia, de igual modo que os trabalhos de construção do CCS.



Croqui Centro de Ciências
Saberes das Comunidades
Quilombolas de Barreirinha (AM).



CCS em construção em
Barreirinha (AM)

Em 20 de agosto de 2016 foi inaugurado o CCS Quilombola Mãe Anica, em Canelatiua, Alcântara (MA), após oito meses de construção. Uma iniciativa do STTR de Alcântara e do MABE que foi objeto de discussões prolongadas. O CCS foi considerado, na alocução de abertura, da quilombola Dorinete Serejo Morais, como uma forma de contestação e resistência face à ausência deliberada de menções às comunidades quilombolas nos museus oficiais localizados na sede do Município de Alcântara: Museu Histórico e Museu Espacial, mais conhecido como “Museu da Base”. Além da equipe local estavam presentes representantes de inúmeras outras comunidades quilombolas (Rio Grande, Pepital, Peru, Baixa Grande, Bom Viver, Conceição, Mato Grosso, Brito) e membros da equipe do PNCSA.



Centro de Saberes Mãe Anica da Comunidade Quilombola de Canelatiua, Alcântara(MA)

Atualmente estão referidos a esta unidade social as comunidades da chamada área do litoral, que perfazem mais de 700 famílias quilombolas. Elas se encontram ameaçadas de deslocamento compulsório a partir da assinatura do Acordo de Salvaguardas Tecnológicas entre o Brasil e os Estados Unidos, ratificado pelo Congresso Nacional em novembro de 2019.

O CCS Apolonio Machado Aires, foi inaugurado em Penalva (MA), em 24 de março de 2017, após 11 meses de discussões, curso, oficinas de mapas e debates. Mais de 40 comunidades quilombolas se fizeram representar. Elas pertencem aos territórios étnicos de Enseada da Mata, Sansapé, Viana e Matinha. A Sra. Nice Machado Aires, liderança quilombola, liderou os trabalhos e comemorações, que foram marcadas por manifestações como bambaê, bum-



Inauguração do CCS Quilombola Apolônio Machado, tendo-se Dona Nice de blusa verde à esquerda da segunda foto.



ba-meu-boi e tambor de crioula e também por rituais adstritos ao tambor de mina, tornando o local do evento um lugar sagrado, com diferentes toques de tambores. Cynthia Carvalho Martins, Camila do Vale, Patrícia Portela e Alfredo Wagner, pesquisadores do PNCSA, participaram dos trabalhos de acompanhamento, durante a montagem do CCS e das mesas de abertura do evento.

Em todas estas situações assinaladas foi através das oficinas de mapas, realizadas no âmbito dos próprios povoados, que fomos impelidos às iniciativas dos centros de ciências e saberes. Em outras palavras: o mapa foi coetâneo do museu² nos meandros da própria ação de resistência dos membros das comunidades quilombolas. Percebemos, todavia, uma distinção: as oficinas de mapas foram invariavelmente conduzidas por lideranças masculinas, enquan-

2 Para maiores informações consulte-se Almeida, A.W.B. de e Arenillas Oliveira, M. – *Museus Indígenas e Quilombolas: Centro de Ciências e Saberes. Manaus*. UEA/MAST/UEMA. 2018.

to as iniciativas dos CCSs foram lideradas por mulheres. Esta divisão sexual do trabalho político, que foi percebida também com respeito aos CCCs indígenas (Kokama, Karapaña, Tremembé) ainda não foi estudada o suficiente para podermos ir além desta constatação.

A possibilidade de aproximação referida diretamente às mobilizações políticas propiciou debates e me levou a perguntas. Por que tantas comunidades tradicionais demandam mapeamento social e se empenham agora na montagem de pequenos museus, ressaltando sua etnicidade através de exposições, de coleções de artefatos e de eventos comemorativos, inclusive aqueles referidos à instalação dos respectivos CCSs? Está-se diante de uma mobilização étnica? As formas político-organizativas dos quilombolas tornam-se mais complexas incorporando os efeitos de uma economia do conhecimento?

Os deslocamentos nos significados de museus, ao produzirem coleções de artefatos intrínsecas aos seus padrões culturais, e o empenho em produzir seus próprios mapas demonstram não apenas uma afirmação identitária, mas sobretudo uma ação de resistência constante e de defesa de seus territórios e bens culturais que se encontram submetidos a grandes riscos, ameaçados por conflitos provocados pela implantação de megaempreendimentos e “obras de infraestrutura” e de segurança. Barragens, bases de lançamento de foguetes, ferrovias, rodovias, portos, minerodutos, gasodutos, oleodutos, linhas de transmissão de energia e hidrovias, implantados de maneira concomitante, provocam danos e tem efeitos devastadores sobre o modo de vida e a reprodução destes povos e comunidades e sobre o que eles consideram os lugares relevantes de sua memória histórica. O seguro das catástrofes e acidentes provocados pelas atividades exploratórias, como a ruptura de barragens de rejeitos, a explosão de gasodutos e o rompimento de minerodutos dos megaprojetos constituem no momento atual um mercado em plena expansão. Uma das ilustrações mais contundentes concerne ao mineroduto condutor de caulim, que explodiu no povoado quilombola de Jambuaçu (PA) em 2015, e o trágico rompimento das barragens de rejeitos de empresas mineradoras nos casos de Mariana, em 2016, e Brumadinho (MG), em 2019, que resultaram em morte e desaparecimento de quase 300 pessoas. Estes conflitos podem estar aguçando memórias familiares e das associações e outras formas político-organizativas, facultando, como já foi

sublinhado, novas noções de resistência. A elevação geral do preço das *commodities* minerais, notadamente do ferro, impelindo as empresas mineradoras a intensificarem a produção, pode ter levado à negligência das normas de segurança das referidas barragens. Daí o quadro trágico e ameaçador destas barragens de rejeitos hoje em Minas Gerais e no Pará.

Insisto, pois, na pergunta: como interpretar a atual disseminação destas iniciativas de pequenos museus e demais práticas designadas através de expressões similares em que o termo “museu” funciona como uma sorte de prefixo, acompanhado da identidade social respectiva e suas variantes, tais como: museu indígena (Kokama, Tremembé, Ticuna), museu quilombola (complementado pelo nome de uma figura notável aos olhos da comunidade, tais como Mãe Anica, em Canelatiua; Apolônio Machado Aires, em Penalva, ou o conhecido *sacaca* Francisco de Melo, do Rio Erepecuru), museu indígena (Antonio Samias, para os Kokama), ou ainda museu de quebradeiras de coco babaçu, museu de ribeirinhos, museu de seringueiros, museu de castanheiros, museu de pantaneiros, museu de pescadores artesanais, museu de piaçabeiros, museu de caçaras, museu de geraizeiros, museu das comunidades de fundos e fechos de pasto e museu de faxinais? Antes de tudo cabe dizer que a nomeação explícita dos “sujeitos” na criação destes “pequenos museus”, implode com o significado de “outros”, evidenciando que ao omitir ou ocultar deliberadamente o nome, sob uma designação genérica, inviabilizava-se qualquer possibilidade concreta de autodefinição. Ao contrário, no momento atual, as autodefinições é que nomeiam os museus, os territórios e os mapas, demonstrando não somente suas especificidades, mas também que pequenos museus ou CCSs são indissociáveis de figuras notáveis da vida comunitária e da própria consciência de si mesmos ou do processo de autodefinição dos agentes sociais correspondentes às identidades coletivas explicitamente mencionadas.

A emergência destes pequenos museus que, inclusive, são autofinanciáveis e não demandam qualquer forma de institucionalização, pode ser articulada com a perda da estabilidade semântica de termos e conceitos como “tradição”, “exposição” e “coleção” e a complexidade de seus usos sociais na vida cotidiana. Do mesmo modo tem abalados os seus significados as mobilizações políticas por afirmação identitária e por direitos territoriais. Eles colocam

na ordem do dia da vida intelectual e política e nos meandros dos mecanismos burocráticos o propósito de repensar os significados usuais de museu e suas variações. Esta tarefa não é trivial nem tão pouco fácil uma vez que tais significados, além de historicamente cristalizados, possuem uma ambiguidade conflitiva e deveras perturbadora, porquanto referidos historicamente à situação colonial³ e seus desdobramentos: museu imperial, museu real, museu nacional e museu metropolitano dentre outros. Em Alcântara o advento do CCS confronta o Museu Espacial, erguido na sede municipal como a sinalizar para uma guerra de memórias, ou seja, a memória social é construída por quem venceu a contenda e a base já desalojou 312 famílias quilombolas, o CCS em Canelatiua afronta isto.

Este trabalho encerra, pois, uma crítica às noções usuais de cartografia e de historicidade da morte. Os outrora mapeados nos levaram àqueles cujos artefatos eram museificados, como eles próprios, num lento extermínio simbólico. Os museus consistiam nesta paradoxal historicidade da morte e este significado de museificação aqui nos remete diretamente a Baudrillard⁴. Por outro lado, as recentes práticas de mapeamento social⁵ correspondentes à nova cartografia social nos facultaram condições de possibilidades para detectar o estado nascente de “pequenos museus” e o potencial de mobilização política de povos que reverteram a sua propalada condenação ao extermínio e rompe-

3 A “ação colonial”, segundo Balandier, é a forma mais relevante, a mais repleta de consequências, tomada pela expansão europeia por todo o planeta. Ela tem efeitos brutais sobre a “história dos povos a ela submetidos” por impor, ao se estabilizar, “uma situação de um tipo bem particular”. A noção de “situação” é resultante da imposição inerente à “ação colonial”.

4 O conceito de museificação, como historicidade da morte, é trabalhado por Baudrillard em consonância, a nosso ver, com Sartre e Merleau-Ponty, senão vejamos: “Estamos fascinados com Ramsés como os cristãos da Renascença o estavam com os índios da América, que nunca tinham conhecido a palavra de Cristo (...). Deste modo terá bastado exumar Ramsés para o exterminar ao museificar: é que as múmias não apodrecem com os vermes: elas morrem por transumarem de uma ordem lenta do simbólico, senhora da podridão e da morte, para uma ordem da história, da ciência e do museu, a nossa, que já não domina nada, que só sabe votar o que precedeu à podridão e à morte e tentar em seguida ressuscitá-lo pela ciência. Violência irreparável para com todos os segredos, violência de uma civilização sem segredo, ódio de toda uma civilização contra suas próprias bases.” (BAUDRILLARD, 1991:18-19). (g.n.)

5 Referência ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), instituído a partir de 2005, por uma rede de pesquisadores de universidades públicas da Amazônia e do Nordeste.

ram com os estigmas de “primitivos” e “atrasados”, atribuídos usualmente à categoria “Outros”. A recorrência com que estes agentes sociais designam suas iniciativas museológicas como “pequenos museus” possibilita a compreensão de porque atribuem uma ênfase desmedida à vida, desdizendo os “históricos” prognósticos de morte. Ambos, mapa e museu, são coetâneos da emergência destas identidades coletivas objetivadas em diferentes formas político-organizativas e suas ações transformadoras, que passam a representar a historicidade da vida se contrapondo ao mofo dos museus reais e imperiais, à soturnidade dos museus nacionais e à morte que paira sobre estes grandes museus das antigas metrópoles, que agora buscam desesperadamente se renovar.

Em síntese pode-se afirmar que se tem uma etapa recente nas pautas reivindicatórias de associações quilombolas que privilegiam a economia do conhecimento. As lutas identitárias não se separam, portanto, das lutas econômicas, as práticas de mapeamento não se desatrelam dos conhecimentos específicos, que classificam artefatos e documentos arquivados nos CCS. Os mapeamentos sociais e os museus, não obstante as distinções entre eles, se apresentam como componentes indissociáveis das mobilizações políticas dos quilombolas seja em Alcântara ou no Rio Trombetas, seja no Rio Erepecuru ou nos Rios Andirá e Pindaré. Se os pequenos museus “enraízam” os conhecimentos que as comunidades quilombolas produzem, fortalecendo as identidades coletivas, os mapeamentos sociais possibilitam um conhecimento mais detido de suas áreas e reforçam as práticas de defesa efetiva dos seus territórios numa ação constante.

Referências bibliográficas

AIRES, Geovânia Machado. *Educação a céu aberto e escolarização no Território do Formoso – um estudo etnográfico a partir dos saberes e conhecimentos tradicionais locais como contribuição para as escolas estabelecidas nas comunidades quilombolas Olho D’ água e Lagoa Mirim*. Dissertação de mestrado (Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia). Universidade Estadual do Maranhão. Maranhão. 2016.

AYRES, Gardênia Mota. *Monte Cristo era ouro, era prata, com a desapropriação todo mundo*. Dissertação de mestrado (Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia). Estadual do Maranhão. Maranhão. 2015.

- ALMEIDA, A.W.B. de. *Antropologia dos Archivos da Amazônia*. Rio de Janeiro. Casa 8/FUA. 2008 pp.46-48.
- _____. *Quilombos e as Novas Etnias*. Manaus. UEA eds. 2001
- ALMEIDA, A.W.B. e Oliveira, M.A. (orgs.) *Museus Indígenas e Quilombolas: Centro de Ciências e Saberes*. Manaus. UEA eds./PNCSA. 2017 pp.229-390
- ALMEIDA, A.W.B. de; OLIVEIRA, Arenillas M. *Museus Indígenas e Quilombolas: Centro de Ciências e Saberes*. Manaus. UEA/MAST/UEMA. 2018.
- BALLANDIER, Georges. A situação colonial; abordagem teórica. Cadernos Ceru, v. 21n.1, Georges Balladier 2014 p 33-58. Disponível em <https://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2020/11/A-Abordagem-Colonial1.pdf>
- BAUDRILLARD, J. *Simulacros e simulação*, Portugal, Relógio d'Água, 1991. (BAUDRILLARD, 1991:18-19). (g.n.)
- BENEDICT, Anderson. “El censo, el mapa y el museo”. In: _____ *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Mexico. Fondo de Cultural Económica. 1993 p.229-259.
- BENNETT, John W. *The New Ethnicity. Perspectives from Ethnology. 1973-Proceedings of the American Ethnological Society (AES)*. San Francisco. West Publishing Co. 1975.
- FARIAS JUNIOR, Emmanuel de A. *Territórios Conquistados e Megaprojetos inconcludentes. Quilombolas de Cachoeira Porteira*. São Luís. Editora UEMA, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 161
- GORTZ, André. *O Imaterial. Conhecimento, valor e capital*. São Paulo. Annablume. 2005 (G)
- PEREIRA, Davi Junior. *The Future of Alcântara Is Not (Just) Rocket Science: Quilombola Epistemologies and the Struggle for Territoriality* Tese (Doutorado Universidade do Texas/ Austin e do Tereza Lozano Long Institute of Latin America Studies (LILLAS). Austin. 2021.
- LOPES, Danilo da Conceição Serejo. *As territorialidades específicas como categoria de análise na construção do direito de propriedade das comunidades quilombolas de Alcântara (MA)*. Dissertação (mestrado Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia). Maranhão. 2016.
- PINTO, Regiane de Jesus. *Território, parentesco e panema: a Irmandade de Brasília*. Dissertação (mestrado Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia). Departamento de Ciências Sociais Aplicadas. Universidade Federal do Maranhão, Maranhão. 2019.
- KEUCHEYAN, Razmig. *La naturaleza es un campo de batalla. Finanzas, crisis ecológica y nuevas guerras verdes*. Buenos Aires. Capital Intelectual. 2016.

LOPES, Reinaldo José Lopes. “Na era do cancelamento, homenagens a cientistas preconceituosos são revistas.” *Folha de São Paulo*, 15 de agosto de 2020.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. São Paulo : Companhia das Letras, 2011.

_____. *Cultura e Resistência*. Edward Said: entrevistas do intelectual palestino a David Barsamian. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 10.ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

SCOTT, James, 2009, *The art of not being governed*. Yale: Yale University Press

4. Quilombolas e indígenas nos processos de territorialização no Alto Rio Acará: disputas com a *plantation* da dendeicultura no Estado do Pará

Rosa Elizabeth Acevedo Marin¹

Elielson Pereira da Silva²

Maria da Paz Saavedra³

A imagem de um dendezal é para os menos avisados, em especial os pesquisadores das ciências humanas, um grande labirinto, conforme a extensão que está na ambição da empresa. Outra imaginação é uma ruína circular, quando amarelado, ou talvez abandonado, após 20 a 25 anos de produção. Não é difícil

1 Doutora em História e Civilização pela *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (França), professora Titular da Universidade Federal do Pará vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido – PPGDSTU /Núcleo de Altos Estudos Amazônicos e Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA. Colabora no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA.

2 Doutor em Ciências e Desenvolvimento Socioambiental junto ao Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, da Universidade Federal do Pará; com estágio pós-doutoral em andamento no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, da Universidade Estadual do Maranhão – PROCAD/PPGCSPA/UEMA. Pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.

3 Historiadora, mestre em Sociologia, Doutoranda em História Social junto ao Programa de Pós-Graduação em História – PPHIST/IFCH/UFPA.

pensar no abandono, fracasso de uma grande *plantation*, a exemplo dos seringais cultivados no Oeste do Pará, como sobejamente é retratado na literatura. A figura de Ruínas Circulares da ficção escrita por Jorge Luís Borges aproxima-se de muitas formas do dendezal: o homem cinza que sonha, o fogo (o que seria um dendezal em chamas?) ou a necrose (amarelecimento) do dendê. Não se trata de ver a paisagem, nem ficção no dendezal como lugar de desova de cadáveres, ou do cemitério indígena e do quilombola sepultado pelas palmas. Esta descrição é ou pode ser realidade presente e futura.

A questão formulada no texto é a existência da *plantation* de dendê que interrompe e paralisa os processos de territorialização de povos e comunidades tradicionais, intrusa as territorialidades específicas e violenta o território etnicamente configurado do Alto rio Acará. O empreendimento do dendê no Nordeste Paraense constitui-se no plano econômico e político com diversas justificativas por condições edáficas e climáticas da espécie, baseadas em zoneamentos e diagnósticos que procederem no Estado do Pará, Nordeste Paraense, a destinar parte das terras tradicionalmente ocupadas às margens dos rios Moju, Acará, Tocantins e Capim para produção desta “nova *commodity*”, a qual domina uma superfície estimada de 207.000 hectares (BRASIL, 2018) e abrange 28 municípios no que é denominado Polo do dendê, sendo que os maiores empreendimentos citados estão instalados no municípios de Acará e Tailândia.

Em pesquisas realizadas em tempos diferenciados (entre 15 a 3 anos), em interlocução de pesquisadores com quilombolas que vivem as margens do rio Moju e no alto rio Acará busca-se descrever os processos de territorialização e as situações de conflito social desencadeadas pela *plantation* da palma de óleo. As descrições de diversas situações etnográficas referenciam as condições sociais específicas e os envolvimento na produção de dados etnográficos (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999:9) cuja estratégia é compreender o território etnicamente configurado e as situações de conflito provocadas pela economia de dendê, aqui interpretada como uma necroeconomia. A noção é discutida por Montag (2005) que a caracteriza como o outro lado da moeda da necropolítica proposta por Achille Mbembe (2016). De acordo com o autor, cujas análises interpretam os escritos teóricos de Adam Smith, a chave de funcionamento da lógica capitalista pressupõe a exposição à morte de indesejáveis

considerados como excedente. Com efeito, a estes se lhes impõem condições de precariedade visando-lhes a morte, “em nome da racionalidade e do equilíbrio do mercado” (p. 23).

Smith postula um equilíbrio ou harmonia produtora da vida que é paradoxalmente criado e mantido pelo poder do negativo, da morte: que a permissão para a morte é necessária para a produção da vida do universal. A economia de Smith é uma necroeconomia. O mercado reduz e raciona a vida; ele não apenas permite a morte, ele exige que a morte seja permitida pelo poder soberano, tanto quanto por aqueles que ela vitimiza. Em outras palavras, ele exige e requer que estes últimos se permitam morrer. Devemos concluir disso que, sob a aparência de um sistema cuja intrincada harmonia pode ser apreciada como um tipo de beleza austera e terrível, um sistema auto-regulado, talvez não o ideal, mas o melhor dentre os sistemas possíveis, está a exigência de que alguns devem se permitir morrer. Isso levanta a possibilidade, é claro, de que os convocados para tanto recusem esta exigência, isto é, que eles recusem se permitir morrer. É neste ponto que o Estado, que pode parecer não ter outra relação com o mercado senão a aquiescência contemplativa, é chamado à ação: os que se recusarem a se permitir morrer devem ser compelidos pela força a fazê-lo. (p. 20-21).

Território etnicamente configurado do Alto Rio Acará

Evidências históricas e registros orais verbalizados por povos tradicionais do Alto Acará sinalizam a constituição de territorialidades específicas de indígenas Tembé e quilombolas situados desde a cachoeira até o Igarapé Ipitinga. Também se materializam em vestígios e ruínas de monumentos intrínsecos às plantations coloniais da cana-de-açúcar e da extração de madeira em larga escala. Correspondem a temporalidades marcadas pela dinâmica de ocupação do rio Acará e de seus afluentes, vias importantes por onde se estabeleciam os fluxos e se configuravam as relações sociais escravistas e o domínio territorial e político que o caracteriza historicamente. As rupturas com a ordem de base escravista colonial definem-se no interior de movimentos sociais bastante recentes e até pode se expor as dúvidas dada a insistência por parte de empresas de ações apropriatórias, atos de violência física e simbólica, a invisibilização que tem por

objetivo ignorar direitos territoriais e étnicos.

No eixo situado entre os rios Ipitinga e Aiu-Açu as relações sociais gravitavam em torno da Casa Natal, de propriedade de Antônio Maia, português proeminente que desde o início do século XX comandava a extração de madeiras nobres nas matas ciliares da bacia hidrográfica do rio Acará. Maia exercia uma vigilância patriarcal não apenas quanto aos aspectos inerentes à gestão do trabalho, mas empreendendo um controle molecular das práticas sociais, ao ditar códigos morais e disciplinar corpos abrangidos por esses processos heterônomos.

Eu trabalhava com o Maia, trabalhava lá no porto dele né. A gente ia pra mata, derrubava as árvores, lavrava, cortava e torava com o machado, colocava na roladeira e amarrava aqui a madeira, eram mais de 5 pessoas pra sair arrastando até chegar na margem do rio e levar até onde ele vendia. Era assim que nós trabalhava, não tinha pra onde sair, trabalhava dia a dia, você não tinha o direito de cultivar nada, também só podia comprar deles. A gente não via um centavo do dinheiro, comprava e pagava com o trabalho. Depois que ele morreu ficamos lá e a gente começou a cultivar, aí foi quando chegou a proposta da Agropalma que era pra gente sair da área, sair da área que tinha que desocupar. A nossa área lá é uma base de 65 alqueires. A gente saiu e a gente não tem pra onde ir. A gente mora na beira da estrada, até hoje a gente mora aqui. (Domingos Almeida, quilombola da Vila da Balsa, Acará, fevereiro de 2021)

Os relatos indicam uma estrutura social apoiada em tecnologias de poder inscritas no quadro de uma *situação colonial* (BALANDIER, 2004), em que mesmo após a decretação formal do fim da escravidão, diferentes modalidades de controle repressor da força de trabalho continuaram a ser praticadas em face de indígenas e quilombolas mantidos sob o domínio de “coronéis” imponentes por seu poder econômico, político e militar. O trabalho degradante nos canaviais e na exploração madeireira era viabilizado por esquemas de servidão por dívida ancorados no sistema de aviamento. Os regatões se constituíam como agentes responsáveis por intermediar a circulação de mercadorias entre as casas aviadoras de Belém e os donos de comércios situados no Alto Acará.

Os fluxos entre a Casa Natal e o empreendimento colonial do Turé abrangiam não apenas a esfera econômica, mas se davam por intermédio dos laços de parentesco entre os Maia, verificados a partir do primeiro quartel do século XX. Os quilombolas do Alto Acará aludem aos irmãos Aristeu Maia e Manoel Maia como sucessores da economia de *plantation* da cana-de-açúcar, pois seriam descendentes dos antigos senhores de escravos. Eles compõem o rol de portugueses que dominavam o rio Miritipitanga em grande parte do século XX, por meio de esquadrinhamento e repartição entre si de terras abundantes em madeiras de alto valor comercial.

os cinco portugueses que tomaram conta do Alto Acará, eu tenho tudo anotado. Posso passar tudo para vocês. Primeiro foram os índios né, os quilombolas e tá tá tá... mas os portugueses que tomaram conta do rio Acará, que da cidade pra cima eram donos das terras do Acará. Deixa eu ir devagar para não me perder [...] Faustino (Ipitinga do Recreio), Joaquinzinho, Cecília (no igarapé Sapucaia, Alto Acará), depois vem Aristeu Maia, Anselmo Maia, Manoel Maia e Antônio Maia (Raimundo Gonçalves, entrevista realizada em setembro de 2021).

Os processos de territorialização e os laços de parentesco entre os Maia é descrito minuciosamente pelo neto do proprietário da antiga Casa Natal.

[...] você sabe que minha mãe Aida Raimunda Maia da Costa é a filha legítima de Antônio Gonçalves da Silva Maia. O que ela me informou? O Anselmo era primo legítimo do meu avô. Ele tinha a propriedade chamada Casa Boa Fama, que era para o lado do Turi-Miri, igarapé Boa Fama. Hoje quem está em cima das áreas é a Socôco. O Anselmo morreu na década de 60, os seus herdeiros venderam para Manoel Moreira Maia, que é sobrinho do Anselmo. Ele é sobrinho. O Anselmo morreu de acidente de trator. Ele foi embarcar um trator numa balsa, o trator virou de cima da balsa em cima dele e ele morreu com quarenta e poucos anos, não tinha cinquenta anos quando ele morreu. Veja bem o Manoel Maia e o Aristeu Maia são sobrinhos legítimos de Anselmo. Outra coisa que ela me falou aqui que é muito importante é que meu avô não veio só de Portugal. Ele chegou ao Brasil com doze anos de idade junto com Anselmo Gonçalves da Silva Maia, que na época tinha treze anos. Também com as primas Genoveva Gonçalves Maia e Cecília Maia.

Vieram os quatro portugueses que moravam nas áreas. (entrevista com o Sr. José Tabaranã da Costa Júnior, novembro de 2021).

Indagados acerca das interfaces entre a dominação exercida pelo clã português e a coextensividade das repercussões geradas nos territórios tradicionais do Alto Acará, os quilombolas da Balsa e Palmares aludem aos processos de imobilização da força de trabalho na extensa zona controlada pelos Maia. As formas de apropriação da terra pelos colonos portugueses são descritas por um agente social da Vila dos Gonçalves, de ancestralidade Tembê, e revelam as tessituras políticas e jurídicas que sustentavam tal modelo de exploração dos recursos naturais. Desde as primeiras décadas do século XX, o papel exercido pelos cartórios de registros de imóveis já era determinante.

Porque foi assim no começo: os madeireiros faziam um cadastramento no Acará para extração de madeira, os portugueses [faziam] para extração de madeira. Eles tiravam documentos como extração de madeira, esses portugueses tudo faziam. Aquele Antônio Maia, daí do coisa, ele tinha terreno do Turé pra cima, o Manoel Maia tinha terreno aí à vontade, aí vinha aí pra cima primeiro era o Anselmo, depois que veio o Antônio português, o Aníbal para encontrar com o Antônio Maia na Jurarindaua. O Antônio Maia era a maior extrator de madeira do rio Acará todo. O Manoel português tinha, mas era mais porto... Aqui no Tapirateua os portugueses eram três, mas o Antônio Maia tinha [terras] nos fundos. Tu nunca fostes na ponte do Ipiranga, mas o Rivaldo sabe, né compadre? Pois é, o Antônio Maia tinha terreno lá para trás dessa vila do Ipiranga. Puxava madeira, nós caçava, tinha estância dele muito no alto aí que ele varava; ali na Denpasa, ali, nós tinha que atravessar pra lá. Era pra mais de 15 quilômetros para dentro aí. A frente era do Manoel português, mas os fundos eram dele [Antônio Maia]. A área todinha assim. Faziam uma extração e tomavam conta. Iam no cartório né. Ajeitavam os documentos. Pra ver que quando vendiam naquela época. A Deolinda não tomou conta de muitos? Como eles tinham documentos pra extração de madeira aí foram vendendo. Vê que ela vendeu foi muito uma área aqui do Acará. Ela entrava com aquele amor e o cara arrumando pagador, aí eles faziam muito (inaudível). O cartório apoiava na época, aí eles faziam isso [...] o Manoel Maia, ele era um negócio com o Anselmo. Primeiro era o Anselmo, que era o dono da Boa Fama, depois da Baú, era subindo dele.

O nome de Aristeu Maia está presente nas memórias sociais, normalmente associado a figura do “chefão” detentor de meios coercitivos para fazer valer sua dominação. Ele era primo de segundo grau de Antônio Maia, dono da Casa Natal.

[...] A mamãe e o papai falavam muito desse fulano chamado Aristeu, porque esse Aristeu era um dos chefão dessa área onde nós morava. Inclusive esse Aristeu o papai trabalhava pra ele. Aristeu Maia, Manoel Maia. Aí depois, assim que me entendi por gente, já de 1975 para frente eu nunca mais vi esse homem, só ouvi falar (Sr. Joaquim Pimenta, entrevista realizada em junho de 2021).

Coetâneo às resistências empreendidas pelos negros do Turé, o movimento cabano também é rememorado como um dos acontecimentos⁴ de maior relevância em termos de irrupção política, uma vez que o local se constituiu como refúgio de “negros, pobres e oprimidos” que canalizavam suas aspirações no êxito da Cabanagem.

Berço histórico da Cabanagem, o município de Acará experimenta na atualidade uma multiplicidade de contestações à monotonia imposta pela dendeicultura, não obstante persistirem interdições, retaliações e práticas de terror empresarial. A observação atenta das narrativas de agentes sociais expulsos de seus territórios pela dendeicultura, somada aos escassos documentos históricos disponíveis, revelam a contiguidade de territorialidades específicas forjadas por indígenas e quilombolas no contexto de declínio das *plantations* coloniais. Ou seja, a emergência dessas unidades é o corolário de antagonismos com o modelo da grande plantação, este cimentado na expropriação de corpos e territórios (ARÁOZ, 2012), que por sua vez em nenhum momento abdicaram de suas capacidades de agência.

As ruínas do empreendimento da *plantation* da cana-de-açúcar existentes na comunidade Turé estão presentes no interior da Fazenda Paraíso, adquirida pela empresa Biopalma no contexto de territorialização da *plantation* do

4 A noção de acontecimento é emprestada de Michel Foucault, e designa a irrupção de uma singularidade única, marcada por transformações sociais, políticas, culturais, econômicas. (FOUCAULT, 2000).

dendê nos anos 2000, incentivada mediante um discurso fortemente ancorado num tipo particular de conservação ambiental coextensiva à inserção triunfalista do Brasil no mercado internacional de agrocombustíveis.

O território etnicamente configurado no alto Rio Acará passou a ser intrusado e apropriado para formação da *plantation* de dendê, uma *commodity* que se perfilou nas duas últimas décadas dentro da política de produção de agroenergia. Nesse território encontram-se e definem-se as fronteiras dos antigos quilombos do rio Acará e rio Moju e das dezenas de vilas que se formaram dentro ou a margem dos grandes empreendimentos madeireiros do século XIX. As unidades familiares ficaram subordinadas aos nomes de donos da terra, de origem portuguesa, que controlavam a retirada de madeiras e uma produção agrícola. O território era compartilhado com povos indígenas das etnias Tembê e Assurini que foram deslocados.

Todavia, as relações de consanguinidade não estão circunscritas apenas aqueles que exerciam controle político e econômico no Alto Acará. Traçando-se “diagramas de parentesco” é possível evidenciar a estreita familiaridade entre determinados sobrenomes comuns nos territórios quilombolas da Amarqualta, Nova Betel e Balsa/Palmares/Turi-açu e Gonçalves. Em Nova Betel, situado na fronteira dos municípios de Acará e Tomé-Açu, prevalecem os sobrenomes Matias e Chermont, alusivos aos primeiros moradores que foram obrigados a se deslocar compulsoriamente da comunidade Jupuíba, em Acará, diante de violências praticadas por um fazendeiro. Coligindo a lista de associados do território quilombola da Amarqualta identificamos os nomes de 17 (dezesete) pessoas com o referido sobrenome. São eles: Antônia Tavares Matias, Miqueias Seixas Matias, Raimundo Matias Cardoso e Maria Clemencia Matias, Maria do Carmo Matias, Maria Ruelemicia Matias, Ana Lúcia de Jesus Pacheco Matias, Carlos Matias Miranda, Roméria Matias, Maria da Consolação Matias, Maria Helena Lima de Matias, Maria José Matias Vieira, Nelson Matias Pacheco, Alex Matias, Danielle Matias Vieira, Vera Lúcia Matias de Souza, Miguel Matias Miranda.

Por sua vez, tomando como parâmetro o sobrenome “Pimenta”, associado ao nome do presidente da Associação das Comunidades Quilom-

bolas da Balsa/Palmares/Turi-açu e Gonçalves, constatamos a existência de 8 (oito) pessoas na lista de associados da Amarqualta que podem potencialmente manter com aquele alguma relação de parentesco. Os nomes são: Leiziane Pimenta Dias, Jhonata Pimenta Dias, Geanderson Pimenta Dias, Gedielson Pimenta Dias, Esmerindo Pimenta Mota, José Natanael Pimenta Dias, Salim Pimenta Gomes, Amyride Magno Pimenta Gomes. O mesmo agente social informa ter parentes na Vila dos Gonçalves, situada a aproximadamente cinco horas de barco de onde viveu até a juventude. Outra questão importante diz respeito, aos indígenas Tembé, que anteriormente povoavam o Alto rio Acará. Segundo o Sr. Francisco Tembé, um dos últimos remanescentes desse povo na Vila da Balsa, todos as pessoas da Vila dos Gonçalves de sobrenome Neves são seus parentes diretos.

Presentemente, as narrativas refazem e refletem a formação do território etnicamente configurado expondo os detalhes das aldeias indígenas Tembé que existiram, as que foram deslocadas ou desapareceram. Igualmente nelas são nomeados os pajés, os caciques que conheciam a história e queriam resistir. Refazem as relações matrimoniais e as tramas de parentesco; as trocas, as solidariedades entre indígenas e não indígenas cujos familiares descansam nos cemitérios compartilhados. Nas ações de uma política identitária e organizativa os quilombolas e indígenas o fazem nas posições de resistência à opressão que fazendeiros e empresas lhes têm infringido. De quatro décadas atrás recompõem o significado da palavra expulsão. No auditório do Centro de Convenções da UFPA ressoou essa palavra no discurso que segue: “Meu nome é Raimundo Serrão e quando a doutora falou sobre expulsão ela estava falando comigo. Eu fui expulso, eu fui expulso de nosso território”. Conforme relato pessoal, a expropriação da família do Sr. João Canela, pai de Raimundo, ocorreu em 1979.

Novo domínio no Alto Rio Acará: empreendimento da Agropalma S.A

O domínio territorial da Agropalma S.A é autodeclarado em 107 mil hectares de terras e 64 mil hectares de “reservas ambientais privadas conservadas”. Esse domínio contínuo é radicalmente novo, pois em termos fundiários o Nordeste Paraense é caracterizado por áreas de estabelecimentos

menores, assentamentos fundiários e uma superfície de territórios coletivos e terras indígenas de tamanho menor em comparação à região dos rios Trombetas e Tapajós.

Destaca-se que as empresas rurais do Grupo Agropalma S.A, pertencentes ao conglomerado econômico Alfa, instalaram-se nos municípios de Acará, Moju e Tailândia, no intervalo de 1981 a 2000 adquirindo as fazendas Galileia, Porto Alto, Castanheira, Roda de Fogo, Santa Maria, Reunidas, Jari, Jaqueira, Altamira, Zilmar, Trevo, São João, Joman, Nova Olinda, Três Estrelas, Esperança, Nova Olinda, Santa Rosa e outras. Até meados dos anos 2010, a rede de pessoas jurídicas compreendia a Companhia Real Agroindustrial, Agropalma, Agropar, Amapalma e Companhia Palmares da Amazônia (ex-Coacará). Após reconfiguração societária, todas as empresas agrícolas do referido grupo foram aglutinadas em torno do nome Agropalma S.A. As da área industrial reuniram-se sob o nome da Companhia Refinadora da Amazônia S.A.

Neste contexto e movimento de fronteira emergem conflitos territoriais e socioambientais provocados pela *plantation* do dendê no Alto Acará, que atingem os quilombolas da Balsa, Palmares, Turi-Açu e Gonçalves expropriados e desterritorializados ao longo de quatro décadas, mediante o emprego de diversos mecanismos de usurpação das terras que tradicionalmente ocupavam. Destacam-se entre estes os assédios visando a venda de terrenos a preços irrisórios, as ameaças de morte, atentados, impedimento do acesso a áreas de uso comum, destruição de vilas e povoados, controle da circulação, contaminação da água, profanação de cemitérios e exposição a situações mórbidas.

O pano de fundo desses conflitos territoriais e socioambientais está estreitamente ligado à negação continuada do reconhecimento jurídico-formal dos direitos territoriais dos quilombolas por parte do Estado. Há cinco anos tramita no Instituto de Terras do Pará (Iterpa) o processo nº 2016/330821, gerado a partir de solicitação da Associação dos Remanescentes de Quilombos da Comunidade da Balsa, Turiaçu, Gonçalves e Vila Palmares do Vale do Acará (ARQVA), visando a titulação coletiva do território. Durante a Mesa Quilombola realizada no dia 10 de fevereiro de 2020, servidores do órgão fundiário oficial informaram que o relatório produzido pela equipe técnica responsável

pela vistoria em campo indicou que os agentes sociais autoidentificados como quilombolas não se caracterizam como tal. Para agravar ainda mais a situação, o processo encontra-se desaparecido nos arquivos do Iterpa, conforme resposta enviada à Defensoria Pública Agrária em novembro do corrente ano.

A prática violenta do não-reconhecimento, além de colidir com normas supralegais e com o ordenamento constitucional vigentes, atenta contra o processo de autoidentificação e concorre para com a invisibilização das identidades coletivas e a desestruturação das condições de reprodução física e social do referido grupo. Aos quilombolas da Balsa, Turi-açu, Palmares e Gonçalves é negado o direito a ter direitos. Sua alteridade é questionada, negada e silenciada pelos aparatos burocrático-administrativos do Estado e pela empresa Agropalma S.A. Essa negação atende pelo nome de racismo. A raça é o elemento fundante das relações sociais suscitadas pela *plantation* do dendê no Alto Acará.

Enquanto isso, a despeito da existência de decisões judiciais determinando o cancelamento de matrículas imobiliárias fraudulentas concernentes a fazendas apropriadas irregularmente (ver processos CNJ nº 0803639-54.2018.8.14.0015 e 0801353-35.2020.8.14.0015), a empresa palmicultora reivindica junto ao Iterpa a regularização fundiária onerosa de fazendas que somam 57.794,5804 hectares. De acordo com Silva (2020), 71,8% do território quilombola inicialmente delineado por ocasião da vistoria do órgão fundiário em 2018 encontra-se intrusado por cadastros ambientais rurais registrados em nome da companhia. Referidos cadastros são declaratórios e integram a base digital criada pelo governo brasileiro para regularizar ambientalmente as atividades econômicas do agronegócio, no bojo das mudanças introduzidas no Código Florestal em 2012. Os intrusamentos propiciados pelos registros constantes na plataforma do CAR se inscrevem no que vem sendo designado como “grilagem tecnológica da terra⁵”.

5 Ver <https://grain.org/pt/article/6650-infograficos-cercas-digitais-a-grilagem-tecnologica-da-terra>. Acesso em 07 nov. 2021.

Biopalma/Vale e Brasil Biofuels no Alto Rio Acará (Miritipitanga)

O nome de Saulo Sales Figueira emerge como personagem onipresente em transações imobiliárias caracterizadas como grilagem de terras praticadas pelo agronegócio do dendê em territórios acossados por megaprojetos desenvolvimentistas. A mesma tecnologia usada pela Agropalma nas últimas quatro décadas foi mimetizada pela Biopalma, que também o contratou por sua habilidade em “esquentar” documentos fundiários junto a cartórios de registros de imóveis e órgãos públicos, segundo denúncias formuladas pelo Ministério Público Estadual. Destaque-se que Sílvio Maia, fundador da Biopalma, foi diretor da Companhia Real Agroindustrial (CRAI) nos anos 1980⁶.

No inquérito civil público aberto pelo MP em 2012 para investigar os conflitos provocados pela dendeicultura no território quilombola da Associação de Moradores e Agricultores Remanescentes Quilombolas do Alto Acará (AMARQUALTA), documentou-se uma série de compras de fazendas incidentes no perímetro reivindicado para a titulação coletiva. Todos esses negócios foram mediados pelo Sr. Sales Figueira, encarregado de identificar imóveis compatíveis com o projeto de implantação de monocultivos de dendezeiros, fechar as transações imobiliárias com madeireiros e fazendeiros intitulados “donos das terras”, produzir documentos em cartório e assegurar o desimpedimento das áreas, ou seja, limpá-las de gente.

Os autos da ação civil pública nº 0800838-97.2020.8.14.0015 evidenciam as transações envolvendo a compra de terras pelas empresas Biopalma e Vale que incidem particularmente no território quilombola. A primeira delas é a Fazenda Paraíso, de 6.633,3701 hectares, vendida pelo valor de R\$ 8.291.000,00 (oito milhões, duzentos e noventa e um mil reais). Por sua vez, as fazendas São Jorge e Cachoeira, que somam 2.623,43 hectares, foram negociadas por R\$ 4.197.488,00 (quatro milhões, cento e noventa e sete mil, quatrocentos e oitenta e oito reais), conforme consta no contrato de promessa de compra e

6 Cf. CELESTINO FILHO, P. *et al. Relatório de viagem às plantações de dendê e coco no estado do Pará* (17/08 a 23/08/1987). Disponível em: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/infoteca/bitstream/doc/377021/1/BelemDoc5Rel.pdf>. Acesso em 10 ago. 2021.

venda. Já a Fazenda Campo Alegre, de 1.500,00 hectares, foi vendida à Biopalma por Saulo Sales Figueira ao preço de R\$ 1.500.000,00 (um milhão e quinhentos mil reais).

As tensões causadas pelos intrusamentos de fazendas adquiridas pela Vale e Biopalma, conjugado a pressão de madeireiros e grileiros que intencionavam fechar negócios de alta monta com as referidas empresas, levaram ao acirramento dos antagonismos sociais, resultando por um lado na coesão política interna alinhada à exigência de reconhecimento dos direitos territoriais por parte dos aparatos de Estado, e contrastivamente, na criminalização e eliminação física de líderes acusados de praticarem “banditismo social”. Consoante discutido na literatura, a figura do bandido social deve ser analisada no bojo “da história do poder, ou seja, do controle, por parte dos governos ou outros centros de poder (no campo, principalmente os donos da terra e do gado), daquilo que sucede nos territórios e entre as populações sobre as quais pretendem exercer controle” (HOBSBAWN, 2015, p. 20).

Mobilizações e lutas sociais no Alto Rio Acará

Nos anos recentes, as lutas sociais pelo reconhecimento dos direitos territoriais quilombolas foram retomadas em 2009 com a criação da AMARQUALTA. A entidade passou a representar formalmente os interesses comuns das comunidades que compõem o território etnicamente configurado, quais sejam: Turé, Vila Formosa, Monte São, Ipitinga Grande, Ipitinga Mirim e 19 do Massaranduba, abrangendo 22.132,3411 hectares. À exceção da última, todas as demais estão situadas às margens do rio Acará. O acesso normalmente é feito pelo Km 34 da Rodovia Estadual PA-252, mas existem outras rotas para se chegar, seja via Quatro Bocas, Tomé-Açu, ou pela estrada conhecida como “Transbiovale”.

Concomitantemente à constituição de uma organização específica para lutar pela titulação coletiva, foi subscrita uma declaração de autorreconhecimento, datada de 24 de maio de 2009 e registrada em cartório. O despertar da consciência de si por parte dos quilombolas se materializa na afir-

mação de sua identidade coletiva, intrinsecamente associada à conformação de territorialidades específicas engendradas a partir de fatores étnicos. Do ponto de vista jurídico-formal, a certidão de reconhecimento emitida pela Fundação Cultural Palmares (FCP) ocorreu em 16 de maio de 2013. A formalização de pedidos de abertura de processos junto ao ITERPA e INCRA ocorreu em 2010 e 2012, respectivamente.

O contexto de organização política da associação também foi pelos antagonismos sociais e territoriais gerados pelos *necronegócios* da *plantation* do dendê, traduzidos em aquisições de terras, assédios, intrusamentos, ameaças, cercamentos, proibição de acesso a áreas de uso comum e danos ambientais. Com o advento do Programa de Produção Sustentável de Óleo de Palma (PP-SOP) lançado pelo então Presidente Lula da Silva em maio de 2010 na cidade de Quatro Bocas, Tomé-Açu, a intensa apropriação de terras em curso no “polígono do dendê” se acentuou drasticamente, sob os discursos da “recuperação de áreas degradadas”, “inclusão produtiva da agricultura familiar” e “criação de um polo de desenvolvimento regional” (SILVA, 2015).

Historicamente a fronteira Acará-Tomé-Açu tem sido alvo da exploração econômica predatória de recursos naturais, desde a criação das fábricas reais de madeira no período colonial (ACEVEDO MARÍN, 1985). Tomé-Açu se constituiu no século XX como um dos mais proeminentes polos madeireiros do Pará, mediante a instalação de dezenas de serrarias. A exemplo do que sucede em países do Sudeste Asiático, as eufemizadas “mudanças no uso da terra” associadas ao desflorestamento cumpriram a funcionalidade de criar as condições de possibilidade para a produção do discurso desenvolvimentista de “recuperação de áreas degradadas”. Considerada por Almeida (2009) como uma modalidade específica de biologismo, a “degradação” é um processo socialmente construído que visa imputar aos pequenos agricultores e povos e comunidades tradicionais o estereótipo de agressores do meio ambiente, isentando de responsabilidade as *plantations* modernas.

Nesse contexto, os esquemas interpretativos contidos no planejamento oficial direcionado ao Baixo Tocantins e Vale do Acará apresentam o dendê como projeto de desenvolvimento comprometido com a “recuperação

de áreas degradadas” e o dinamismo econômico de uma região qualificada como estagnada. Além dos fatores relativos a solo e clima, terras baratas, incentivos fiscais e ambiente institucional favorável à implantação de megaempreendimentos agropecuários são listados pelos estrategistas dos agronegócios como os principais atrativos para ampliar exponencialmente os monocultivos de dendzeiros. Tal ofensiva inicia com a compra e arrendamento de terras.

As contestações aos efeitos sociais e ambientais dos empreendimentos da Vale e Biopalma no Alto Acará culminaram em grandes mobilizações ocorridas em 2014 e 2015, reunindo indígenas Tembé da Terra Indígena Turé Mariquita e quilombolas da Amarqualta. A primeira delas se deu nas imediações da Vila Socorro, resultando na apreensão de veículos da empresa e no fechamento da ponte sobre o rio Mariquita. Três anos depois, alegando o descumprimento reiterado de acordos firmados, o mesmo grupo decidiu ocupar por vários dias a sede do chamado “Polo Vera Cruz”, centro administrativo onde se concentram os funcionários da companhia. Coetaneamente, a AMARQUALTA pressionava os órgãos fundiários e o Ministério Público acerca do andamento do processo de titulação coletiva.

Referidas ações coletivas foram confrontadas duramente pelo saber jurídico representado por uma das mais proeminentes bancas de advogados do país, especializada na defesa de megaempreendimentos econômicos, notadamente na Amazônia. A propositura de ações punitivas visando criminalizar os manifestantes por cárcere privado, destruição de maquinários e esbulho possessório esteve envolta em adjetivações que remetem à figura do “bandido social”. A despeito da aguda violência política intrínseca à *plantation* do dendê, os antagonistas da titulação coletiva em favor das comunidades integrantes da Amarqualta passaram a disseminar nos bastidores rumores de que Artêmio Gusmão, conhecido como “Alaor”, e seus irmãos, seriam pistoleiros que espalhavam o terror na fronteira Acará-Tomé-Açu.

Em pesquisa de campo realizada em Acará em março de 2017, um dos interlocutores assim informou quando indagado acerca da figura de Artêmio Gusmão: “ele era bom por uma parte: tomava as coisas dos fazendeiros e dava para os quilombolas, só que ele era pistoleiro esse cara, ele liderava

o pessoal lá. A área que ele tomava de conta ele protegia. Acho até que foi fazendeiro que mandou matar ele”. O excerto evidencia de maneira incontornável a tentativa de associar as lutas empreendidas por quilombolas da AMARQUALTA ao banditismo social. Assim como ocorre rotineiramente em áreas rurais da Colômbia, esse estereótipo constituiu a senha para a deflagração de uma onda de violência contra líderes sociais.

Em denúncia apresentada pela Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará (MALUNGU), registrou-se um atentado à bala na cidade de Quatro Bocas, Tomé-Açu, em 07 de novembro de 2012, vitimando cinco quilombolas do Alto Acará. Naquela ocasião, Abiair Amaral Gusmão e Josivane Amaral Gusmão foram assassinados, enquanto Jaciane Gusmão dos Santos, Sueli e Júnior, mesmo alvejados, escaparam por pouco. Em 04 de julho de 2014, o líder Artêmio Gusmão, também conhecido como Alaor, fora degolado e esquartejado por seus algozes a caminho de casa após assistir à partida Brasil x Colômbia pela Copa do Mundo de futebol. Quatro anos mais tarde, em 14 de abril de 2018, mais uma liderança quilombola da Amarqualta foi assassinada. Trata-se de Nazildo dos Santos Brito, 33 anos, ex-presidente da associação. O mandante responsável pela contratação dos dois pistoleiros que o executaram chama-se José Telmo Zani, madeireiro detentor da fazenda Rio Negro, sobreposta ao território quilombola.

Numa entrevista impactante concedida a Oliveira da Silva (2020, p. 156) poucos meses antes de ser brutalmente executado com vinte tiros quando retornava para sua residência, Nazildo desabafava sobre as contínuas violências infligidas a seu povo. Por ter ocupado as dependências do “Polo Vera Cruz” em 2015, ele teve prisão preventiva decretada e ficou oito meses encarcerado por determinação da justiça estadual. Recebia constantes ameaças de morte, requereu proteção policial às autoridades, que se mantiveram silentes, até que a morte anunciada se confirmou funestamente.

[...] tem hora que me dá muita revolta assim, sabe? Só que mesmo assim eu fico. Nunca é tarde pra recomeçar a vida da gente, mas só que tem hora que eu penso em fazer as coisas assim.. Porque isso aí não é pra acontecer, isso aí vem acontecendo com nós desde nossos avôs, nossos pais vêm sofrendo isso e nós tamos sofrendo a mesma

coisa, e quando foi pra eles invadirem essas terras aí, os fazendeiros entraram com o delegado C. F. aí, amarraram todo mundo, aí tomaram as nossas terras aí tudinho e nós estamos reconquistando de novo o nosso território, aí sempre a justiça é do lado deles, sempre a justiça é do lado deles, entendeu? Quando invadiram aí amarrando o pessoal pra tomar essa madeira tudinho aí, quem tava do lado deles? O delegado C. F., aí depois o delegado C. F. começou a exigir muito dinheiro pra eles e eles mataram ele, deram 15 tiros no delegado e mataram ele, morreu em Tomé-Açu, aí ele sabia muita coisa sobre eles, ele foi e mandaram matar ele. (Seu Amazonas [pseudônimo de Nazildo dos Santos Brito], entrevista realizada em 2018).

Em 2015, os autoidentificados quilombolas organizados na Associação dos Remanescentes de Quilombos da Comunidade da Balsa, Turiaçu, Gonçalves e Vila Palmares do Vale do Acará (ARQVA) mobilizaram-se e iniciaram ações de denúncia das pressões e violências experimentadas ao longo de quatro décadas seguida à instalação da *plantation* de dendê. Naquele ano o senhor Adilson Pimenta foi preso por estar pescando no rio Acará. Esse fato foi o estopim para uma revolta praticamente silenciada, enquanto para os quilombolas representou um motor de mobilização e organização.

Apoiada em ciência e técnica, a *plantation* de palma, no que difere da *plantation* açucareira, mostra capacidade ampliada de produzir crimes ambientais, de alargar o espectro da morte da natureza e dos corpos humanos. Igarapés e rios resultam contaminados, igual os campos; as vilas cercadas pelas plantações e os homens e mulheres proibidos de pescar e caçar. Em 2019, a Agropalma S.A foi denunciada pela morte de peixes no rio Acará, o que não era excepcional, pois outros cursos d'água como o igarapé Cariateua mostram esse efeito.

Naquele ano ocorreram três vazamentos de azeite de dendê no leito do rio, dois deles autuados pelos órgãos municipais de meio ambiente de Acará e Tailândia e pela Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Sustentabilidade. A despeito dos sucessivos danos ambientais causados às águas, à ictiofauna, à flora e à saúde humana, rotineiramente documentados com fotografias e vídeos pelos próprios quilombolas, as operações agroindustriais da empresa continuam

sendo licenciadas pelo Estado do Pará⁷, inclusive durante a pandemia de Covid-19 (SARS-COV-2).

Um dos mais graves problemas concerne ao derramamento de efluentes agroindustriais nos dendezaís, conhecidos localmente como “tibórnia” ou “tiborna”. Esses materiais são concentrados em “piscinas artificiais” (lagoas anaeróbias), cuja matéria orgânica é submetida à biodegradação a partir de processos químico-biológicos próprios de ambientes sem oxigenação. Nesses locais há alta concentração de gás metano (CH₄), considerado um dos principais emissores de gases de efeito estufa (GEE) na atmosfera. A partir desse local se procede a distribuição do material pelos monocultivos, por meio de uma extensa rede hidráulica que os conecta às referidas bacias de rejeitos. Coadunada ao necrosaber agrônomo (SILVA, 2020), a empresa alega se tratar de “fertirrigação”, incapaz de produzir alterações no ambiente. No entanto, a contaminação das águas de rios e igarapés constantemente denunciada pelos agentes sociais contradiz essa argumentação.

A fiscalização ambiental das referidas “bacias de rejeitos” é flagrantemente falha, porquanto funciona à base de automonitoramento realizado pelas próprias empresas, a quem compete definir discricionariamente os pontos de monitoramento e encaminhar Relatórios de Informação Ambiental periódicos informando a regularidade das operações licenciadas. Em outras palavras, a empresa fiscaliza a si mesma, sob o olhar complacente das autoridades ambientais que alegam apenas estar cumprindo resoluções do Conselho Nacional do Meio Ambiente (Conama) acerca do tema.

7 Em 02 de agosto de 2021, a SEMAS/PA expediu a Licença de Operação nº 12129/2021, com validade até 01/08/2026, em renovação à anterior, objetivando autorizar “a produção de 20.000 m³/mês de óleo de palma e de 2.000 m³/mês de óleo de palmiste, com capacidade total de 3.168 toneladas de óleo vegetal, nos termos do parecer técnico nº 47221/GEIND/CIND/DLA/SAGRA, de 13/08/2020”. Referida licença aquiesceu ainda “a implantação da Estação de Tratamento de Esgoto do efluente da área de tancagem de óleos, bem como as obras e serviços auxiliares ao sistema, conforme projeto apresentado e nos termos do parecer técnico acima referido”.

Em novembro de 2019, após a realização do Seminário *Dendeicultura, Expropriações e Crimes Ambientais no Pará*, ocorrido no Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, da Universidade Federal do Pará, a coordenação do PN-CSA e a associação quilombola ARQVA enviaram um ofício à SEMAS/PA, descrevendo a multiplicidade de crimes ambientais continuados praticados pela *plantation* da dendeicultura no Alto Acará, com registros fotográficos de trabalho de campo realizado no mês anterior ao evento, e solicitando uma série de providências para apurar e responsabilizar a quem de direito. No entanto, esse documento nunca fora respondido.

Nas duas ações civis públicas movidas pela Promotoria Agrária da 8ª Região do Ministério Público do Estado do Pará junto à Vara Agrária de Castanhal em face da empresa Agropalma, por conta de irregularidades verificadas em registros imobiliários das fazendas Castanheira, Roda de Fogo e Porto Alto, um dos pedidos formulados consistia na interrupção das atividades da companhia, contudo, a referida solicitação foi rechaçada na concessão da liminar e na confirmação da sentença em primeira instância. Ou seja, a documentação fundiária restou cancelada, mas as operações agroindustriais prosseguem em contínua aceleração como se nada tivesse acontecido. Para completar a inocuidade de tal decisão, o Instituto de Terras do Pará mantém em andamento processos específicos para cada uma das fazendas abrangidas, com o intuito de regularizar as terras em nome de quem participou da urdidura fraudulenta e se beneficiou ativamente dos efeitos por ela gerados.

As ações desencadeadas pela ARQVA miram o reconhecimento dos direitos territoriais, coadunado ao conseqüente retorno dos quilombolas aos lugares de onde foram expulsos, a interrupção dos processos de racialização que estabelecem restrições à circulação, ao ir e vir e à própria vida.

O que mais me dói é que quando fomos limpar os cemitérios onde estão enterrados nossos parentes, meu sobrinho, minha avó, a empresa foi lá com os policiais e botaram pra nós sair fora, impediram de nós limpar, e além de ter impedido, uma parte maior do cemitério, uma parte mais grande eles plantaram dendê em cima, a empresa Agropalma plantou dendê em cima do cemitério, em cima das catatumbas e o restante eles raspam com a máquina, que eu acho que não tem nem $\frac{1}{4}$ da metade do cemitério [...] eles planta-

ram dendê em cima da sepultura de minha avó, hoje em dia a gente nem sabe onde é porque eles fizeram plantio em cima. [...] Quando nós morava na beira do rio, nós tinha uma dificuldade, mas nós era livre, andava, pescava, caçava onde quisesse para pegar nossa alimentação. Hoje em dia ninguém pode descer na beira do rio porque eles colocam câmara nas estradas que descem pra lá, tem câmara na beira do rio em cima da ponte onde eles atravessam por cima do rio, é drone, é tudo. Se eles saberem de alguém que tá pra lá, eles pegam, eles levam a polícia, tomam o peixe que a pessoa pegou, tomam a linha, tomam a malhadeira, tomam a zagaia — zagaia não sei se vocês sabem, são três ferros na ponta de uma vara para chuchar o peixe — e se a pessoa tiver de bicicleta, eles tomam a bicicleta, jogam em cima da viatura, levam para a vila [Palmares] e fazem a pessoa andar 8 km de pé (fala do Sr. Raimundo Serrão. Quilombola do Alto Acará, no Encontro de Ciências e Saberes, 2021).

Considerações finais

As reiteradas tentativas de apagamento por parte dos aparatos de Estado, da Agropalma S.A, da Biopalma (Vale)/Brasil Biofuels e da cartografia oficial — que ignoram reiteradamente os modos de existência dos agentes sociais autoidentificados como quilombolas — são confrontadas com a postura insubmissa daqueles que reivindicam a restituição efetiva do território usurpado de maneira continuada há quatro décadas. Mediante a tomada de consciência de si, organizam-se coletivamente para afirmar sua identidade, destacando os elementos indispensáveis à reprodução física e social num território etnicamente configurado. Evidenciam também os conflitos socioambientais, os danos ecológicos, o impedimento do acesso a áreas de uso comum, a repressão policial e a precarização do trabalho nos dendezais.

Ao se referir ao contexto de alargamento das fronteiras de produção e consumo desenfreados do óleo de palma, Taussig (2018) considera o dendê como “o novo açúcar” da atualidade. Referida economia política hodiernamente metamorfoseada pelo discurso da “bioeconomia” conserva os traços de sua genealogia colonial, mediante um *continuum* que mantém vivos os fundamentos da grande plantação, sob a forma motriz do racismo e das relações violentam que lhe conferem densidade e institucionalidade.

Um das principais formas de manifestação dos processos de racialização adstritos à *plantation* da dendeicultura consiste na negação do reconhecimento dos direitos territoriais e étnicos dos quilombolas e indígenas que conformam o território etnicamente configurado dos povos tradicionais do Alto Acará. Em termos objetivos, os processos administrativos visando a titulação coletiva dos territórios da Amarqualta (nº 2010/40428), de Nova Betel (nº 54100.000012/2017-91) e da Balsa/Turi-açu/Gonçalves/Palmares (processo nº 2016/330821) encontram-se paralisados no Instituto de Terras do Pará e no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). No caso referente às comunidades Balsa/Turi-açu/Gonçalves/Palmares, o processo administrativo desapareceu nas dependências do órgão fundiário (ir) responsável.

Entrementes, os mecanismos de apropriação, controle e uso da terra se tornam cada vez mais sofisticados, em consonância com a aplicação de novos códigos legais que criam as condições de possibilidade para uma “grilagem tecnológica da terra”, regida pela criação de sistemas digitais permeáveis à inclusão de cadastros declaratórios intrusados em terras tradicionalmente ocupadas. O resultado prático dessas intervenções é a acentuação dos antagonismos sociais e da violência contra vozes insubmissas, agravada pela concatenação de diferentes estratégias empresariais e políticas oficiais de “conservação ambiental” e de infraestrutura e logística para a mineração e o agronegócio. Como corolário engendram-se “refugiados do desenvolvimento” (ALMEIDA, 1996) e “refugiados da conservação” (DOWIE, 2009).

A tentativa de harmonizar coercivamente os antagonismos decorrentes nas relações entre os quilombolas e os megaempreendimentos que intrusam em seu território, tecnologias sociais de mediação social e de neutralização de conflitos vêm sendo reeditadas pelas empresas, em consonância com os manuais preconizados pelo Banco Mundial⁸. Interessada na renovação do li-

8 Ver *ToolKit-Ferramentas para desenvolvimento de Comunidades*, elaborado pela Divisão de Política de Mineração, Gás e Óleo do Grupo do Banco Mundial (BIRD), pelo ESMAP (Programa de Assistência à Gestão do Setor de Energia) e pelo International Council on Mining & Metals (ICMM), cuja versão preliminar foi traduzida para o português por iniciativa da mineradora Vale (NUNES, 2019, p. 50).

cenciamento ambiental do mineroduto e da linha de transmissão correspondente, a Norsk Hydro contratou a empresa Ecology Brasil para elaborar o “Estudo de Componente Quilombola” de várias comunidades ao longo do traçado de seus empreendimentos, dentre as quais, Jambuaçu e Nova Betel.

Alguns aspectos dessa intervenção merecem ser destacados. Primeiramente, a apresentação lacônica de outros projetos “bem-sucedidos” conduzidos pela Ecology Brasil, cuja intenção era afirmar sua *expertise*. A empresa recorre a argumentos dóceis para se situar como instância mediadora entre os anseios represados da comunidade e a empresa Norsk Hydro, sua contratante. Referida estratégia discursiva manualizada em consonância com o ideário da “governança” — orientada pelo apagamento político dos conflitos mediante “consulta às partes interessadas” —, mira a esfera do desejo dos quilombolas, ao induzir que o ECQ se constitui como um meio de reparação e “mitigação de impactos” atuais e pretéritos incidentes no território. Adicionalmente se enuncia a possibilidade de que os próprios integrantes da comunidade possam ser contratados para colaborar com a construção do documento.

Referências bibliográficas

ACEVEDO MARÍN, R.E. (1985). *Du travail esclave au travail libre: Le Pará (Brésil) sous le régime colonial et sous l'Empire (XVIIe – XIXe siècle)* Paris, 1985 (Tese de Doutorado apresentada à École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales).

ACEVEDO MARÍN, R.E.; SILVA, E.P. da; SAAVEDRA, M. da P. *Comunidade Balsas no Território quilombola do Alto Acará* e conflitos territoriais e ambientais com a empresa Agropalma S.A. Relatório Histórico-Antropológico para reivindicações e solicitação junto ao INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ e FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Belém: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia; UFPA/NAEA, 2020.

ACEVEDO MARÍN, R.E. SILVA, E.P. da. Território dos quilombolas de Nova Betel (Pará): conflitos com Norsk Hydro e Biopalma/Vale. Belém: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia; UFPA/NAEA, 2021.

ALMEIDA, A.W.B. de. “*Refugiados do Desenvolvimento* – os deslocamentos compulsórios de índios e camponeses e a ideologia da modernização”. *Travessia* – revista do migrante. Ano IX. n. 25. cem. S. Paulo, maio/agosto de 1996, pp. 30-35

_____. *Antropologia dos Archivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8/Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ARÁOZ, H. M. Los dolores de Nuestra América y la condición neocolonial. Extractivismo y biopolítica de la expropiación. In: SVAMPA, M. *et al.* Movimientos socioambientales en América Latina. *Revista del Observatorio Social de América Latina*. Año XIII, N° 32 – noviembre de 2012. p. 51-66.

BALANDIER, G. A situação colonial: abordagem teórica. Tradução: Bruno Anselmi Matangrano. *Cadernos Ceru* v. 25, n. 1, 02, 2014.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. *Diagnóstico da Produção Sustentável da Palma de Óleo no Brasil* – Brasília: Mapa/ACE, 2018.

DOWIE, M. (2009). *Conservation Refugees: The Hundred-Year Conflict between Global Conservation and Native Peoples*. Massachusetts Institute of Technology Press: Cambridge, Massachusetts, London, England.

FOUCAULT, M. O que são as Luzes? In: _____. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta; tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

HOBSBAWM, E. *Bandidos*. 4. ed. – tradução Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

MBEMBE, A. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32 dez. 2016. p. 122-151.

MONTAG, W. *Necro-Economia: Adam Smith e a Morte na vida do Universal*. *Radical Philosophy*, issue 134, nov./dez. 2005. Tradução de Jorge Grespan, Departamento de História da FFLCH, USP.

NUNES, P.M.P. *Os designados mapeamentos “participativos” e o emaranhado de atos de intervenção*. São Luís: Editora UEMA, 2019.

OLIVEIRA, J.P. de. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

SILVA, E.P. da. Agroestratégias e monocultivos de dendê: a transferência silenciosa das terras da reforma agrária para o grande capital na Amazônia paraense. 2015. 242 f. *Dissertação* (mestrado). Núcleo de Meio Ambiente, Universidade Federal do Pará. Belém.

_____. *Necrosaber e regimes de verificação: governamentalidade bioeconômica da plantation do dendê no Brasil e na Colômbia*. 2020. 379 f. *Tese* (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém.

SILVA, J. M. de O. da. *O território quilombola do Alto Acará (PA) como resistência à expansão do agronegócio do dendê*. 2020. 192 f. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista (Unesp), Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Rio Claro.

TAUSSIG, M. *Palma africana*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2018.

5. A trajetória da quilombola Catarina Flores de Moraes em busca de seus direitos territoriais e existenciais

Eleandra Raquel da Silva Koch¹

No que diz respeito ao reconhecimento jurídico dos direitos quilombolas, a Constituição Federal de 1988 representou um marco em relação ao questionamento e ao desvelamento da invisibilidade das populações negras remanescentes das relações sociais da escravidão (FIGUEIREDO, 2008; JARDIM, 2013)². Os processos históricos de “invisibilidade jurídica”(CHAGAS, 2012) dessas populações, no sentido de que seus direitos e existências são desconsiderados, revela-se como a expressão da ordem jurídica hegemônica que, além de forjar inúmeras formas de violências simbólicas e materiais, criminaliza àquelas que lutam por suas terras (LEITE, 2007).

1 Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2009) e mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2012). Atualmente é doutoranda em Desenvolvimento Rural na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atua como analista em desenvolvimento e reforma agrária do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA-RS).

2 O reconhecimento dos direitos quilombolas na carta constitucional é fruto de inúmeros processos de luta e resistência do movimento negro no Brasil (GONZALEZ, 1982).

Nos últimos trinta anos, no pós-Constituição Federal de 1988, ocorreram mudanças na ordem jurídica brasileira e processou-se o que Ilka Boaventura Leite denomina como “a passagem do quilombo trans histórico para o quilombo jurídico-formal” (LEITE, 2007, p.24). O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) (BRASIL, 1988) — que assegura a titulação dos territórios remanescentes da escravidão e estabelece a obrigação do estado brasileiro de emitir os respectivos títulos — representou uma conquista do movimento negro, como resultado de lutas e organização política por décadas. Entretanto, a omissão do estado brasileiro, em cumprir os direitos constitucionais, faz com que permaneça existindo um abismo entre o direito fundamental e a efetivação das políticas públicas de titulação dos territórios quilombolas³. De acordo com a denúncia realizada na audiência da Comissão Interamericana de Direitos Humanos, que aconteceu em 2018 na Bolívia, a contar do andamento atual da política pública, o Estado brasileiro levará mais de 600 anos para proceder a titulação dos processos abertos no Incra (BORGES, 2019).

Nesse contexto, agravado pelas políticas de negação dos direitos das populações quilombolas e indígenas, coloca-se em risco a própria existência dos territórios e das vidas dessas populações. O termo existência aqui é empregado no sentido cosmopolítico (STENGERS, 2018; LATOUR, 2016), pois diz respeito aos modos de ser e mundos que são comportados diante das políticas que são intentadas. Notoriamente, essas situações e circunstâncias são agravadas pela pandemia da Covid-19. Entretanto, em situações tão adversas, seguem existindo inúmeras trajetórias individuais e coletivas que buscam algumas fendas para seguir reexistindo; mesmo diante de reiteradas tentativas de negação de suas existências e direitos. Esse é o caso da minha interlocutora quilombola, a Catarina Flores de Moraes, 79 anos. E é sobre o percurso de sua luta por direitos territoriais e existenciais negados que eu passo a dissertar.

A análise aqui desenvolvida é constituída por esta introdução e mais quatro seções. Primeiramente, situo o contexto e as motivações da pes-

3 Em 2021, existiam 1805 processos de regularização fundiária abertos no Brasil e, até então, 276 títulos foram expedidos em 175 territórios em alguns estados brasileiros (INCRA,2021).



Catarina descansando na sombra de seu pátio
Foto: Jossele Flores de Moraes, setembro de 2021

quisa e da escrita realizada. Após, trago informações sobre os condicionantes da minha inserção em campo e reflito sobre alguns desafios analíticos em contextos em que os documentos oficiais não refletem ou não entregam os direitos territoriais quilombolas⁴. Em especial, neste momento de ataques brutais aos direitos dessas coletividades negras. Na sequência, na seção posterior, detalho o percurso da minha interlocutora em defesa dos ensinamentos e dos direitos de seus familiares. Antes das considerações finais, trago informações e reflexões a partir dos diálogos com a dona Catarina no decurso da pandemia do Covid-19.

Escrever em tempos de urgências

Neste contexto, marcado por inúmeros retrocessos e gravíssimas ameaças aos direitos constitucionais quilombolas (bem como aos povos indígenas)⁵, a minha escrita tem sido, a cada vez mais, tecida em emergências. É exatamente sobre uma situação com tais características que escolho escrever. Catarina Flores de Moraes é uma guardiã da memória de seus ancestrais africanos escravizados, numa cidade de colonização portuguesa e com prevalência do latifúndio no interior do estado do Rio Grande do Sul. Ela e seu falecido marido Pedro (que também era seu primo) lutaram a vida inteira para ter acesso aos

4 Leite (2007) destaca que “não se trata aqui de desconsiderar a importância dos documentos e provas escritas, mas, de chamar a atenção para a forma como diversos procedimentos e tecnologias de dominação, em nome do direito universal, ocultam e negam direitos a certos humanos” (p.19).

5 Neste momento em que escrevo, o STF debate a adoção do “marco temporal”, que é flagrantemente inconstitucional — conforme já observado no voto do ministro-relator Edson Fachin —, pois retira a proteção às terras dos povos originários que passariam a ser consideradas apenas aquelas que estavam “ocupadas” na Constituição Federal de 1988. Bem como, no Congresso Nacional é realizada mais uma ofensiva inconstitucional contra os povos indígenas e suas terras, por meio do Projeto de Lei 490/2007, que também versa sobre a adoção de uma “marco temporal legislativo”. Frequentemente têm surgido projetos que tentam desconstitucionalizar esses direitos. Anteriormente houve a Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215 que, mediante muita luta dos povos indígenas e quilombolas, foi derrotada e retirada da tramitação no Congresso Nacional. Bem como, o Decreto [quilombola] 4887/2003 (BRASIL, 2003) teve uma contenda que durou mais de uma década e que, felizmente, foi encerrada em 2018, quando a suprema corte reconheceu a constitucionalidade da norma.

documentos judiciais que comprovam que os seus ancestrais receberam uma doação de terras da “senhora” Joanna Fernandes Flores, a qual teve as suas terras defendidas pelos quilombolas na Revolução Federalista do Rio Grande do Sul (1893-1895).

Essa senhora, posteriormente ao conflito, adotou o avô de Catarina e seus irmãos como filhos (INCRA, 2019). Joanna fez de Pedro Flores Moreira, avô de Catarina, o primeiro inventariante em seu testamento de 1915. Entretanto, sucederam inúmeras violências e conflitos após o falecimento dela e os seus filhos não tiveram acesso ao inventário (em 1917) e nem mesmo ao respectivo legado de terras destinados ao avô e tios-avôs da dona Catarina. Diante disso, a partir dos ensinamentos do avô, dona Catarina e seu esposo realizaram inúmeros périplos até o cartório de registros da vara judicial de Caçapava do Sul em busca desses documentos, mas, não obtiveram sucesso durante décadas.

Contudo, em 2017, durante a elaboração do relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sociocultural da comunidade de Faxinal (INCRA, 2009), a partir das pistas fornecidas pelos quilombolas, pesquisas cartoriais realizadas revelaram que o testamento com o legado de terras aos seus ancestrais se encontrava no cartório da vara judicial do município de Caçapava do Sul. Assim, tal e qual a quilombola Catarina tem sustentado ao longo do tempo e tem sido muitas vezes desconsiderada, nos arquivos judiciais estavam registrados a destinação de terras aos seus ancestrais. Bem como, estavam registradas as inúmeras disputas que envolveram o testamento de 1915. Atualmente, Catarina e a sua parentela vivem numa área de menos de 1,5 hectares, a qual fica fora do território ancestral (isto é, fora da área destinada a seu avô), pois, ainda à época de seu pai, a sua casa foi incendiada e todos foram expulsos do lugar onde viviam os antigos. Na área que ela conseguiu comprar e hoje vive, ela abriga a sua família extensa. Contudo, ela tem poucas condições de realizar plantios e de prover a sua subsistência por meio do manejo da terra.

Pesquisar e escrever sobre persistências, em condições de existências tão adversas, exige um exercício de reflexividade acerca do papel que podem cumprir os nossos textos nas lutas que os sujeitos sociais com os quais pesquisamos estão imersos. Isso não tem a ver com a não observância de pro-

toocolos teórico-analíticos basilares e caros às ciências sociais, mas diz respeito à possibilidade de que a nossa escrita possa ser tocada e afetada por tais práticas e visões de mundo. Logo, não diz respeito a “dar voz” às nossas interlocutoras e, muito menos, há a pretensão de ser uma “forma hábil de tradução” dessas realidades. Mas, diz respeito à emergência de práticas de pesquisas que sejam atingidas pelas diversas camadas de sentidos das lutas incidentes.

Caminhos e reflexões epistemológicas

Considero importante situar o meu lugar de enunciação na análise desenvolvida, pois, desde 2012, eu atuo como Analista em Reforma e Desenvolvimento Agrário, Habilitação: Antropologia no Incra, onde trabalho no acompanhamento dos relatórios técnicos e demais ações de identificação, delimitação e titulação de territórios quilombolas com processos abertos na autarquia no estado do Rio Grande do Sul. A partir do Decreto 4887/2003 (BRASIL, 2003) cabe às antropólogas e aos antropólogos não somente atuarem como peritas e peritos chamados pelo Ministério Público Federal (MPF), mas, desde então, essas profissionais passaram a estar diretamente envolvidas nas rotinas administrativas da produção do Relatório Técnico de Demarcação e Identificação (RTID) junto ao Incra (SALAINI e JARDIM, 2015). Nesse novo cenário, o Estado brasileiro passou a promover concursos públicos para o Incra para o cargo de analista em antropologia. E eu bacharela em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), passei a exercer o ofício de antropóloga no Incra/Rio Grande do Sul, quando me reencontrei com o processo etnográfico de pesquisa.

O trabalho técnico com comunidades quilombolas na autarquia agrária é de natureza multidisciplinar, pois envolve outras áreas do conhecimento, tais como a agrônômica e as ciências jurídicas. Considero tais circunstâncias, dos trabalhos heterogêneos nas equipes técnicas que atuam na titulação quilombola, como potencialmente enriquecedoras do exercício das atribuições e competências do órgão agrário com comunidades quilombolas. Entretanto, em alguns momentos, a interlocução das ciências sociais com as outras áreas ainda é obstaculizada, pois há incompreensões acerca do papel social ao qual a antro-

pologia não pode prescindir⁶. Contudo, muitas conexões e pontes analíticas podem emergir, a partir desses encontros entre diferentes áreas de conhecimento que atuam nas políticas de reconhecimento quilombola. Contudo, isso torna-se possível a depender dos modos como essas inter-relações são construídas e do quanto elas se mantêm afastadas das classificações que supõem, arbitrariamente, que determinados conhecimentos são mais “objetivos” do que outros⁷.

Do ponto de vista da reflexão sobre a minha relação com os sujeitos sociais com os quais mantenho interlocução, e mais especificamente com a quilombola Catarina, não deixo de considerar que nossa relação é mediada pelo meu papel institucional exercido. Contudo, para além desse vínculo permeado pelo estado, desenvolvi empatia pelas lutas da minha interlocutora, por seus direitos, e sinto-me convocada a registrar parte dessa experiência vivida por ela e sua parentela, pois a potência dessa trajetória de resistência — que não conseguiram silenciar — se mantém ao longo do tempo, mesmo diante de inúmeras situações extremamente inóspitas.

Foi a partir do meu ofício profissional que conheci a Comunidade do Faxinal, na qual a dona Catarina é uma liderança. Lá realizei a inserção em campo, numa perspectiva etnográfica que buscou a convivência com parte do cotidiano da parentela envolvida, durante o acompanhamento da elaboração

6 Ou seja, no sentido proposto por Cardoso de Oliveira (2006) e realçado por Eliane O’Dwyer, da valorização da capacidade reflexiva da disciplina na mediação do diálogo intercultural, imersos nas nossas responsabilidades sociais e profissionais (O’DWYER, 2010, p. 56).

7 O trabalho como antropóloga no Inca se torna possível a partir da imersão em campo em busca de convivências com parte do cotidiano das comunidades, bem como, a partir da pesquisa e da análise das cosmovisões envolvidas nas disputas pelos pleitos territoriais, pois há notoriamente nexos de reciprocidade das quilombolas com os lugares e seus usos tradicionais, a partir de uma origem comum presumida na escravidão dos ancestrais (O’Dwyer, 2004) e na resistência étnico-racial exercida por inúmeras gerações. Logo, essas inter-relações são possíveis de serem rastreadas e reconstituídas por meio do emprego de metodologia qualitativa na pesquisa social. Não se trata, dessa forma, da não existência de objetividade e, sim, diz respeito a assumirmos que a construção do conhecimento é sempre situada e localizada (HARAWAY, 1995).

do relatório socioantropológico do Incra desde 2012⁸. Durante o período de campo, acompanhei inúmeras reuniões da Associação Quilombola da Picada das Vassouras, a qual a comunidade do Faxinal é vinculada. Dona Catarina tinha presença constante nessas atividades, pois, ela e seu marido João iam juntos aos encontros e um apoiava o outro na narração sobre o legado de terras destinadas aos seus ancestrais. Algumas vezes, quando não conseguiam transporte, caminhavam alguns quilômetros até o salão comunitário. Lamentavelmente, um tempo depois do início da pesquisa o seu João faleceu aos 72 anos. No entanto, ela continuou participando ativamente, mas, recentemente, me confessou que sente a ausência do seu companheiro até hoje. Ele que, antes de falecer, estava animado com o processo de regularização das terras e que sonhava em “fazer roça e ter criação como era no tempo dos mais antigos”, conforme ela relata.

Dona Catarina, desde 2012, foi algumas vezes à superintendência do Incra em Porto Alegre. Lá ela conheceu outros colegas servidores e passou a manter contato telefônico com esses meus pares no Serviço Quilombola. No ofício em campo, tive a oportunidade de visitá-la algumas vezes e de manter contato constante por telefone. Muitas e muitas vezes, ela ligou em busca de informações sobre o andamento do processo de regularização fundiária de sua comunidade quilombola. Nesse período, tenho realizado anotações num diário sobre os nossos diálogos e são, justamente, esses registros que alimentam a reflexão que aqui realizo. Informei a ela sobre a minha intenção de escrever sobre a sua trajetória e acerca de nossas conversas. Mais recentemente, solicitei o seu consentimento para a submissão desta publicação⁹.

No trabalho com comunidades quilombolas no Rio Grande do Sul, a luta empreendida pela quilombola Catarina está situada num contexto

8 Os primeiros contatos e os dados brutos desta pesquisa têm origem no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) da Picada das Vassouras (INCRA, 2013) – associação quilombola a qual pertence à comunidade quilombola do Faxinal.

9 Quando eu ingressei no doutorado em Desenvolvimento Rural, em 2018, contei a ela que eu havia sido aprovada e a propus que, em algum momento, ela pudesse ir até a universidade para falar de sua história e de sua luta. Ela me respondeu prontamente: “tu só me avisa o dia”. Sim, ela está pronta e apta, há muito tempo. Naquela ocasião, ela me relatou sobre as suas experiências escolares, afirmou que foi uma boa aluna e disse-me que gostaria de ter sido professora.

em que frequentemente nos deparamos com a descoberta de legados de terras (registrados em testamentos) ou, ainda registros de propriedades de terras em nome de africanos e descendentes escravizados, obtidos ainda no período da escravidão. No entanto, na imensa maioria dos casos, esses direitos não foram cumpridos, sucedidos e, dessas injustiças¹⁰, decorrem muitas violações dos territórios tradicionais das comunidades quilombolas. O exemplo mais notório no estado gaúcho é o testamento aos ancestrais do Quilombo da Casca (Mostardas), visibilizado a partir da pesquisa inaugural da temática quilombola no Rio Grande do Sul, coordenada pela antropóloga Ilka Boaventura Leite (LEITE, 2002). Por meio deste estudo, restou demonstrado a existência de um testamento de 1824 em que a dona Quitéria alforriou e deixou as terras e bens para parte das pessoas escravizadas em sua propriedade (LEITE, 2002).

Dentre outros exemplos, destaca-se o caso da comunidade quilombola do Morro Alto (Rio Grande do Sul) que luta pela titulação de seu território destinado em testamento e que, aliás, segue sendo questionado e atacado pelos detratores dos direitos quilombolas¹¹. Ou seja, em inúmeros casos, as comunidades remanescentes de quilombos sabem da existência de legados e direitos a terras, mas não têm acesso a esses processos. Outros casos, por falta de recursos financeiros, não conseguiram fazer os inventários. Nesse sentido, o legado de terras aos familiares da quilombola Catarina é exemplar de direitos que nunca foram efetivados, mesmo existindo nos documentos oficiais.

10 Neste ponto, podemos nos apoiar analiticamente na existência de uma vinculação direta entre busca por reconhecimento e injustiça moral, pois considera-se que a negação da possibilidade de reconhecimento e da aceitação intersubjetiva impossibilita o atendimento do bem-estar dos sujeitos, nos termos que propõe Axel Honneth (2003).

11 Desde 2017, especialmente, houve inúmeras tentativas parlamentares de criminalização da comunidade quilombola do Morro Alto e dos profissionais envolvidos na elaboração no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) do território quilombola, a exemplo das ações da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) do Inbra e da Funai. Neste momento, em que concluo este artigo (setembro de 2021), servidoras e servidores do Inbra denunciaram recentemente os trabalhos da Comissão de Sindicância do órgão sobre o processo administrativo do Morro Alto que busca invalidar os atos administrativos já praticados e adjudicados. E, bem como, pode promover represálias contra as servidoras e servidores envolvidos no cumprimento das atribuições que estão investidas (CNASI, 2021).

No que diz respeito às possibilidades de pesquisas etnográficas com documentos, destaca-se uma recente publicação organizada por Ferreira e Lowenkron (2020). Nessa coletânea, propõe-se que seja lançado um olhar sobre os efeitos que os documentos provocam e acerca da maneira como eles organizam as pessoas em torno de si. Ou seja, acerca dos modos como esses artefatos hierarquizam, separam e relacionam pessoas. Para as autoras, os documentos, além de regularem procedimentos e ações administrativas, interferem diretamente “na construção de subjetividades, afetos, pessoas e relações que extrapolam universos organizacionais” (LOWENKRON e FERREIRA, 2020, p.23).

Em sentido semelhante, emerge a crítica de Mário Ruffer ao que ele denomina “práticas extrativistas” da abordagem dos arquivos históricos (RUFER, 2016)¹². O antropólogo, justamente, assim as caracteriza por se tratar de pesquisas e análises que desconsideram as causas das ausências dos (e nos) documentos. Bem como, que não dedicam atenção às parcializações que contêm os registros oficiais. Como uma alternativa, ele defende a realização de “giros etnográficos” que possibilitem novos olhares e posicionamentos sobre os documentos. Talvez, a partir de algumas frestas analíticas propostas possa-se vislumbrar e evidenciar-se as presenças do racismo nas ausências desses registros oficiais.

O racismo estrutural (ALMEIDA, 2019), sob o qual foram construídas as instituições, normaliza a exclusão ou desconsideração de inúmeras territorialidades quilombolas nos registros oficiais. Pois, mesmo quando os registros existem, os direitos pertinentes são negados. Imaginemos, então, pensar nas condições de acesso dos remanescentes da escravidão aos documentos oficiais no pós-abolição¹³. E, igualmente, a dificuldade de acesso à medição e aos registros das terras em 1850, na adoção da Lei de Terras. No caso desta experiência de pesquisa, a partir da análise da trajetória de resistência da quilombola Catarina, fica devidamente demonstrado a racialização da terra, na medida em

12 O autor propõe algumas questões epistemológicas tais como: *isso pode ser somente um arquivo? O que esse documento silencia e oculta?* (RUFER, 2016, p.176).

13 Período histórico compreendido entre 1888 até a década de 1930.

que os direitos documentais, cartoriais e de propriedade de seus ancestrais negros foram silenciados por mais de cem anos e, aliás, seguem inconclusos. Mesmo que a quilombola Catarina tenha conseguido, em condições extremamente adversas, apresentar reiteradas provas da existência e da vigência dos direitos territoriais pleiteados¹⁴.

Uma trajetória de luta que reexiste no presente

Desde que a conheci, a dona Catarina reafirma que seu avô a ensinou a lutar por um legado de terras que foi deixado pela “senhora de terras” Joanna Flores a seus filhos adotivos: Pedro, Adão e Olímpio, conforme ela descreve no trecho a seguir.

Eu ia para o campo com meu avô, quando ele tinha rés, tinha tudo. Porque era tudo mato, aí meu avô dizia isso aqui é meu, aquilo ali é do Olímpio. Ali ele começava a falar para mim, nem meu pai, que era filho dele, ele não explicou tanto quanto para mim. A única neta mais moça que ele dizia as coisas era para mim (Entrevista concedida por Catarina Flores de Moraes, em novembro de 2017).

Catarina mantém uma relação de afeto e respeito com os conhecimentos que aprendeu com seu avô. Ela vivenciou a luta empreendida por ele e seus filhos para tentar acessar o legado deixado. Suas narrativas sobre as inúmeras violências que ocorreram com seus familiares, na tentativa de que desistissem de lutar por seus direitos, elucidam isso. Exemplo dessas violências, foi um incêndio criminoso da casa de seus pais que destruiu as provas que possuíam da herança devida, conforme ela relata no trecho transcrito a seguir.

Quando o meu avô morreu a minha avó foi fazer o Inventário dela com o meu pai, mas ele ia lá e não achava nada, ia nos escritórios, mas eu sabia que tinha esses documentos, uma parte dos documentos conseguimos salvar quando fomos expulsos de lá, quando

14 Cíndia Bustrolin (2009) sublinha que as comunidades quilombolas são instadas, reiteradamente, a apresentar documentos e comprovativos. Inúmeros relatórios, leis e regulamentações são formalizadas, contudo, nada é suficiente ou eficaz para que os seus direitos sejam efetivados. Essas populações não são consideradas, na prática, como sujeitos elegíveis de direitos.

o meu pai ficou doente botaram fogo na nossa casa. Quando voltamos lá para fazer outro ranchinho, embargaram a nossa entrada. Meu pai nasceu ali, se criou ali, como meus tios e tias todas, e nós fomos impedidos de ficar lá. (Entrevista concedida por Catarina Flores de Moraes, em novembro de 2017).

Nem o seu avô, nem o seu pai conseguiram acessar o reconhecimento de seus direitos em vida. Dona Catarina não conheceu Joanna Fernandes Flores, a mãe adotiva de seu avô, mas cresceu ouvindo inúmeras histórias sobre ela, que é considerada por minha interlocutora como sua bisavó. E foi a partir da inspiração nessas histórias que ela encontrou pistas dos caminhos a percorrer em busca de seus direitos, conforme ela narra no trecho transcrito a seguir.

Daí eu comecei a recorrer daqui e dali e quando foi **eu tive uma revelação, para mim não foi um sonho**, foi uma revelação: eu estava com sono e aquela mão me pegou na minha assim e disse: **minha filha sou eu a vó Joana, eu vim dizer que o Inventário que eu não pude fazer, tu vais lá no Fórum que está na gaveta número 1**. E eu fui, cheguei lá e primeiro perguntei se não existia usucapião dessas terras. Então, a juíza me perguntou: — quem te mandou aqui fazer o inventário? Aí, o finado desembargador disse: — ela não está dizendo que quer fazer, ela quer **saber se existe**. Aí a juíza perguntou o nome e eu disse: Pedro Flores Moreira, Adão Flores de Paula e Olímpio Flores Fernandes. Aí ela respondeu: está aqui desde tal época e só sai para os que são os donos, ou da primeira, da segunda ou da quarta geração (Entrevista concedida por Catarina Flores de Moraes, em novembro de 2017, grifos acrescidos).

O seu sonho com Joanna — quando dona Catarina ainda era moça — lhe deu as pistas para confirmar os conhecimentos que seu avô a ensinou. Após esse acontecimento, ela, pela primeira vez, conseguiu falar com juízes que confirmaram a existência de um legado de terras para o avô e tios-avôs dela¹⁵. O primeiro questionamento, sobre a existência de usucapião sob a área, foi de uma enorme perspicácia, pois com esse questionamento ela obteve a in-

15 A confirmação da existência, propriamente dita, aqui é crucial, pois, por muitas vezes, foi negado aos seus ancestrais o acesso aos documentos.

formação sobre a dominialidade da terra e confirmou que ninguém tinha conseguido forjar um título de propriedade das terras destinadas a seus familiares.

Em 2017, onze anos após a abertura do processo de regularização fundiária, e há mais de 100 anos de luta incessante dos e das quilombolas, através da pesquisa do relatório antropológico, sócio-histórico de caracterização econômica e ambiental da comunidade quilombola do Faxinal, considerando-se a convicção inabalável dessa liderança quilombola, o Incra solicitou ao poder judiciário o acesso à aludida documentação. Ela havia se dirigido ao Serviço Quilombola anteriormente e apresentado o único documento que tinha em posse: uma cópia amarelada de um fragmento da certidão das terras de sua bisavó, herdado do avô do que restou do incêndio de sua moradia. Pois bem, após o acesso ao Inventário do Arquivo Judicial do Rio Grande do Sul, verificou-se que, tal e qual Catarina tem repetido, sem ser ouvida, atendida e respeitada por décadas, estavam lá registradas as informações sobre o legado deixado a seus ancestrais, pois Joanna Flores em seu testamento designou Pedro Moreira Flores como seu primeiro inventariante, no caso o avô da dona Catarina¹⁶. Igualmente estavam registradas as inúmeras violências que ocorreram no inventário de Joanna, de 1917. Tanto é que o inventário não se concluiu, pois após a morte de um inventariante¹⁷, foi sequestrado pela Justiça.

Essa validação de suas convicções, que, lamentavelmente, somente foi obtida há mais de cem anos do início de sua luta por esses direitos territoriais, é deveras importante para que a minha interlocutora tenha a sua trajetória de luta reconhecida — ao menos parcialmente. Graças a sua persistência em realizar itinerários em busca de seus direitos e da sua participação na associação quilombola, ela conseguiu oficializar parte deste percurso de luta e

16 Esse processo está arquivado e disponível no sítio do Arquivo Público do Rio Grande do Sul (APERS, 2021). O número do testamento de Joanna Fernandes Flores é o seguinte: F900 1998651448 /1915.

17 Esse inventariante era um não-quilombola, pois o avô de dona Catarina foi desconsiderado como primeiro inventariante, designado por Joanna Flores.

reexistência que foi escrito pelo seu corpo e de seus ancestrais (ANJOS, 2019)¹⁸.

Em 2017, durante a aprovação pela Comunidade do Faxinal do relatório do INCRA¹⁹, ela reafirmou a imensa batalha que foi para ela a luta por esse legado de terras e pela sua história, como ela assim designa o seu percurso de luta. Já à época, houve uma significativa diminuição orçamentária da política pública e a paralisação dos processos de regularização fundiária quilombola. Entretanto, a quilombola Catarina continuou e continua exercitando formas de superação, diante da não previsão do prazo do andamento das novas fases administrativas do Processo²⁰. Ela permanece incansável na luta pelos seus direitos e segue procurando o Incra e indagando: — *estou ligando para saber quando vão resolver*.

No início de 2019, ela me telefonou para saber sobre o andamento de seu processo e sobre a previsão de encaminhamentos futuros, ocasião essa em que eu comentei que eu já me encontrava licenciada para cursar doutorado e me referi às mudanças do governo e às declarações realizadas pelo presidente da república contra a titulação de terras quilombolas. O fiz para situar que esse contexto político poderia ensejar mudanças na política pública. Ao que, ela me respondeu que havia escutado no rádio que isso não dependia da opinião do presidente e, sim, que é um direito que está na Constituição. Da minha parte, foi muito animador ouvir isso dela, pois isso demonstra que ela tem consciência de que seus direitos existem para além das posições contrárias.

Contudo, lamentavelmente, desde o início do governo Bolsonaro há um contexto notoriamente hostil para o avanço das políticas de reconhecimento quilombola, a julgar pela escassa ou inexistente destinação orçamentária

18 José Carlos dos Anjos (2019) sustenta que as lutas e resistências são escritas pelos corpos que as vivenciam. Ele ilustrou isso nas atitudes, tais como: as pessoas se deitarem sobre os trilhos do trem para impedir que empreendimentos predatórios avancem.

19 Do ponto de vista do andamento do processo de reconhecimento das referidas terras, a elaboração do relatório socioantropológico foi o primeiro passo do Estado brasileiro para a titulação do território, devendo ainda serem processados um conjunto de outras peças, além do espaço para o “contraditório” e demais atos administrativos (INCRA, 2021).

20 O Incra alega falta de condições operacionais e orçamentárias.

para a desapropriação e desintrusão das terras decretadas como quilombolas (INCRA, 2009). Exemplo disso, é o fato de que o único novo decreto presidencial (de desapropriação de áreas de posse ou domínio de terceiros que estão inseridas em territórios quilombolas) ocorreu por força de decisão judicial. No caso, o decreto em favor das comunidades do Vale da Ribeira em São Paulo (VALENTE, 2021).

“Na pandemia tudo ficou mais difícil”

Durante a pandemia, tive a oportunidade de conversar com a Catarina algumas vezes por telefone. A vacinação em sua comunidade sofreu atrasos, a exemplo de outras comunidades quilombolas que foram afetadas pela retirada dos quilombolas do público prioritário do Plano Nacional de Imunização contra a Covid-19²¹. Para ela, as dificuldades de comunicação aumentaram, inclusive porque o deslocamento até a cidade (zona urbana) ficou muito mais dificultado. Relatou-me que antes da Covid-19, além de fazer as suas compras de mantimentos, de ir ao banco para o recebimento de sua pensão e à farmácia para a retirada de medicamentos controlados, ela dava uma “esticada” até a secretaria de Assistência Social do município, por exemplo. Mas, agora ela “tem que fazer tudo correndo e voltar para casa”. Felizmente, em sua família ninguém teve a Covid-19 até o momento, embora ela suspeite que em 2020 possa ter sido contaminada, pois teve um “febrão” e perdeu o paladar por vários dias.

Dona Catarina me contou que, na pandemia, por alguns meses, as cestas básicas da Fundação Cultural Palmares (FCP) chegaram até o quilombo. Ela também relata que neste período da pandemia ela passou a tratar um quadro de depressão e que teve uma ameaça de infarto²². Felizmente, neste momento a sua pressão arterial está controlada; ela a verifica todos os dias no

21 A Confederação Nacional Quilombola protocolou no STF uma Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) que pede que o governo elabore um plano emergencial de enfrentamento ao novo coronavírus nos quilombos. Parte da Ação foi concedida pelo STF na ADPF 742/2020 (CONAQ, 2020).

22 Logo no início da pandemia ela perdeu um filho num acidente doméstico.

aparelho que tem na sua casa. Na nossa conversa mais recente, em 05 de setembro de 2021, a perguntei se existiam novidades sobre o andamento do processo de regularização fundiária quilombola²³ e ela disse-me que não havia. Destacou que segue aguardando uma visita à comunidade que ela solicitou por telefone, antes da pandemia, ao Ministério Público Federal. Nessa nossa conversa ela me disse que não compreende as razões para tamanhos atrasos do processo “das terras”: — o que será que estão esperando, eu morrer? Completou: — já me disseram que “se a minha área [de pleito] fosse menor seria mais fácil. Mas por que tem que ser pequena? Eu tenho direito a aquilo que deixaram para o meu avô” (Catarina Flores de Moraes, comunicação pessoal em 05 de setembro de 2021).

Eis que, mais uma vez, dona Catarina me surpreendeu, pois, após contestar a demora e a omissão na realização de seus direitos, ela declarou: — Eu falei com a minha neta e eu vou fazer um vídeo. Vou perguntar qual é a desculpa que vão dar agora?”. Contou-me, que ela estava conversando com a sua advogada sobre a situação das terras, “para ver se ela pode fazer alguma coisa” (Catarina Flores de Moraes, comunicação pessoal em 05 de setembro de 2021). A sua reação diante do não andamento do processo de regularização fundiária quilombola demonstra que, novamente, não passa pela cabeça dela a ideia de desistir. Uma vez mais, ela está se reinventando para poder seguir lutando.

Considerações finais

Evidencia-se que a batalha da quilombola Catarina está sustentada num sentimento de justiça, o qual é mais abrangente do que a própria luta pela titulação da terra, pois, ao reivindicar o direito ao território quilombola devido aos seus ancestrais, ela reafirma o desejo por reconhecimento das suas existências e de seus modos de vidas e visões de mundo. Lamentavelmente, a saga dela e da sua parentela quilombola por seus direitos ainda não cessou. Diante disso, terão que continuar enfrentando a morosidade e, em vários mo-

23 Permaneço em licença capacitação até dezembro de 2021 e desconheço o andamento atual do processo administrativo de sua comunidade.

mentos, a omissão do estado brasileiro em avançar na titulação das terras de comunidades remanescentes de quilombos. Destaque-se que as vulnerabilidades das populações quilombolas (6CCR/MPF, 2020) e, igualmente, os atrasos do andamento dos processos administrativos de titulação são sabidamente agravados pela pandemia.

Situações de injustiças legal e política, tais como as que ficam evidenciadas em trajetórias de resistência, como a aqui analisada, nos permitem descortinar a persistência de diversas formas de subordinação, racismo e invisibilidade a que permanecem submetidas as comunidades remanescentes de quilombo no Brasil. Por outro lado, a perseverança dessa mulher quilombola, em condições absolutamente adversas, é elucidativa da potência envolvida na luta em defesa de suas existências e dos territórios ancestralmente ocupados, trabalhados e defendidos até hoje. Observa-se que a racialização das terras no Brasil contemporâneo é evidenciada pelo não reconhecimento efetivo das comunidades remanescentes de quilombos como sujeitos de direitos, mesmo que o direito constitucional tenha sido assegurado. Assim, diante da não efetivação dos legados testamentários às e aos ancestrais, evidencia-se que o racismo estrutural se mantém como uma absurda “normalidade” no funcionamento das instituições no Brasil.

Referências bibliográficas

6ª CÂMARA DE POPULAÇÕES INDÍGENAS E COMUNIDADES (*Ministério Público Federal*). 2021. Perícia em Antropologia no MPF: Primeiras Contribuições no Combate à Pandemia da Covid-19. Disponível em: www.mpf.mp.br/pgr/documentos/6CCRPericiaemAntropologia.pdf. Acesso em: 12 de abril de 2021.

ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL (APERS). 2021 Disponível em: <https://www.apers.rs.gov.br/>. Acesso em 20 de nov. de 2021.

ANJOS, J, C. “Pós-Colonialismo” (*Palestra*). Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural. Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre). 28 de junho de 2019. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/fce/events/event/seminario-pos-colonialismo>. Acesso em 23 de mai. de 2021.

BRASIL. *Constituição de 1988*. 1988 Promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília.

BRASIL. Decreto 4887/2003, de 20 de novembro de 2003. 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Brasília.

BUSTROLIN, Cíndia. *Reconhecimento e desconsideração: a regularização fundiária dos territórios quilombolas sob suspeita*. 227f. (Doutorado em Sociologia). Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

BORGES, Lizely. 2019. Organizações denunciam racismo e violação de direitos quilombolas à Comissão Interamericana. Terra de Direitos, 11 de fev. de 2019. Disponível em: <https://terradereitos.org.br/noticias/noticias/organizacoes-denunciam-racismo-e-violacao-de-direitos-quilombolas-para-comissao-interamericana/23022>

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2006. *Caminhos da identidade. Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Unesp.

CHAGAS, Mirian. 2012. Da invisibilidade jurídica aos direitos de coletividades: fazer antropológico em terra de quilombos. In: *Desenvolvimento, Reconhecimento de direitos e conflitos territoriais*. Brasília. ABA.

CONFEDERAÇÃO NACIONAL QUILOMBOLA. 2021. *Plataforma Observatório da Covid-19 nos Quilombos*, 2021. Página inicial. Disponível em: <https://quilombosemcovid19.org/>. Acesso em: 18 de abril de 2021.

CONFEDERAÇÃO DE SERVIDORES DO INCRA. 2021. Nota de repúdio aos trabalhos realizados pela Auditoria Interna do INCRA, *CNASI* [online], 19 de agosto. Disponível em: <http://www.cnasi.org.br/index.php/noticias/item/1463-nota-repudia-decis%C3%A3o-do-incra-em-travar-processo-de-regulariza%C3%A7%C3%A3o-de-territ%C3%B3rio-quilombola-morro-alto-e-assediar-servidores>. Acesso em 07 de set. de 2021.

FERREIRA, Letícia; LOWENKRON, Laura (Ed). *Etnografia de documentos: pesquisas antropológicas entre papéis, carimbos e burocracias*. Rio de Janeiro: E-papers (En prensa).

FIGUEIREDO, André Luís V. de. 2008. *O “caminho quilombola”: interpretação constitucional e o reconhecimento de direitos étnicos*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro.

GONZALEZ, Lélia, HASENBALG, Carlos. 1982. Lugar do Negro. *Coletânea 2 pontos*, volume 3, Rio de Janeiro. Ed. Marco Zero.

HARAWAY, Donna. 1995. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu* (5), Campinas (SP), Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu/Unicamp, pp.7-411995.

HONNETH, Axel. 2003. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (Trad. Luiz Repa). São Paulo: Ed. 34.

- INCRA. 2009. *Instrução Normativa 57/2009*. Regulamenta o procedimento para identificação, 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. Brasília: Incra.
- INCRA. *Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território Quilombola da Picada das Vassouras-Caçapava do Sul*. Incra, 2014.
- JARDIM, Denise F. & López, Laura C. 2013. *Políticas da Diversidade: (In) visibilidades, pluralidade e cidadania em uma perspectiva antropológica*. Porto Alegre, Ed. Da UFRGS.
- LATOUR, Bruno. 2016. *Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas*. São Paulo: Editora 34.
- LEITE, Ilka Boaventura. 2002. *O legado do Testamento: a comunidade da Casca em Perícia*. Florianópolis: Nuer/ UFSC.
- LEITE, Ilka Boaventura. 2007. O quilombo trans-histórico, jurídico-formal e pós-utópico. Departamento de Antropologia /NUER/UFSC. Disponível no site: The University of Manchester). Acesso em 02 de jun. de 2021.
- MORAES, Catarina Flores. Entrevista concedida à autora. Caçapava do Sul. 16 out de 2017.
- MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL. 2021. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/rs/institucional>. Acesso em 2 de set. de 2021.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). 2002. *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. 2010. *O papel social do antropólogo. A aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: E-papers (Antropologias, 6).
- RUFER, Mario. 2016. “El archivo. De la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial”. En Mario Rufer y Frida Gorbach (eds). *(In) disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*. México. Siglo XXI-UAM.
- SALAINI, Cristian J; FAGUNDES JARDIM, Denise. 2015. Batalha dos papéis: Notas sobre as tensões entre procedimentos escritos e memória na regularização fundiária de terras de quilombos no Brasil. *Universitas Humanística*. [online]. n.80, pp.189-212. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-48072015000200008&lng=en&nrm=i-so>. ISSN 0120-4807. Acesso em 16 de junho de 2021.
- STENGERS, Isabelle. 2018, A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 442-464. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145663>. Acesso em: 12 abr. 2020.
- VALENTE, Rubens. 2021. Sob pressão do MPF e da Justiça, Bolsonaro recua e decreta terra quilombola. Uol, 28 de junho de 2021. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/rubens-valente/2021/06/28/bolsonaro-demarcacao-territorio-quilombola-decisao-justica-federal.htm>

6. Os Quilombos, a pandemia Covid-19 e os atos institucionais restritivos de direitos

Cynthia Carvalho Martins¹
Raquel Mombelli²

A reflexão desse artigo centra-se em pensar as ações institucionais direcionadas aos chamados povos e comunidades tradicionais, notadamente aos autodefinidos quilombolas, tendo como referência a pandemia da Covid-19. Essas ações, focadas no controle sobre as diferentes dimensões da vida, expressas por uma biopolítica (FOUCAULT: 2008), põem em xeque justamente a vida, invertendo o real sentido das políticas institucionais e conduzindo à morte. Por outro lado, refletiremos sobre as estratégias dos agentes sociais mobilizados que organizam-se de modo autônomo e desenvolveram, durante a pandemia, estratégias próprias de proteção, assim como ações de garantia dos seus territórios.

1 Antropóloga, professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) e do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA/UEMA). Pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA). Coordenadora do Comitê Quilombos da ABA (Gestão 2020/21)

2 Antropóloga, pesquisadora vinculada a rede de pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA). Vice-coordenadora do Comitê Quilombos da ABA (Gestão 2020/21)

A dimensão contraditória dos “mecanismos de segurança” saltou aos olhos diante da condição de total vulnerabilidade das famílias quilombolas que lidaram com as perdas referidas à pandemia e, se mantiveram alertas e em estado de luta em face às ameaças arquitetadas no âmbito das ações institucionais. Políticas de restrição de direitos territoriais se implantaram e, ao mesmo tempo, assistiu-se à vinculação da política de saúde a uma dimensão mercadológica. E, de modo contraditório, os programas de saúde pública, a exemplo do Sistema Único de Saúde (SUS), foram aqueles que conseguiram viabilizar as políticas de imunização e prevenção da Covid-19, contrariando a suposta eficácia liberal.

O descaso institucional, centrado em uma política ultraliberal atualizou a “necropolítica” (MBEMBE: 2018) concretizando “mortes” que poderiam ter sido evitadas e apressando, de modo deliberado, o planejamento institucional e oculto de aniquilamento de vidas. A “morte” em suas diferentes modalidades foi atualizada pela política, renunciando um suposto “fim” das dimensões coletivas, de um sistema de uso racional dos recursos naturais e da própria diversidade de modos de vida. Entretanto, o “fim” com alvo direcionado para os povos e comunidades tradicionais desde o período colonial, nunca se concretizou, ao contrário, ações de mobilização resultaram na afirmação identitária e de resistência.

Os atos institucionais restritivos de direitos têm sido elaborados com fundamentos individualistas, sem considerar a dimensão coletiva e modos de vida específicos favorecendo a imposição de uma lógica de mercado centrada “em um controle da vida que resulta na morte”.

Produzir criticamente na imediaticidade dessas situações e diante da morte é um desafio enfrentado no presente artigo que apresenta reflexões preliminares sobre os limites no estabelecimento de uma política territorial e sanitária de reconhecimento de direitos étnicos. Refletiremos sobre as formas de mobilização dos quilombolas para inclusão no Plano de Vacinação e sobre a política sanitária com ênfase na política de vacinação.

Os Atos Institucionais e as restrições de direitos dos povos e comunidades tradicionais

As ações institucionais³ objetivando restringir direitos conquistados ao longo do processo de democratização têm ocasionado conflitos territoriais envolvendo, de um lado, os agentes sociais representantes dos povos e comunidades tradicionais e de outro, os denominados fazendeiros, agentes do agronegócio, representantes de mineradoras e garimpeiros. Tais atos institucio-

3 Consultar os seguintes informes: SPRANDEL. Márcia Anita. INFORME 1: *Sobre o processo legislativo, megaempreendimentos em implementação na Amazônia*: impactos na sociedade e na natureza. Vol 1 UEMA. Ed. São Luís, MA, 2021. SPRANDEL. Márcia Anita. INFORME 2: *Sobre o processo legislativo, megaempreendimentos em implementação na Amazônia*: impactos na sociedade e na natureza. Vol 2 UEMA. Ed. São Luís, MA, 2021.

nais se atualizam a partir de Decretos⁴, Pareceres Normativos⁵ e Resoluções⁶ que visam legalizar ações de despejo decorrentes de reintegração de posse per-

4 Em 13 de abril de 2021, foi publicado pelo Presidente da República o Decreto Nº 10.673, que “dispõe sobre a qualificação de unidades de conservação (UCs) no Programa de Parcerias de Investimentos da Presidência da República e sua inclusão no Programa Nacional de Desestatização”. Tal Decreto visa privatizar as Unidades de Conservação. Para maiores informações consultar a *NOTA TÉCNICA DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA SOBRE O DECRETO Nº 10.673, DE 13 DE ABRIL DE 2021. Associação Brasileira de Antropologia – ABA e seus Comitês “Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos” e “Quilombos”, Brasília, 08 de junho de 2021. O Presidente da República publicou ainda o Projeto de Decreto Legislativo (PDL) nº 177/2021 que pretende autorizar o Presidente a denunciar a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).*

5 O Parecer Normativo 001/2017, publicado pela AGU em 20 de julho de 2017, determina que toda a administração pública federal adote uma série de restrições à demarcação de TIs. Entre elas a tese do chamado “marco temporal”.

6 Os atos de estado objetivados em dispositivos restritivos de direitos ocorreram desde o início da pandemia, a exemplo da Resolução n. 11, datada de 26 de março de 2020, que definiu a retirada compulsória e o posterior reassentamento das famílias quilombolas de Alcântara. Essa famílias possuem seus direitos garantidos constitucionalmente com o território étnico reconhecido pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Tais famílias quilombolas de Alcântara vivenciam um intenso conflito com duração de mais de três década relacionado à implantação do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA). A citada Resolução trata a consulta prévia, livre e informada como dissociada dos direitos territoriais e da construção do próprio grupo, transformando-a em um ato burocrático do poder executivo. Desde então, as mobilizações no âmbito das formas organizativas têm sido intensas com a estratégia de discussão da construção da consulta como um ato político dos próprios quilombolas. As mobilizações dos quilombolas, denúncias da ilegalidade do ato institucional e outras manifestações resultaram na anulação desta medida no mês de abril de 2021. Para maiores informações consultar o livro intitulado *Dados Socioeconômicos e Agropecuários do Município de Alcântara – Maranhão. 1980-2020*. Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Alcântara (SITR-AL), Movimento dos Atingidos pela Base de Alcântara (MABE), Movimento das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Alcântara (MONTRA); Sindicato dos Trabalhadores Rurais na Agricultura Familiar (SINTRAF), Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA/UEMA). Direção da Coleção Patrícia Maria Portela Nunes & Davi Pereira Júnior.

petrada por pretensos proprietários, criminalização⁷, remoção⁸, demolições⁹ e desestatizações. Às ameaças de anular Convenções Internacionais firmadas pelo governo brasileiro, tal como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) somaram-se as ações de restrição dos direitos territoriais.

Os dispositivos institucionais atualizaram visões ultrapassadas refletidas por exemplo no Projeto de Lei do Marco Temporal, limitante dos direitos indígenas na medida em que define o ano de 1988 como marco condi-

7 Em 23 de abril de 2021, lideranças do quilombo Santa Rosa dos Pretos, dentre elas Anacleto Pires, Joercio Pires e Elias Pires foram intimados a comparecer em delegacia de polícia civil de Itapecuru-Mirim. Posteriormente, descobriu-se que tal ação ensejou a instauração de Termo Circunstanciado de Ocorrência (TCO) N° 0801264-84.2021.8.10.0048, em tramitação na 3ª Vara de Itapecuru-Mirim, tendo como requeridos as lideranças quilombolas acima citadas. Os quilombolas sequer sabem o motivo da intimação e, mais recentemente, as três lideranças, na data de 11 de maio de 2021, receberam novas intimações para comparecer na Delegacia de Polícia Civil de Itapecuru-Mirim. O quilombo Santa Rosa dos Pretos está ameaçado com a ampliação da ferrovia e da rodovia construída pela empresa Vale com o objetivo de escoar a produção do agronegócio e do minério oriundo da Serra dos Carajás. Para maiores informações consultar o Boletim intitulado do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) intitulado “Território Quilombola de Santa Rosa dos Pretos: conflitos com a duplicação da BR 135 em Itapecuru- Mirim.

8 A exemplo da citada Resolução 11 que prevê a remoção de aproximadamente 800 famílias do Território étnico de Alcântara. E ainda a situação de destruição de casas nas comunidades de Tanque da Rodagem e São João, localizadas no município de Matões (MA). Ainda no Maranhão as ações de reintegração de posse perpetradas nas situações de implantação do Porto de Cajueiro e na situação de Engenho. Nas duas situações as famílias foram expulsas de suas terras com uso da força policial. Em Cajueiro situa-se um dos primeiros terreiros de religião afro brasileira do Maranhão, o conhecido terreiro do Egito. A comunidade de Engenho reúne trabalhadores rurais e indígenas de distintas regiões, a exemplo dos Tremembé.

9 A recente situação de conflito nos quilombos Tanque da Rodagem e São João, em Matões Maranhão, exemplifica uma situação de demolição. Isto porque as famílias têm sido obrigadas a demolir suas próprias casas e sair das terras tradicionalmente ocupadas. A pressão têm sido exercida por sojeiros vindos do estado do Paraná, ligados ao Agronegócio. As famílias têm resistido, e montaram o acampamento “Reviver Fátima Barros”, no qual estão acampadas por mais de 3 meses. Outra situação a ser citada é a demolição da escola de Educação Básica José Faria Neto, em Campos Novos no Quilombo Invernada dos Negros (SC). Para maiores informações sobre o quilombo Invernada dos Negros consultar o seguinte trabalho: MOMBELLI, Raquel. *Visagens e Profecias: ecos da territorialidade quilombola*. Tese de doutorado defendida na Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Florianópolis, 2009.

cionante para a legalização das territorialidades. E, no caso dos quilombolas, os processos de sindicância abertos no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) com o propósito de invalidar os laudos antropológicos, represaram os direitos territoriais garantidos constitucionalmente e puseram em questão a própria legitimidade do ofício dos antropólogos que trabalharam como peritos na construção dos relatórios de identificação e nos laudos antropológicos¹⁰. Os direitos coletivos dos quilombolas passaram a ser confundidos com o direito de Usucapião que individualiza e mercantiliza uma noção de territorialidade construída a partir de um processo político organizativo do grupos. Para SPRANDEL “O que se vê é um “governo que precisa atender às demandas dos setores ruralistas e liberar terras para o mercado.” (SPRANDEL: 2021, 17-18).

As ameaças objetivadas em atos institucionais se intensificaram com a pandemia e aos conflitos somaram-se à ineficácia de uma política sanitária que resultou em consequências nefastas para os autodesignados quilombolas e outros povos e comunidades tradicionais. Predominou um desconhecimento por parte dos gestores públicos dos direitos conquistados, a exemplo do direito à saúde, estabelecido constitucionalmente e pela própria Convenção 169. Essa Convenção dispõe no seu artigo 25 o seguinte:

Os governos deverão zelar para que sejam colocados à disposição dos povos interessados serviços de saúde adequados ou proporcionar a esses povos os meios que lhes permitam organizar e prestar tais serviços sob a sua própria responsabilidade e controle, a fim de que possam gozar do nível máximo possível de saúde física e mental; Os serviços de saúde deverão ser organizados, na medida

10 O Incra publicou em 18 de agosto de 2021 um “relatório conclusivo” da auditoria referente ao quilombo Morro Alto, Rio Grande do Sul, (processo N. 54000.189078/20 19-10 AUD/SEDE/INCRA) contestando o processo administrativo de regularização fundiária dessa comunidade quilombola. São 32 processos abertos no INCRA contestando os relatórios antropológicos e impedindo o processo de regularização fundiária. As denominadas auditorias têm ocorrido junto a diversas Superintendências Regionais. No estado de Sergipe – SR 23 foram instauradas comissões internas para investigar os processos de regularização fundiária referentes às comunidades Pontal da Barra, município de Barra dos Coqueiros, e Maloca, quilombo urbano, município de Aracajú. Para maiores informações consultar: *Manifestação de Repúdio Sobre a auditação dos Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação de Territórios Quilombolas publicado pela ABA*, Comitê Quilombo, 03 de setembro de 2021.

do possível, em nível comunitário. Esses serviços deverão ser planejados e administrados em cooperação com os povos interessados e levar em conta as suas condições econômicas, geográficas, sociais e culturais, bem como os seus métodos de prevenção, práticas curativas e medicamentos tradicionais; O sistema de assistência sanitária deverá dar preferência à formação e ao emprego de pessoal sanitário da comunidade local e se centrar no atendimento primário à saúde, mantendo ao mesmo tempo estreitos vínculos com os demais níveis de assistência sanitária; A prestação desses serviços de saúde deverá ser coordenada com as demais medidas econômicas e culturais que sejam adotadas no país. (CONVENÇÃO 169).

Diante da eclosão dos conflitos sociais e mortes por Covid-19 os representantes de povos e comunidades tradicionais passaram a se organizar no sentido de impedir a entrada de agentes externos nas suas unidades sociais. Organizaram-se através das chamadas barreiras sanitárias, impeditivas da entrada de pessoas externas que pudessem propagar a doença. As barreiras sanitárias se constituíram em uma das formas de mobilização, somadas a outras tais como a reivindicação por políticas de reconhecimento territorial, políticas sanitárias e de inclusão dos povos e comunidades tradicionais no Plano de Vacinação.

A biopolítica que controla vidas e, ao mesmo tempo não as protege produziu um “abalo” social e psicológico com dimensões abrangentes e, parafraseando o poeta inglês William Blake, no seu poema intitulado Londres, ressoaram com *os gritos de adultos e crianças e mancharam de sangue os muros palacianos* (BLAKE, 1993, p.63). O genocídio, no caso da pandemia, diferente das mortes e explorações da força de trabalho no período da revolução industrial, poetizadas criticamente por Blake, direcionaram-se para aqueles que resistiram às forças impositivas do trabalho assalariado em larga escala e continuaram a trabalhar de modo autônomo nas suas unidades produtivas, notadamente nas autodesignadas *roças*. Para finalizar esse tópico ressaltamos que as ações institucionais de restrição de direitos têm se espalhado como fogo, alastrando-se e queimando as esperanças. O fogo, elemento da vida que representa, nos rituais dos povos e comunidades tradicionais uma renovação, um recomeço, transformou-se nas mãos dos gestores públicos, no inverso, em elemento de destruição do que po-

deria brotar. O fogo expressou, nesses tempos, a destruição das florestas¹¹, dos cerrados¹²; das caatingas¹³; a destruição dos Museus.¹⁴ O fogo representou o aniquilamento, a morte: mortes por Covid-19, mortes por conflitos territoriais; mortes por outras doenças em função da falta de hospitais; morte por falta de oxigênio, dentre outras mortes “reais” e “simbólicas”.

Os quilombos e o Plano de Vacinação: os atos de dispersão, restrição e de exclusão na política de imunização

O Primeiro Plano Nacional de Operacionalização da Vacinação Contra Covid-19, lançado pelo governo federal em dezesseis de dezembro de dois mil e vinte excluía os povos e comunidades tradicionais — quilombolas, indígenas, ribeirinhos, quebradeiras de coco, faxinalenses, fundos de pastos, dentre outros — ignorando a vulnerabilidade dessas famílias. As mobilizações dos agentes sociais centravam-se na exigência da elaboração de um plano preciso de

11 Na palestra intitulada *Antes do Verão: das agro estratégias às táticas agroindustriais*, realizada no Seminário Terra, Vida e Luta hoje, organizada pelo PPGAS/MS o antropólogo Alfredo Wagner analisou as mudanças em relação aos conflitos amazônicos, comumente mais intensos no período do denominado verão (julho a dezembro) e que, no período pandêmico tiveram intensificação no denominado inverno de 2021 (dezembro a julho). As devastações e do alastramento do fogo no inverno relaciona-se a uma ampliação dos interesses minerários e a uma fragilização da fiscalização e da vigilância e da própria legislação ambiental.

12 As queimadas e incêndios florestais ocorreram em diferentes áreas do cerrado a exemplo da destruição de 92 mil quilômetros quadrados na Serra do Cipó, em Minas Gerais, ocorrida em outubro de 2020 e o recente incêndio, ocorrido em setembro de 2020 na Chapada dos Veadeiros que destruiu cerca de 36 mil hectares, sendo 18 mil hectares no Parque Nacional.

13 No ano de 2021 as queimadas na caatinga ultrapassaram aquelas presenciadas na Amazônia, no Pantanal e no Cerrado. Segundo o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), até agosto de 2021 ocorreram 2.130 focos de fogo na caatinga com uma alta de 164% em relação ao mesmo período de 2020. Tais focos de fogo têm ocorrido na região de fronteira agrícola conhecida como MATOPIBA e relacionam-se com a expansão do agronegócio.

14 Um incêndio atingiu em julho de 2021 a Cinemateca Brasileira de São Paulo que serviria para a montagem de um Museu sobre o cinema nacional. Do mesmo modo, no dia 2 de setembro de 2018 as chamas tomaram conta do Museu Nacional do Rio de Janeiro, incinerando 200 anos de história.

execução das ações públicas de modo a imunizar as famílias cujas perdas, mesmo sem catalogação oficial, se mostravam assustadoras.

Este “Plano Nacional de Vacinação Contra Covid-19” passou por várias modificações em resposta às provocações e denúncias produzidas a partir dos processos de mobilizações e articulações nacionais das comunidades quilombolas identificando os equívocos e ineficácias da operacionalização dele em seus territórios. Estas denúncias foram direcionadas ao Supremo Tribunal Federal (STF) e Ministério Público Federal (MPF) e não se limitaram às exigências de políticas sanitárias, incluindo o registro de diversas “invasões” dos seus territórios tradicionais, algumas com o uso das forças armadas e a ocorrência de situações de ameaças, violências e de assassinatos de lideranças, em plena crise pandêmica.

O segundo “Plano Nacional de Operacionalização da Vacinação contra a Covid-19” de quinze de fevereiro de dois mil e vinte e um ressalta que *a transmissão do vírus nestas comunidades tende a ser intensa pelo grau coeso de convivência* e que o controle de casos e vigilância nestas comunidades impõe desafios logísticos (Plano Nacional de Operacionalização da Vacina Contra Covid-19: 2021, p.18:). Antes mesmo de ser executado, o Plano de Vacinação ressaltava dificuldades de toda ordem em viabilizar a vacinação quilombola. Expressa, por exemplo, a dificuldade no delineamento de ações de vacinação para estas denominadas “populações” e destaca os desafios logísticos e econômicos em realizar a vacinação em áreas consideradas remotas e de difícil acesso. A baixa acessibilidade aumentaria, segundo o documento, o custo do programa de vacinação. Percebe-se, pela leitura que o próprio Plano apresenta uma justificativa para sua futura ineficácia constatada meses depois, quando os quilombolas passaram a denunciar a maneira como a vacinação estava se efetivando, sem qualquer campanha, sem a inclusão de agentes de saúdes locais e de modo excludente dos próprios indígenas, ribeirinhos e quilombolas. Caso os planejadores públicos tivessem um conhecimento da demandas dos grupos, os pontos elencados como de dificuldade, no momento da vacinação, poderiam ser sanados. O referido Plano Nacional ressalta que as múltiplas visitas dos agentes sanitários poderiam aumentar o risco de introdução da Covid-19 e outros patógenos durante a pró-

pria campanha de vacinação¹⁵. Tal afirmação demonstra um descaso diante da reivindicação dos próprios quilombolas, que estavam exigindo que os agentes de saúde locais fossem acionados durante as campanhas de vacinação. O Plano elide de seu texto um planejamento sistemático das ações institucionais, citando de modo impreciso que a vacinação de tais grupos será realizada por meio de estratégias específicas a serem planejadas a nível municipal¹⁶. No processo de execução os gestores municipais se mostraram despreparados em relação ao conhecimento dos direitos de tais grupos sociais e sequer consideravam seus processos organizativos.

Os representantes de povos e comunidades tradicionais passaram a se mobilizar no sentido de viabilizar seus direitos à saúde, garantidos constitucionalmente e através de Convenções Internacionais. Diante das mobilizações, o Ministério Público Federal (MPF)¹⁷ fez cobranças de informações direcionadas à Secretaria de Vigilância em Saúde do Ministério da Saúde relativa à inclusão dos povos e comunidades tradicionais no Plano de Vacinação. A Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), juntamente com as formas organizativas e partidos políticos exigiram, através de uma Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF)¹⁸ que o Supremo Tribunal Federal (STF) determinasse ao Governo Federal a implementação de um Plano Nacional de Vacinação Específico aos quilombolas. Diante das pressões, o governo federal, através das secretarias lançou a Nota Informativa nº 41/2021 com referência específica à vacinação às designadas “populações quilombolas”. Dentre as diretrizes destaca-se o direcionamento às prefeituras municipais, na distribuição das vacinas e a definição e

15 Plano Nacional de Operacionalização da Vacina Contra Covid-19: 2021, p. 19.

16 Plano Nacional de Operacionalização da Vacina Contra Covid-19: 2021, p. 80.

17 Esta omissão levou o Ministério Público Federal (MPF) a instaurar o procedimento n. 1.30.009.000085/2020 solicitando informações à Secretaria e Vigilância em Saúde do Ministério da Saúde sobre a inclusão dos quilombolas na primeira fase da campanha de vacinação.

18 A partir ADPF número 742, datada de 09 de setembro de 2020 o Ministério da Saúde, a Secretaria de Vigilância em Saúde, o Departamento de Imunização e doenças Transmissíveis e a coordenação geral do Programa Nacional de Imunização lançaram, sob pressão do Ministério Público Federal a Nota Informativa nº 41/2021.

previsão da quantidade de vacinas a serem direcionadas a cada um dos grupos de povos e comunidades tradicionais incluídos no Plano de Vacinação.

As pressões exercidas por formas organizativas referidas aos povos e comunidades tradicionais resultaram em ações institucionais com previsão de serem executadas, mas sem uma eficácia e com erros de planejamento. A inclusão desses povos e comunidades se deu a partir da classificação destes como grupos *vulneráveis*, incluídos na mesma categoria que as pessoas com comorbidades, as grávidas, as puérperas, os trabalhadores da saúde, os moradores de rua e outros. Essa falta de discernimento das especificidades étnicas resultou em uma política sanitária marcada por ações generalizantes e homogeneizantes com dificuldade em diferenciar as especificidades de tais grupos. O objetivo precípua desta classificação foi estabelecer uma ordem de prioridade na vacinação que resultou em uma “nova exclusão”, isso porque não contemplou os diferentes grupos étnicos da sociedade e sequer essa ordem de prioridade foi seguida na prática. No que se refere aos grupos étnicos somente os indígenas, ribeirinhos e quilombolas foram incluídos e com uma ordem de prioridade injustificada, sem eficácia e que na prática gerou conflitos internos. Os indígenas ocuparam o terceiro lugar na ordem geral de prioridade; os ribeirinhos o nono lugar e os quilombolas o décimo lugar. Os ribeirinhos, colocados à frente dos quilombolas nem sempre foram vacinados primeiro e, ocorreram dificuldades em classificar os grupos a partir dessas categorias, isso porque os critérios externos nem sempre correspondiam às formas de definição e autodefinição. Um mesmo grupo acionava identidades diferentes e diante das dificuldades em operacionalizar o plano de vacinação as vacinas custaram a ser viabilizadas contribuindo para o aumento do número de infecções e de mortos.

A Nota Informativa nº 41/2021, lançada a partir da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) faz referências explícitas à falta de informações referidas ao número de territórios quilombolas existentes no país. Deste modo, a dificuldade na execução do plano de vacinação quilombola é justificada por uma suposta inexistência de produção de dados institucionais sobre esses grupos no âmbito dos aparatos governamentais. Ocorre que o próprio governo federal financiou estudos, relatórios antropológicos e laudos, para fins de regularização fundiária, e, se recusou a utilizá-los, preferindo refor-

çar a noção de falta de informações. Se considerarmos as ações desenvolvidas pela Fundação Cultural Palmares (FCP), de pôr fim a um acervo considerável sobre os quilombos, a partir da justificativa de conteúdo ideológico compreenderemos que o desmonte obedece a uma lógica deliberada, sem qualquer justificativa referida a suposta “neutralidade de ações”.

A Nota Informativa nº 41/2021 destaca que diante da dificuldade em identificar essas comunidades quilombolas do Brasil, recorrerá à possibilidade de conseguir esses dados nos censos produzidos pelo IBGE. Ocorre que o IBGE vem trabalhando com categorias censitárias genéricas e, portanto, sem uma sólida fundamentação relativa à diversidade de povos e comunidades tradicionais existentes no Brasil. O documento do Ministério da Saúde assevera essa incapacidade do IBGE, conforme a transcrição abaixo:

De acordo com o IBGE, no censo de 2010 não existia a pergunta sobre identificação étnico-quilombola, o que não permitiu seu uso para produzir dados sobre a população quilombola. A estimativa mais atualizada disponível no IBGE era proveniente do trabalho de atualização da Base territorial do IBGE que permitiu fornecer uma estimativa de domicílios para os setores censitários do território quilombola, Agrupamentos Quilombolas e outras localidades quilombolas não definidas em setores censitários cadastrados, podendo ser agregados municípios e unidades da Federação (NOTA INFORMATIVA nº 41/2021: 2021).

Diante da falta de dados, admitida pelo próprio documento citado acima, a distribuição das vacinas foi realizada a partir do critério referidos aos municípios e unidades da Federação. Podemos ler essa decisão como ocasionando uma possível “dispersão das vacinas” ou mesmo um “direcionamento restritivo das vacinas” ou ainda “a exclusão de territórios quilombolas não reconhecidos”. De qualquer maneira demonstra uma inoperância do Plano de vacinação.

A execução do Plano de Vacinação tem sido marcada pela falta de um planejamento que atenda os anseios das famílias quilombolas, com a exclusão de comunidades reconhecidas pelo governo brasileiro, através da FCP; falta de uma campanha com informações sobre a vacinação quilombola; alteração na ordem de prioridade com o desvio de vacinas; atualização de um princí-

pio de classificação externo às comunidades quilombolas com a desconsideração das formas de autodefinição, deixando de fora os quilombolas que tinham se deslocado para as cidades, mesmo que temporariamente; os agentes sociais aceitos pelo grupo, seja por relações de afinidade ou matrimônio. Inexistiu uma campanha elucidativa sobre a vacinação, com esclarecimentos e definições de quem poderia e quem não poderia tomá-la; dos calendários de vacinação; dos tipos de vacina disponível. Essa falta de informações, que poderiam ser resolvidas com campanhas informativas, desenvolvidas pelo município, agrava, a cada dia, a situação dos quilombolas. Os relatos que chegam das comunidades apontam que a aplicação das vacinas, em alguns territórios, têm sido administrada em pessoas infectadas por Covid-19, mulheres grávidas e lactantes, negligenciando os cuidados necessários à implementação desta política de imunização.

Na operacionalização do Plano de Vacinação, registrou-se ainda as situações de famílias que, sem um efetivo reconhecimento institucional de órgãos como INCRA e FUNAI (Fundação Nacional do índio), seja como quilombola ou indígena, tiveram dificuldade de acesso à vacinação. Nestes casos, a política sanitária atuou em total descompasso com a política étnica, por excluir o direito a autodefinição e, conseqüentemente, a possibilidade de acesso à vacinação.

Diante da ausência de políticas de saúde e de acesso as informações sobre as formas de prevenção a contaminação pelo Covid-19, os modos organizativos dos povos e comunidades tradicionais criaram seus próprios sistemas de saúde com a promoção de ações de autocuidado que incluíam o uso de ervas e chás medicinais, cuidados com a alimentação e isolamento. A criação de ‘barreiras sanitárias’ foram instituídas também como uma prática de assegurar o isolamento e o controle da disseminação do vírus nos territórios tradicionais. Esta prática parece ter contribuído significativamente para evitar o aumento do número de casos de infecção e de óbitos em muita situações. Outros mecanismos foram acionados para a prevenção da pandemia como o uso de diferentes meios digitais, principalmente o WhatsApp, para a troca de informações entre as redes já instituídas com movimentos sociais, sindicatos, ongs, universidades com o objetivo de compreender um conjunto de terminologias relacionadas à

doença decorrente da Covid-19, como por exemplo: “pandemia”, “quarentena”, “autoisolamento”, “assintomático”, “imunização de rebanho”, “transmissão comunitária”, “síndrome respiratória”, “distanciamento social”, entre outros.

Sem acesso a informações e excluídos de uma política de saúde, as comunidades tradicionais também sofriram com a ausência de registros estatísticos dos efeitos da pandemia em seus territórios. Diante deste quadro, o autoregistro dos casos de infecção e de morte passaram a ser controlados pelas próprias comunidades. Em alguns casos, os registros compunham dados quantitativos e qualitativos sobre as situações de infectados e mortos. Mesmo com as lutas das formas organizativas pela inclusão dos quilombolas no plano de vacinação, ocorreram situações nas quais as prefeituras municipais, exigiram das próprias famílias a produção de estatísticas para fins de viabilização das vacinações.

A discussão relativa à vacinação atualizou critérios de pertencimento externos aos quilombolas, centrado em critérios raciais ou geográficos, dificultando a operacionalização das vacinas. Os conflitos internos intensificaram-se e instalou-se uma disputa pelo acesso à vacinação. Ocorreram situações nas quais apenas alguns membros das famílias chegaram a se vacinar, tal como o ocorrido no Médio Itacuruçá, no município de Abaetetuba, Pará. Em municípios como Bocaina, os quilombolas tiveram, por exigência da prefeitura, que realizar um levantamento sobre o número de mortos de modo a justificar a necessidade da vacinação. Ocorreram situações, denunciadas por pesquisadores¹⁹ nas quais o grupo que lutou pelo reconhecimento da territorialidade ficou sem vacina, isso porque os vínculos dos gestores públicos eram frequentes com outras unidades sociológicas, que, no momento das mobilizações, negaram o pertencimento quilombola. O debate relativo a quem é e quem não é quilombola deixou de considerar as formas de definição e autodefinição e passou a ser acionado pelos gestores das políticas de saúde como critérios de exclusão da vacinação.

19 Essa é a situação de Monte Alegre do Maranhão, quilombo de referência da liderança quebradeira de coco e quilombola Maria de Jesus Bringelo, conhecida como D. Dijé. Em carta emitida ao Comitê Quilombo da ABA no dia 03 de maio de 2021 os pesquisadores Noemi Porro, Flávio e Bezerra Barros e Leonaldo Brandão denunciam diferentes situações de irregularidades na vacinação no estado do Pará.

As denominadas listas de vacinação desconsideraram os processos de luta dos quilombolas e o critério político-organizativo como de pertencimento. Tratou-se de uma “segurança da população”, própria do liberalismo (FOUCAULT: 2008), pensada genericamente e com um cálculo perverso, centrado em estatísticas generalizante e em uma previsibilidade segundo a qual a sociedade irá continuar, independentemente das vidas ceifadas. É o controle e a “gestão da vida,” que leva à morte, num círculo perverso para os denominados povos e comunidades tradicionais.

O Comitê Quilombo da ABA em face os conflitos territoriais e sanitários

A intensificação dos conflitos territoriais e a propagação agressiva e acelerada da Covid-19 e, posteriormente, o ritmo lento e ineficiente das vacinações, levou os quilombolas e pesquisadores a recorrerem ao Comitê Quilombo da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), para relatar e denunciar as violações em curso. Durante o ano de 2020 e 2021 o Comitê elaborou

doze documentos²⁰ com gêneros distintos, tais como Manifestações, Notas — de Denúncia, de Repúdio, Públicas e Técnicas — Recomendações e Pareceres.

Além da publicação de documentos os integrantes do Comitê

20 Os documentos elaborados pelo Comitê Quilombo são os seguintes: Manifestação de Repúdio sobre a auditagem dos Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação de Territórios Quilombolas. Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e seu Comitê Quilombos. Brasília, 03 de setembro de 2021; Manifestação da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), sobre o processo N. 1035763-30.2021.4.01.3400, Ação Anulatória da Certificação Administrativa de Remanescentes de Comunidade Quilombolas, emitida pela Fundação Cultural Palmares à Comunidade Conceição de Salinas (BA). Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Comitê Quilombo da ABA, Brasília, 15 de julho de 2021; Nota de Denúncia de Violação de Direitos Territoriais e de Tentativas de Criminalização de Lideranças Quilombo de Santa Rosa dos Pretos – Itapecuru-Mirim (MA). Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Comitê Quilombo da ABA. 11 de junho de 2021; O Comitê Quilombos Repudia a Retomada das Obras da BR-135, entre os municípios de Macabeira e Miranda do Norte, no estado do Maranhão, Comitê Quilombo da ABA, Brasília, 25 de maio de 2021; Recomendações para o Plano de Operacionalização de Vacinação contra a Covid-19 nas Comunidades Quilombolas, Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Comitê Quilombo da ABA, Brasília, 20 de maio de 2021; Contra a Demolição Arbitrária da Escola do Quilombo Invernada dos Negros (SC). Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Comitê Quilombo da ABA, Brasília, 15 de abril de 2021; Manifestação em Defesa do Território Quilombola São Roque (SC) diante da privatização dos parques “Aparados da Serra” e “Serra Geral”. Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Comitê Quilombo da ABA, Brasília, 18 de janeiro de 2021; Nota Pública pela Imediata Inclusão dos Quilombolas no Plano de Vacinação da Covid-19, Comitê Quilombo da ABA, Brasília, 26 de janeiro de 2021; Nota Técnica em apoio à Não Remoção das Famílias Quilombolas do Território de Alcântara, Comitê Quilombo da ABA, Brasília, 30 de março de 2021. Em parceria com os Comitês “Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos” e publicou a Nota Técnica da Associação Brasileira de Antropologia Sobre o Decreto Nº 10.673, de 13 de Abril de 2021. Associação Brasileira de Antropologia – ABA e seus Comitês “Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos” e “Quilombos”. 08 de junho de 2021. E ainda, juntamente com os Comitês “Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos” e “Patrimônio e Museus,” publicou o Parecer Técnico Projeto de Mineração no Serro, Minas Gerais, em abril de 2021.

realizaram-se reuniões com a 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do MPF²¹ e Comissão Nacional de Direitos Humanos²²; acompanhando audiências públicas²³ e participando de atividades acadêmicas remotas, cujo tema referia-se à situação dos quilombolas em tempos de pandemia, tais como seminários²⁴ e

21 Ocorreu no dia 13 de agosto de 2021 uma reunião da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) com a 6ª Câmara do MPF com a seguinte pauta: proposta de um seminário do Comitê Quilombo/6ª Câmara; questão do licenciamento, especialmente o PL 490; a situação do quilombo Rio dos Macacos, na Bahia e a situação referida à produção dos chamados contra laudos que tem afetando gravemente diversas comunidades no país — que ação da 6ª Câmara poderia eventualmente concretizar e análise da possibilidade em realizar um Curso para procuradores. Estiveram presentes na reunião a Dra. Eliana Torelly (presidente da 6ª Câmara); Dra. Patrícia Birman (presidente da Associação Brasileira de Antropologia); Andrea Zhouri, Deborah Bronz, (Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos); Alexandra Barbosa e Andrey Ferreira (Comitê Laudos) Cynthia Carvalho Martins, Raquel Mombelli (Comitê Quilombo da ABA). Recentemente foi expedida uma resposta ao Ofício nº 369/2021/6ªCCR/MPF encaminhado a procuradores da República na Bahia com providências referidas ao Quilombo Rio dos Macacos, na Bahia

22 No dia 14 de setembro de 2021 integrantes do Comitê Quilombos da ABA participaram de uma reunião Extraordinária do Conselho Nacional de Direitos Humanos, presidida pelo defensor público federal Yuri Costa. A reunião tinha como objetivo discutir as ações do INCRA no que se refere aos pareceres, relatórios e laudos antropológicos. Participaram dessa reunião, além do defensor público, Lidiane Carvalho Amorim de Sousa, Amorim, Ana Paula Comin de Carvalho, Raquel Mombelli, Cynthia Carvalho Martins e Mariana Balen Fernandes.

23 No dia 24 de agosto de 2021 o Conselho Nacional e Direitos Humanos (CNDH) organizou uma audiência pública com o objetivo de discutir as políticas de regularização fundiária. A audiência pública ouviu quilombolas de todos os estados brasileiros sobre a situação de regularização dos territórios quilombolas.

24 A ABA organizou, no dia 9 de julho de 2021 um webinar intitulado Quilombos e estratégias de mobilização e inclusão em tempos de pandemia reunindo quilombolas e pesquisadores. Participaram da mesa Francisco Júnior, quilombola de Coqueiros, Ceará Mirim (RN); Magno Nascimento da MALUNGA; Valdecir Amorim, da FNAQ/MS; José Alex B. Mendes da CONAC e as pesquisadoras Raquel Mombelli e Luciana Carvalho.

mesas redondas²⁵. O Comitê Quilombo organizou, juntamente com o Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA); com a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) o Curso de extensão intitulado “Pandemia e Território”²⁶, no qual pesquisadores e agentes sociais de diferentes formações acadêmicas e com diferentes experiências junto a formas organizativas, expuseram e atualizaram as pesquisa que compuseram o livro “Pandemia e Território” (ALMEIDA, ACEVEDO, ALEIXO: 2020).

O Comitê Quilombos da ABA produziu uma Nota Pública, em janeiro de 2020, intitulado “*Nota Pública pela imediata inclusão dos Quilombolas no Plano de Vacinação da Covid-19*” explicitando as violações em curso, no que diz respeito aos direitos quilombolas e exigindo a imediata inclusão dos quilombolas no Plano de Vacinação. Posteriormente, com a inserção dos quilombolas, resultado de um amplo processo de mobilização, inclusive de uma medida cautelar formalizada pela CONAC, as denúncias passaram a ser referidas à ação das prefeituras durante a vacinação, principalmente em função de um desconhecimento dos gestores municipais em relação aos direitos quilombolas. As professoras Rosa Elizabeth Acevedo Marin e a Raquel Mombelli propuseram a redação da uma Carta de *recomendações para o plano de operacionalização de vacinação contra a Covid-19 nas comunidades quilombolas*, a ser encaminhada aos gestores públicos. Notadamen-

25 No dia 15 de junho de 2021 o professor Flávio Bezerra Barros organizou a mesa redonda intitulada *Sociobiodiversidade, Territórios e Lutas Sociais em Contexto de povos quilombolas*. Compuseram a mesa redonda Noemi Barbosa, do quilombo Mangueiras, Salvaterra (PA); Silas da Cruz, do quilombo Bocaina, Porto Estrela, (MT); Sueyla Malcher Do PPGAA/UFPA e Cynthia Carvalho Martins, da UEMA. O Seminário foi prejudicado em função da invasão da sala por pessoas externas ao evento que bombardearam a sala com pornografia em um ato de desrespeito aos quilombolas e à produção científica. Essa mesa resultou de uma articulação do Comitê Quilombo com os pesquisadores Flávio Bezerra Barros, Noemi Miyasaka e Leonaldo de C. Brandão que procuraram o Comitê para solicitar orientações sobre os conflitos que estavam ocorrendo nos quilombos que eles pesquisavam, em função da vacinação dos quilombolas. Dentre os quilombos citados destaca-se Quilombo de Monte Alegre-Olho D’Água dos Grilos, município de São Luís Gonzaga, (MA); Quilombo de Médio Itacuruçá, rio Itacuruçá município de Abaetetuba (PA), e o quilombo da Bocaina, no município Porto Estrela (MT).

26 O “Curso Pandemia e Território”, coordenado por Patrícia Maria Portela Nunes, Raquel Mombelli e Cynthia Carvalho Martins, ocorreu nos meses de setembro e outubro de 2021.

te, os governadores, os prefeitos e secretários de saúde, exigindo a viabilização dos direitos dos quilombolas à saúde e à vacinação.

No que diz respeito à Carta de Recomendação procuramos priorizar o envio para os gestores dos municípios sobre os quais ouvimos denúncias, a partir da conversa com quilombolas e pesquisadores. Recebemos denúncias relativas à vacinação das seguintes localidades: Mangueiras, Caldeirão, Deus me Ajude, Bairro Alto, Bacabal e Pau Furado, que pertencem ao município de Salvaterra, localizado na Ilha do Marajó, quilombolas do município de Moju; comunidades quilombolas de Barcarena, no Estado do Pará; comunidade quilombola de Monte Alegre, no município de São Luís Gonzaga, Maranhão; comunidades de Vão Grande, Vãozinho e Bocaiana, no município de Porto Estrela, Mato Grosso e Rio dos Macacos, município de Simões Filho (BA). As denúncias frequentemente estavam referidas ao desvio de vacinas, a um descaso das situações de morte de quilombolas e à exclusão de comunidades do Plano Nacional de Vacinação.

Dentre os principais problemas relatados pelos quilombolas nas reuniões *on line* destaca-se um desconhecimento por parte das prefeituras, da situação quilombola no país e, principalmente, dos direitos conquistados ao longo dos trinta anos desde a promulgação da Constituição Federal de 1988. Para alguns gestores municipais a vacinação quilombola parecia um absurdo, isto porque tais grupos sempre estiveram na periferia das políticas municipais de saúde. E, os quilombolas, mesmo com o direito à vacinação conquistado tiveram que provar sua condição e lutar intensamente para a concretização dele. Os quilombolas denunciaram o número insuficiente de vacinas; dificuldade de acesso dos agentes de saúde às comunidades; desvio de vacinas; recusa dos agentes de saúde em vacinar cônjuges e quilombolas que moravam nas cidades; não inclusão de comunidades quilombolas não certificadas pela Fundação Cultural Palmares no Plano de Vacinação; exclusão de quilombolas que lutaram pela garantia das terras e redirecionamento prioritário para grupos que não se auto identificavam como quilombolas. Os órgãos estaduais e municipais têm feito solicitação aos próprios quilombolas de realização de levantamento do número de casos e de morte, de modo a justificar a necessidade de vacina. Eles têm sido pressionados a provar a situação de infecção e mortes para que as vacinas sejam viabilizadas. A vacinação

dos quilombolas, que deveria ser um direito, passa a sobrecarregá-los em responsabilidades que são do poder público, de produzir documentos e estatísticas.

Dentre as reivindicações dos quilombolas, sistematizadas a partir das reuniões remotas destacam-se as seguintes: inclusão dos quilombolas no Plano de Vacinação a partir do critério de autodefinição, independentemente de serem ou não reconhecidas pelo governo brasileiro; realização de campanhas educativas relativas à vacinação de modo a evitar que pessoas infectadas pela Covid-19 e gestantes recebam a vacina; reconhecimento das territorialidades e agilidade nos processos de desapropriação em tramitação no INCRA; políticas institucionais direcionadas ao período pós-pandêmico.

Considerações finais

Na situação de pandemia a política sanitária caminhou-se em oposição a uma suposta política étnica ou de reconhecimento dos direitos e saberes dos povos e comunidades tradicionais. Estabeleceu-se uma exclusão desses grupos de ações de proteção contra a Covid-19 e, inclusive do próprio Plano de Vacinação. O que poderíamos denominar de política de proteção institucional vinculou-se à lógica do mercado e da livre concorrência, em detrimento de uma suposta segurança. Predominou, no que diz respeito às ações institucionais uma política sem qualquer garantia dos direitos étnicos e territoriais marcada por ações imediatistas, assistencialistas e que desconSIDERAM as especificidades no que se refere aos modos de vida de tais grupos. Esses modos de vida organizam-se em práticas coletivas — ajuda mútua nos momentos mais intensos do ciclo agrícola, mutirões, puxirões — seriamente comprometidas de serem exercidas durante a pandemia.

As medidas de segurança adotadas pelo governo brasileiro, centradas no incentivo ao mercado pressupõe uma equidade sem qualquer concretização na prática na vida dessas famílias, isto porque o acesso aos bens de mercado não é universal. Durante a pandemia, os encontros realizados por diferentes instituições públicas e por associações científicas explicitaram as dificuldades das famílias em exercer a proteção exigida pelo Estado e viabilizada pelo mercado. Sem acesso à água, sem condições em adquirir álcool em gel, máscaras

ou produtos de limpeza ou até de manter o isolamento social, as famílias não tiveram como se proteger a partir de suas próprias condições de vida. Não se trata de uma “escassez,” mas de um direcionamento privilegiado para os inseridos no “mercado”, e os que “dominam esse mercado”. Desse modo, em se tratando dos povos e comunidades tradicionais, ficou nítida a exclusão e omissão institucional. As políticas étnicas, caso tivessem sido viabilizadas conforme os preceitos constitucionais, ou seja, a partir do reconhecimento das territorialidades, tenderiam a ter uma maior eficácia no período pandêmico. Isso significa que as políticas étnicas garantiriam, caso tivessem sido implantadas, uma autonomia geradora de um reconhecimento de práticas que certamente evitaria o crescente número de acometidos e mortos pela Covid-19 nas comunidades quilombolas e tradicionais.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner. *Antes do Verão: das agro estratégias às táticas agroindustriais*. Seminário Terra, Vida e luta hoje. Programa de Pós-Graduação de Antropologia do Museu Nacional (PPGAS). Junho de 2021.

ALMEIDA, Alfredo Wagner; ACEVEDO, Rosa; ALEIXO, Eriki. *Pandemia e Território. Território das mobilizações políticas, Territórios de guerra, desastres e políticas econômicas e Territórios indígenas*. Volume I São Luís: UEMA Edições/ PNCSPA, 2020.

_____. *Pandemia e Território. Territórios quilombolas, Territórios de segurança pública, Territórios da Enfermagem, Territórios de comunidades de fundos e fechos de pasto, de pescadores, de assentados, de raizais e de comunidades atingidas por mineração e Território da Ciência*. Volume II São Luís: UEMA Edições/ PNCSPA, 2020.

_____. *Pandemia e Território: Território da morte, Território da resistência e Território do descarte*. Volume III São Luís: UEMA Edições/ PNCSPA, 2020.

BLAKE, William. *Poesia e Prosa Selecionadas*. Introdução, seleção, tradução e notas Paulo Vizíoli. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

Dados Socioeconômicos e Agropecuários do Município de Alcântara (MA). 1980-2020. Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Alcântara (STTR-AL), Movimento dos Atingidos pela Base de Alcântara (MABE), Movimento das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Alcântara (MONTRA); Sindicato dos Trabalhadores Rurais na Agricultura Familiar (SINTRAF), Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA/UEMA). Direção da Coleção Patrícia Maria Portela Nunes & Davi Pereira Júnior. São Luís, EDUEMA, 2020.

- FELLET, João. *Por que a caatinga vive explosão em número de queimadas*. G1, 03.08.2021.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica, biopoder, soberania, estado de exceção e política de morte*. São Paulo: n.1, 2018.
- MOMBELLI, Raquel. *Visagens e Profecias: ecos da territorialidade quilombola*. Tese de doutorado defendida na Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Florianópolis, 2009.
- BOLETIM Informativo Nova Cartografia Social da Amazonia- *Território Quilombola de Santa Rosa dos Pretos: conflitos com a duplicação da BR 135 em Itapecuru- Mirim (MA)*. n.14 (ABR 2020)/ Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.São Luis; EDUEMA/ PPGspa, 2020.
- SPRANDEL, Márcia Anita. *Informes sobre o processo legislativo: megaempreendimentos em implementação na Amazônia: impactos na sociedade e na natureza*. Vol 1. UEMA Ed. São Luís (MA) : 2021.
- _____. *Informes sobre o processo legislativo, megaempreendimentos em implementação na Amazônia: impactos na sociedade e na natureza*. Vol 2 UEMA. Ed. São Luís, 2021.

Documentos consultados

- Manifestação de repúdio sobre a auditoria dos relatórios técnicos de identificação e delimitação de territórios quilombolas. *Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e seu Comitê Quilombos*. Brasília, 03 de setembro de 2021.
- Manifestação da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), sobre o processo N. 1035763-30.2021.4.01.3400, Ação Anulatória da Certificação Administrativa de Remanescentes de Comunidade Quilombolas, emitida pela Fundação Cultural Palmares à Comunidade Conceição de Salinas (BA). *Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Comitê Quilombo da ABA*, Brasília, 15 de julho de 2021.
- Nota de denúncia de violação de direitos territoriais e de tentativas de criminalização de lideranças Quilombo de Santa Rosa dos Pretos – Itapecuru-Mirim (MA). *Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Comitê Quilombo da ABA*. 11 de junho de 2021.
- Nota técnica da Associação Brasileira de Antropologia sobre o Decreto N° 10.673, de 13 de abril de 2021. *Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e seus Comitês “Povos Tradicionais, Meio Ambiente e Grandes Projetos” e “Quilombos”*. 08 de junho de 2021.
- O Comitê Quilombos Repudia a retomada das obras da BR 135, entre os municípios de Macaíba e Miranda do Norte, no estado do Maranhão, *Comitê Quilombo da ABA*, Brasília, 25 de maio de 2021.
- Recomendações para o Plano de Operacionalização de Vacinação Contra a Covid-19 Nas Co-

munidades Quilombolas, *Associação Brasileira de Antropologia (ABA)*, *Comitê Quilombo da ABA*, Brasília, 20 de maio de 2021.

Contra A demolição Arbitrária da Escola do Quilombo Invernada dos Negros (SC). Associação Brasileira de Antropologia (ABA), *Comitê Quilombo da ABA*, Brasília, 15 de abril de 2021.

Manifestação Em defesa do Território Quilombola São Roque (Sc) Diante da Privatização dos Parques “Aparados da Serra” E “Serra Geral”. *Associação Brasileira de Antropologia (ABA)*, *Comitê Quilombo da ABA*, Brasília, 18 de janeiro de 2021.

Nota Pública Pela Imediata Inclusão dos Quilombolas No Plano de Vacinação da Covid-19, *Comitê Quilombo da ABA*, Brasília, 26 de janeiro de 2021.

Nota Técnica Em Apoio À Não Remoção das Famílias Quilombolas do Território de Alcântara, *Comitê Quilombo da ABA*, Brasília, 30 de março de 2021.

Decreto Nº 10.673, que “dispõe sobre a qualificação de unidades de conservação (UCs) no Programa de Parcerias de Investimentos da Presidência da República e sua inclusão no Programa Nacional de Desestatização”.

Projeto de Decreto Legislativo (PDL) nº 177/2021 que pretende autorizar o Presidente a denunciar a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). 2021.

Lei nº 5.051, de 05 de abril de 2004. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Poder Executivo, Brasília, 20 abril, 2004.

Resolução 11 de 26 de março de 2020. Publica as deliberações do Comitê de Desenvolvimento do Programa Espacial Brasileiro na Sétima Reunião Plenária. Presidência da República; Gabinete de Segurança Institucional e Comitê de Desenvolvimento do Programa Espacial Brasileiro, Brasília, 26 de março de 2020.

Plano Nacional de Operacionalização da Vacinação Contra Covid-19. Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde, Departamento de Imunização e Doenças Transmissíveis, Coordenação Geral do Programa Nacional de Imunização, 4. Ed. 15 de fevereiro de 2021.

Plano Nacional de Operacionalização da Vacinação Contra Covid-19. Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde, Departamento de Imunização e Doenças Transmissíveis, Coordenação Geral do Programa Nacional de Imunização, 16 de dezembro de 2020.

Nota Informativa N. 41/2021. Ministério da Saúde; Secretaria de Vigilância da Saúde; Departamento de Imunização e doenças transmissíveis; Coordenação Geral do Programa Nacional de Imunização. ADPF, Brasília, 25 de março de 2021.

Plano Paraense de Vacinação Ppv/Covid-19. Governo do Estado do Pará; Secretaria de Estado de Saúde Pública; Diretoria de Vigilância em Saúde. 1º Ed, Brasília, janeiro de 2021.

7. Os organismos internacionais de proteção de Direitos Humanos e os direitos territoriais quilombolas: as experiências dos quilombolas de Alcântara

Davi Pereira Junior¹

O objetivo de deste artigo é discorrer sobre os desafios enfrentados pelas comunidades quilombolas de Alcântara no período inicial da Covid-19, assim como descrever processos políticos de apropriação de dispositivos infraconstitucionais internacionais e a transformação de organismos internacionais de proteção de direitos humanos tais como a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), órgão ligado à Organização dos Estados Americanos e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho OIT, órgão das Nações Unidas em arena de disputa políticas pelas comunidades quilombolas de Alcântara. Dos mais de quarenta anos que perduram os conflitos dos quilombolas de Alcântara com o estado brasileiro em decorrência do processo de desapropriação para implantação da Base de Lançamento de Foguetes em Alcântara na década

¹ Quilombola do território de Itamatatuiua – Alcântara, Maranhão. Mestre em Antropologia – UFBA e Ph.D em Latin American Studies pela University of Texas at Austin.

de 1980 . Há pelo menos vinte anos as comunidades quilombolas de Alcântara junto com suas lideranças, suas organizações de movimentos sociais e aliados da sociedade civil tem se utilizado dos organismos de proteção de direitos humanos dos quais o Brasil é signatário como arena de ação política. A estratégia das comunidades e suas organizações é de arregimentar apoio desses organismos para as suas demandas, uma vez que, essas instâncias podem se transformar em um instrumento a mais de pressão ao estado brasileiro na resolução de seus conflitos com o estado, bem como a efetivação das demandas por direitos territoriais.

Os desafios das comunidades quilombolas de Alcântara diante da pandemia da Covid-19

Nos primeiros meses de 2020, as lideranças das comunidades quilombolas de Alcântara, juntamente com suas organizações e acessórias se reuniram para planejar o calendário de atividades anual. Nas reuniões ficou decidido que o foco das atividades seriam a realização de um conjunto de oficinas com a finalidade de discutir o documento base do protocolo de consulta prévia livre e informado com todas as comunidades dos três territórios quilombolas de Alcântara. Naquele momento a Covid-19 já dominava os ambientes das conversas, em família, assim como as rodas de conversas nos redários, embaixo embaixo das árvores, no caminho da roça ou das praias das comunidades.

No início de Março, ainda que a crise do(a) Covid-19 pudesse parecer uma ameaça distante, já despertava a preocupação das lideranças e moradores dos territórios quilombolas em Alcântara, devido a frágil estrutura de saúde do município, com a qual estavam habituados a enfrentarem dificuldades para acessarem os serviços básicos de saúde ao longo dos anos. As lideranças e as organizações quilombolas preocupadas em preservar as comunidades contra a circulação do vírus optaram por restringir o movimento de pessoas nas comunidades e impuseram barreiras sanitárias como forma de autoproteção.

Essas ações comunitárias foram necessárias, pois as autoridades estaduais e municipais não apresentaram nenhum plano para proteger as comunidades da crise do Covid-19. Apesar de Alcântara ser o município brasi-

leiro com maior número de comunidades e maior população quilombola do país. Aliás, as comunidades quilombolas só entraram na lista de grupos prioritários após a Comissão Nacional de Quilombos (Conaq) entrar com ação no Supremo Tribunal para garantir a vacinação dos quilombolas enquanto grupo prioritário

Essa ação política das comunidades foi feita com mais rigor e efetividade na parte do território onde estão localizadas as comunidades do litoral devido a grande circulação de pessoas nos finais de semana em busca das praias. Ainda que as restrições de acesso principalmente as praias tenham provocado alguns inconvenientes principalmente para as famílias que aproveitam a circulação de pessoas nas praias nos fins de semanas para complementarem suas rendas. É importante ressaltar que as barreiras sanitárias só funcionaram graças ao engajamento das lideranças e dos moradores das comunidades. Esse engajamento se deu principalmente pela consciência das pessoas que se o vírus se espalhasse pelos territórios a tragédia poderia ser imensurável.

Em meio de toda essa mobilização comunitária por sobrevivência e proteção sanitária dos territórios, as comunidades foram surpreendida pela publicação da Resolução nº11 pelo Gabinete de Segurança Institucional (GSI), manifestando a intenção de realizar um segundo deslocamento compulsório em Alcântara a ser realizado em pleno período de pandemia.

Na prática a Resolução nº11 foi usada pelo estado brasileiro para instituir pânico entre os moradores das comunidades, uma vez que a famigerada resolução apontava quais as agências estatais que ficariam a cargo de proceder o processo de deslocamento de cerca de 800 famílias de aproximadamente 40 comunidades localizadas no litoral. Entretanto, a Resolução não sinalizava para qual parte do território essas famílias seriam realocadas ou mesmo se o estado tinha a intenção de fazer o realocamento dessas famílias em um dos territórios quilombolas de Alcântara.

A Resolução foi publicada como parte da estratégia do estado brasileiro para cumprir o Acordo de Salvaguardas Tecnológicas (AST), assinado em 2019 entre Brasil e os Estados Unidos. Uma vez que, para cumprir os termos do AST, o estado brasileiro teria que avançar sobre mais de 12 mil hectares do território quilombola promovendo assim deslocamentos compulsórios e conti-

nuar um processo histórico de violação de direitos contra as comunidades quilombolas de Alcântara. Na verdade o estado brasileiro sempre tratou a questão quilombola de Alcântara a revelia, já que nunca cumpriu a sua obrigação constitucional de titular os territórios étnicos quilombolas de Alcântara, Além, disso tem sistematicamente desrespeitado dispositivos internacionais de proteção de direitos humanos dos quais o país é signatário como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Vale lembrar que ao propor o deslocamento compulsório em massa o estado brasileiro atentou contra o direito à vida dessas comunidades. A integralidade do território é imprescindível para a reprodução física, cultural e religiosa dessas comunidades. Negar aos quilombolas o direito ao território constitui-se em um atentado ao seu modo de vida e sua ancestralidade, negando também a este a possibilidade de planejarem seu futuro.

A Comissão Interamericana como arena para ação política dos quilombolas de Alcântara

Em 2001 quando o conflito de Alcântara estava preste a completar 21 anos as comunidades cansadas de esperar pela resolução de seus conflitos nas cortes nacionais, algumas comunidades² quilombolas com apoio de algumas organizações aliadas³ resolveram adotar uma nova estratégia para tentar alcançar a justiça, que foi levar sua questão a uma corte internacional de direitos humanos. A corte escolhida foi a Comissão Interamericana de Direitos

2 As comunidades que figuraram como autores de denúncias foram; Samucangaua, Iritizal, Ladeira, Só Assim, Santa Maria, Canelatiua, Itapera e Mamuninha — todas integrantes do mesmo território étnico de Alcântara.

3 Os aliados arrolados eram a Justiça Global, Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH); o Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN); a Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ), a Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Maranhão (FETAEMA), e a Global Exchange

Humanos (CIDH)⁴, instância da Organização dos Estados Americanos (OEA). A alegação das comunidades era que o processo de desapropriação dos seus territórios posto em curso em Alcântara pelo estado brasileiro na década de 1980 caracterizam violações aos Direitos Humanos garantidos pela Convenção Americana de Direitos Humanos. Segundo seu Leonardo dos Anjos, liderança do MABE o caso de Alcântara foi o primeiro acolhido pela corte⁵.

O pedido teve seus efeitos políticos analisados pelas comunidades, organizações e aliados como positivo, uma vez que resultou em uma visita de 5 dias de um relator⁶ da corte e na realização de uma audiência pública na cidade puxada em virtude da vinda da missão da CIDH. A vinda de um relator da comissão de direitos humanos da OEA a Alcântara teve também resultados políticos práticos, visto que em seu relatório pontuou 14 pontos considerados como violação resultante do processo de implantação do Centro de Lançamento de Alcântara. Além das violações apontadas, o relator elaborou dez pontos como recomendações que deveriam ser executadas pelo estado brasileiro, entre as recomendações destacamos a recomendação da titulação do território étnico das comunidades quilombolas de Alcântara.

Ao longo do tempo algumas das organizações⁷ que haviam proposto a ação na CIDH deixaram de atuar junto às comunidades de Alcântara

4 Link para acessar o relatório da Comissão Interamericana de Direitos Humanos; <http://www.cidh.org/annualrep/2006port/BRASIL.555.01port.htm>.

5 Segundo seu Leonardo dos Anjos em entrevista concedida em 2014, ele atentou para o fato que foi a primeira vez que a corte acolheu uma questão de uma comunidade quilombola. A questão quilombola foi a primeira. Foi a de Alcântara, então por isso eles fizeram... eles nos atenderam com mais rapidez, porque eles achavam que era muito importante atender essa questão quilombola, essa violação de direitos humanos quilombolas em Alcântara.

6 As comunidades, os movimentos e os aliados receberam a visita do relator, Miloon Kothar, da missão da Relatoria do Direito à Moradia Adequada no período de 22 a 26 de 2003.

7 Organizações que deixam a ação: Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN); a Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ), a Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado do Maranhão (FETAEMA), e a Global Exchange.

e conseqüentemente se retirando parcial ou completamente da ação. Com a retirada de alguns aliados da ação, as comunidades e suas organizações passaram a ter um protagonismo maior na atuação nas cortes internacionais, uma vez que essa ação viria a se transformar em uma ação contínua em 2009. Ou seja, com a persistência do litígio entre comunidades de Alcântara e o estado brasileiro no âmbito da CIDH essa arena passou a figurar também como uma arena de disputa do conflito de Alcântara, visto que, o estado brasileiro também utilizou a corte como espaço de defesa e constatação⁸, embora nunca tenha alcançado nenhum tipo de sucesso.

Como as comunidades resolveram politizar a CIDH enquanto arena de atuação de sua ação política, isso significa de que dizer que a ação foi sendo atualizada com o passar dos anos uma vez que o conflito nunca teve resolução definitiva, em a cada vez que o conflito se intensifica as comunidades têm a possibilidade de recorrer à corte como esfera de mediação. Isso pode ser constatado por exemplo nos conflitos ocorridos em 2008, ocasião em que empresas contratadas pela binacional Alcântara Cyclone Space⁹ (ACS) invadiram e devastaram as áreas de roças das comunidades de Baracatatiua e Mamuna.

Após um intenso processo de mobilização interno por parte das comunidades com formas a defender e proteger a integridade de seu território e prevenir as duas comunidades de um prejuízo maior que seria perder as áreas destinadas pelas comunidades a produção de alimentos, visto que, as

8 O estado brasileiro apresentou defesa e contestação com relação às denúncias efetuadas pelas comunidades e seus aliados, mas nunca o estado brasileiro conseguiu convencer os analistas da corte com suas contestações, a prova disso é que o estado brasileiro nunca obteve resposta ou considerações positivas por parte de qualquer instância ligada à corte.

9 Para mais detalhes consultar; Pereira Júnior, Davi. (2009). *Quilombolas de Alcântara: Território e Conflito do Entrosamento do Território das Comunidades Quilombolas de Alcântara pela empresa binacional Alcântara Cyclone Space*. Manaus. UFAM.

contratadas da ACS¹⁰, na ocasião atacam preferencialmente as áreas de roças. As comunidades decidiram por um conjunto de estratégias que incluíam ações políticas locais com a proibição de circulação de máquinas e trabalhadores das empresas contratadas da ACS pelo território e a posterior expulsão desses trabalhadores.

As comunidades e suas organizações entraram com ações no Ministério Público Federal (MPF) e na Justiça Federal¹¹, além de apresentar denúncia junto a órgão ambientais como o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA). As comunidades também recorreram mais uma vez à CIDH pelos crimes perpetrados em Alcântara pela intervenção do estado brasileiro através da empresa Binacional Alcântara Cyclone Space

Após os incidentes ocorridos no início de 2008, envolvendo a ACS, as comunidades requisitaram audiência junto à Comissão Interamericana de Direitos Humanos e conseguiram serem incluídas na audiência¹² da comissão ocorrida em Washington¹³ em novembro daquele ano. As comunidades

10 Em 2008 depois que a Binacional Alcântara Cyclone Space, resolveu construir sítios de lançamentos de aluguel sem autorização, uma vez que essa é uma área judicializada. A Ação na destruição de marcos simbólicos de delimitação territorial entre as comunidades, destruição de roças das comunidades, destruições de caminhos tradicionais de circulação das pessoas no território, além de perpetrar devastação ambiental. Conforme descrito por Pereira Júnior em 2009.

11 O resultado na ação impetrada pelo Ministério Público Federal foi um acordo celebrado na justiça no ano de 2012, transitado em julgado de não expansão. Pelo acordo de 2012 toda e qualquer construção que o estado brasileiro desejasse fazer em Alcântara teria de ser feita obrigatoriamente dentro da área de 8.750 hectares que o centro de lançamento ocupa de fato atualmente. Vide o acordo no quadro das ações jurídicas em anexo.

12 De acordo com o Dex-Unb, 2015; os representantes do Movimento dos Atingidos pela Base participaram de audiência na Comissão de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (OEA) em Washington, sobre o caso Alcântara, onde o Estado Brasileiro figura como réu por crime contra direitos humanos cometidos durante o processo de implantação da Base Espacial. p 188. Para mais informações consulte: Dex-Unb. (2015). DEX Comissão Camponesa da Verdade: Relatório final: violações de direitos no campo de 1946 a 1988. Brasília.

13 Confira no link a participação dos representantes de Alcântara na Comissão Interamericana de Direitos Humanos; http://www.oas.org/en/media_center/videos.asp?sCodigo=08-0347&sCodigoDetVideo=1

enviaram dois representantes¹⁴ para falar em nome das comunidades. Os representantes foram Leonardo dos Anjos representando o MABE e Militina Serejo pelo MONTRA. Os comissários da CIDH tiveram como decisão da audiência a recomendação expressa pela titulação do território étnico de Alcântara. Com esta decisão as comunidades viram suas expectativas de terem seus direitos reforçados pelas recomendações dos comissários.

Mais uma vez os resultados das audiências surtiram efeitos políticos imediatos, alguns poucos dias depois que lideranças de Alcântara participado de audiência junto a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), através do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária MDA/INCRA, fez publicar nas páginas 110 e 111 da seção 3 do Diário Oficial da União n 214 o RTID¹⁵ do território de Alcântara. Apesar da publicação do RTID em 04 de novembro de 2008, Alcântara até hoje não foi titulada, uma vez que o presidente Luiz Inácio Lula da Silva não assinou o decreto de titulação e o caso de Alcântara acabou parando na Câmara de Conciliação¹⁶ frustrando a mais de 150 comunidades e as centenas de famílias que compõem o território.

O caso de Alcântara voltou mais uma vez a figurar depois que os presidentes Trump e Bolsonaro assinaram o acordo de salvaguarda tecnológica (AST), em março de 2019. As comunidades tentam alertar os organismos internacionais de proteção aos direitos humanos dos quais o Brasil é signatário para o fato de que o acordo assinado entre os dois países coloca em risco a integridade do seu território étnico. Para que o acordo se viabilize, o estado

14 Leonardo dos Anjos é morador da comunidade de Brito e Militina Serejo morador da comunidade de Mamuna.

15 A publicação do RTID é a última etapa do processo de titulação de um território quilombola, no caso de Alcântara o RTID foi a última etapa cumprida uma vez que, o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva, do Partidos dos Trabalhadores não assinaria o decreto do título.

16 Para mais informações leia: Pereira Júnior, Davi. (2010). *Quilombolas de Alcântara na Rota do 4887: Uma Fábula da História do Racismo Institucional a Negação de Direitos pelo Estado Brasileiro!* In. Almeida, Alfredo Wagner Berno de. (2010). (Orgs)... [et al]. Manaus: PNCSA / UEA Edições. Vol. 01, n°. 02.

brasileiro tem planos de avançar sobre mais 12 mil hectares, além de promover o deslocamento compulsório de mais de 800 famílias conforme a resolução¹⁷ nº11 publicada pelo Gabinete de Segurança Internacional (GSI). Dessa vez o encontro entre os representantes das comunidades e do estado brasileiro se deu em audiência realizada em Quito no Equador. Mais uma vez a corte deu razão às comunidades e repetiu as recomendações feitas anteriormente.

Embora o estado brasileiro não tenha cumprido as recomendações da CIDH, as comunidades continuam entendendo que esse espaço é importante a ser disputado e acabam insistindo em manter suas ações nessas instâncias. As comunidades têm consciência de que essas instâncias não têm poder para obrigar o estado brasileiro a cumprir suas recomendações, mas cada vez que o resultado é em seu favor promove uma politização fortalecendo o processo de luta pelo reconhecimento de seus direitos. As comunidades sabem que mesmo o estado tem a prerrogativa de não cumprir as sugestões da CIDH. Mesmo assim as comunidades continuam insistindo na mediação desta corte internacional por entendem que ainda que o estado não cumpra as determinações incorre em constrangimento e o desgaste do estados e seus governantes perante a comunidade Internacional

A apropriação política da convenção 169 pelos quilombolas de Alcântara

Além da CIDH, as comunidades quilombolas de Alcântara também têm usado a OIT como espaço de sua ação política a partir da convenção 169¹⁸. A apropriação política das comunidades quilombolas de Alcântara

17 Acesse a resolução nº 11; <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/resolucao-n-11-de-26-de-marco-de-2020-249996300>

18 A convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), foi ratificada no Brasil através do decreto legislativo nº 143/2002. A ideia de trazer os cursos sobre a convenção 169 para Alcântara se deu depois da participação de um dos assessores do MABE, participar de uma oficina sobre a convenção em São Paulo, promovida em conjunto pela Rede Social de Direitos Humanos, pela comissão do Pró-Índio.

com relação à convenção é bem singular e começa com uma série de cursos¹⁹ sobre a conversão promovido pelo MABE em parceria com a Rede Social de Justiça e Direitos Humanos entre 2005 a 2008 nos três territórios quilombolas de Alcântara. O curso propiciou resultados políticos e organizativos relativamente rápidos. Sobre isso SILVA, 2013. Afirma;

As práticas de mobilização empreendidas pelo MABE como, por exemplo, as reuniões para discussão acerca do Art. 68 do ADCT e da Convenção 169 da OIT são organizadas pelos próprios quilombolas que realizam o estudo sobre os aparatos jurídicos, elaboram documentos com os encaminhamentos de suas reivindicações no intuito de visibilizar suas demandas específicas junto ao poder público. (SILVA, p. 80)

Em 2006 depois de trabalhadores quilombolas serem submetidos a constrangimentos e humilhações por integrantes do Centro de Lançamento de Alcântara, dois advogados ligados a organizações de defesas direitos humanos impetraram 5 (cinco) mandados de segurança na Justiça Federal do Maranhão, solicitando o resguardo dos direitos dos trabalhadores quilombolas²⁰ com base na convenção 169. O juiz José Carlos do Vale Madeira, da 5ª Vara

19 Segundo Danilo Serejo, em entrevista realizada no início de 2020, quilombola e assessor jurídico voluntário do MABE; O advogado Aton Fon, fez a primeira oficina sobre a convenção 169 em 2005, eu já estava lá no MAB, e aí começamos a discutir a possibilidade de fazer essas oficinas da convenção e legislação territorial nas principais comunidades de Alcântara, e aí passou um ano e 2006, nós já com a rede social, eu e o MAB, nós iniciamos fazendo as oficinas da convenção 169 e da legislação territorial em Alcântara, e aí percorremos várias comunidades nos anos de 2006, 2007 e 2008, me equivoquei, a oficina foi em 2004 e as oficinas nas comunidades começaram em 2005, ai vem 2006 e 2008, porque em 2007 a gente não fez, aí fizemos em 2008 as oficinas, e aí alcançamos quase todas as principais comunidades de Alcântara e eu fiquei na coordenação desse processo.

20 Segundo informações colhidas no site da Fundação Cultura Palmares; uma das vítimas foi o quilombola Raimundo Petronilio Marins Costa, do povoado quilombola de Trajano, que teve sua roça de melancia destruída, sendo conduzido ao CLA e, posteriormente, à Delegacia da Polícia Civil de Alcântara, sendo que em ambas as repartições sofreu ameaças e humilhações. Os advogados Roberto Rainha, da Rede Social de Justiça e Direitos Humanos, e Eduardo Alexandre Corrêa, da Rede Nacional de Advogados e Advogadas Populares, ajuizaram cinco mandados de segurança, porque os quilombolas foram impedidos de colher as plantações que fizeram no ano passado e de preparar os roçados nas áreas que tradicionalmente usam para plantar e atualmente tomadas pelo CLA.<http://www.palmares.gov.br/?p=1882>. Acesso em fevereiro de 2021.

Federal do Maranhão, concedeu mandado de segurança confirmando decisão liminar²¹ de setembro de 2006. Conforme narra em entrevista Danilo Serejo²² em Maio de 2020;

2008 quando eu venho pra cá de férias para fazer as outras oficinas, as últimas que a gente fez aqui, e aí nós fizemos essas oficinas, e foi um período em que o centro de lançamento estava proibindo as pessoas ali das agrovilas, comunidades em torno do centro de lançamento fazer roças nos seus antigos povoados, aí nós entramos com a [inaudível] na justiça com um mandado de segurança pedindo que o juiz autorizasse as comunidades fazer roças nos seus antigos povoados, e usamos como fundamento legal a convenção, a convenção garante o direito de retorno a essas comunidades, e aí nós tivemos uma decisão favorável em primeira instância e depois perdemos em segunda instância, mas aí o grande ganho político desse mandado de segurança, é que nós inauguramos o primeiro precedente jurídico no país que assegura o direito de propriedade com um fundamento na Convenção 169.

Na prática, a sentença tornou as comunidades quilombolas do Brasil sujeitas aos direitos da convenção 169 que até então era aplicada somente a povos indígenas. Os efeitos políticos dos resultados das ações proposta

21 De acordo com documento publicado no site da FCP. O juiz José Carlos do Vale Madeira, da 5ª Vara Federal do Maranhão, concedeu mandado de segurança confirmando decisão liminar de setembro de 2006 desautorizando o diretor-geral do Centro de Lançamentos de Alcântara (CLA) a impedir que um grupo de 47 integrantes de comunidades de remanescentes de quilombos colham ou façam roças em suas áreas tradicionais, de onde foram deslocados na década de 80 para instalação da base aeroespacial. <http://www.palmares.gov.br/?p=1882>. Acesso em fevereiro de 2021.

22 Danilo Serejo natural da comunidade de Canelatiua coordenou os cursos da convenção enquanto militante do MABE, ainda no íterim da realização das oficinas sobre a convenção conseguiu se transformar no primeiro militante do movimento quilombola de Alcântara no curso de Direito. Serejo teve sua entrada possibilitada depois de concorrer no edital do PRONERA, fruto de um convênio entre o INCRA e o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra e o departamento de direito da Universidade Federal de Goiás (2007–2012). Danilo Serejo, concorreu ao programa a partir de uma parceria firmada entre o MABE e o MST. Para mais detalhes consulte: Vuelta, Raquel Buitrón. (2013). Pelo direito de estudar: A 1ª turma de direito do PRONERA (Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária). 2013. 159 f., il. Dissertação (Mestrado em Educação) —UNB. Brasília.

pelos quilombolas de Alcântara não podem ser dimensionados, porque abriu a possibilidade para outros grupos reivindicarem a condição de sujeito de direito da convenção 169 com Povos de Terreiros, Quebradeiras de Coco Babaçu, entre outros. Organizados²³, esses grupos passaram a pressionar o estado brasileiro pela criação de uma política de estado de reconhecimento de direitos mais amplos enquanto Povos e Comunidades Tradicionais. Então, em 2007 foi instituída a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT)²⁴, pelo Decreto 6040²⁵.

É justamente através do Decreto 6040 que vai possibilitar que a convenção 169 passe a ser mais abrangente no Brasil, reforçando a expectativa de proteção de direitos de inúmeros grupos que reivindicam identidade e existência coletiva. Em termos práticos, o Decreto 6040 coloca o Brasil na mesma página

23 Grupos como quebradeiras de coco, povos indígenas, quilombolas, Ribeirinhos, Fundo de Pasto, Benzedeiras entre outro, oficialmente constituíam a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, instituída por decreto federal em 2004, que foi revogado também por decreto em 2006 e finalmente revogado pelo decreto 8750 de 2016.

24 A PNPCT foi criada pelo Decreto 6040. Linke para acessar o decreto: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acessado em abril de 2021.

25 Sobre o decreto 6040 e o acesso à direito a partir da convenção 169, consulte: Veiga, Cláudio Kieffer e Leivas, Paulo Gilberto Cogo. (2017). Comunidades tradicionais negras e a proteção da Convenção 169 da OIT. *Rev. Direito & Práxis*. Rio de Janeiro. Vol. 08, N. 04.

com alguns outros países²⁶ Latino-americano, em termos de jurisprudência em relação ao reconhecimento de direitos de comunidades negras que reivindicam o direito à diferença e a existência coletiva com base na relação com território a partir da proteção com base na Convenção 169 da OIT. O exemplo do Brasil e de outros países²⁷ da Latino-Americanos em reconhecer as comunidades negras como sujeitos de direitos em seus sistemas de direito é fruto da mobilização políticas dessas comunidades em defesa de seus territórios, identidades e modo de vida.

As comunidades de Alcântara continuaram seus processos de mobilização a partir da apropriação e incorporação da Convenção 169 nas suas lutas territoriais. As oficinas realizadas pelos territórios das comunidades quilombolas teve como estratégia fazer com que os quilombolas se apropriassem dos artigos da convenção como forma de defesa territorial em casos de conflitos futuros. E foi nesse sentido que a convenção foi utilizada pelas comunidades, movimentos sociais representativos e organizações aliadas para denunciar o estado brasileiro na organização internacional do trabalho, pelo não cumprimento da convenção 169 sobre tudo o que diz respeito ao direito de consulta durante

26 A primeira jurisprudência em relação ao reconhecimento de comunidades negras enquanto sujeito de direito da convenção 169 na América Latina foi a Colômbia em 2003, através da Sentença T-955/03 em resposta a ação cautelar interposta Consejo Comunitario Mayor Cuenca Río Cacarica contra el Ministerio del Medio Ambiente y otros. Link para acesso à sentença T-955/03: <http://www.unicauca.edu.co/naya/contenidos/normas8.html>. Outro caso foi o caso das comunidades Saramakas do Suriname, que embora não tenha ratificado a convenção 169 teve o caso aceito e sentença favorável proferida em 28 de novembro de 2007. De acordo com Marçal 2011 p. 142; em 27 de outubro de 2000 foi encaminhada à Secretaria da Comissão Interamericana de Direitos Humanos denúncia de n.º 12.338 interposta pela Associação de Autoridades Saramaka (AAS) e doze capitães Saramaka em seus nomes e em nome do povo Saramaka versando a respeito de supostas violações cometidas pelo Estado do Suriname contra os membros deste povo indígena. Para maiores informações consulte. Marçal, Sílvia Silva Vargas. (2011). Análise da Sentença Saramaka Vs Suriname Sob a Perspectiva de Clifford Geertz: Direito e Antropologia por um Diálogo entre Humanidades. Direitos Culturais, Santo Ângelo, v.6, n.10.

27 Conforme o relatório final: violações de direitos no campo de 1946 a 1988, da Comissão Camponesa da Verdade – Dex-Unb, 2015 na página 41, argumenta que as normas internacionais de direitos humanos, com seus sistemas de proteção, lentamente repercutem nas normas jurídicas dos Estados nacionais. Associados à noção de graves violações de direitos, vem ocorrendo avanços de instrumentos e normas jurídicas, forjando a noção de justiça de transição, especialmente a partir do final dos anos 1980 e início dos anos 1990.

o processo de invasão dos territórios quilombolas localizados entre as comunidades de Baracatuiua e Mamuna perpetrado pela Alcântara Cyclone Space em 2008, conforme narrado por Danilo Serejo em entrevista de Maio de 2020;

Em agosto de 2008 nós apresentamos a primeira ação internacional contra o estado brasileiro na organização internacional do trabalho, pelo não cumprimento da convenção 169 sobre tudo o que diz respeito ao direito de consulta na OIT, foi também a primeira a nível nacional que as comunidade quilombolas denunciaram o estado brasileiro por descumprimento do direito de consulta quando o estado brasileiro fez acordo com a Ucrânia, para usar a base de Alcântara sem consultar a gente, e aí até então o estado brasileiro não reconhecia os povos quilombolas como sujeitos de direitos da convenção 169, foi a partir dessa ação que quando a OIT solicitou uma manifestação do estado brasileiro e o estado brasileiro se manifestou reconhecendo formalmente perante à OIT, os quilombolas como sujeitos de direito da convenção, então Alcântara tem duas tarefas que são paradigmáticas para afirmação da convenção 169 no Brasil, que é o reconhecimento de comunidades quilombolas como sujeitos de direito da convenção, e o reconhecimento de propriedades quilombolas na convenção, e a partir dessa ação de Alcântara, houveram várias outras ações no país e também várias outras organizações chamará a organização internacional do trabalho.

A partir das primeiras ações impetradas no ano de 2006 as comunidades passaram a incorporar o direito de consulta como condição inegociável para qualquer interlocução com o estado em relação ao seu território, como no caso de 2008. As comunidades representadas pelo STTR voltam a acionar a OIT em abril de 2019, menos de um mês depois da assinatura do Acordo de Salvaguardas Tecnológicas (AST), entre os governos do Brasil e dos Estados Unidos. A reclamação se deu em virtude de o Acordo ter sido assinado, des-

cumprindo o direito de consulta ²⁸ das comunidades previsto pela Convenção 169. A reclamação foi aceita pela Organização Internacional do Trabalho em abril de 2020 indicando que o órgão iria acionar o estado brasileiro.

A questão que fica é: por que as comunidades de Alcântara insistem em manter os organismos internacionais de direitos humanos como a CIDH e a OIT como arena de ação política? Por que as comunidades apostam nessas esferas de resolução de conflitos? No caso de Alcântara, algumas de suas lideranças estiveram durante muito tempo envolvidas em projetos²⁹ onde ministravam cursos sobre a convenção 169 da OIT para outros grupos sociais sobre a experiência relativa do sucesso com o uso do dispositivo como forma de resguardar direitos territoriais.

28 *The Space Base Affected Movements (MABE), in a strong process of the mobilizations against the advances of the attacks of Brazilian government against the process of recognition and titling of the quilombola's territories. Brazilian government in the last year had intensified the project of expansion of the CLA due the negotiations of a Technology Safeguard Agreement (AST) with the USA. Due to this agreement in December 2017, the quilombola's communities of Alcântara decided to install consultation protocol of consent prior, free and informed based on International Labor Organization (ILO) Convention No. 169 on Indigenous and Tribal Peoples (C169). The protocol was organized from periodic meetings throughout 2018 and in the first half of 2019 by the following organizations. Quilombola's Territory Association of Alcântara (ATEQUILA), Rural Workers Union of Family Farmers of Alcântara (STTR/Alcântara), Union of Workers and Family Farmers of Alcantara Municipality (SINTRAF/Alcântara), Movement of People Affected by Spatial Base de Alcântara (MABE), Alcantara Women Workers Movement (MOMTRA) and all Community Associations in each community. The protocol was designed to cover approximately 200 quilombola's communities, located in the municipality of Alcântara, State of Maranhão, which together constitute the Quilombola's Territory of Alcântara, the Territory of Santa Teresa and the Territory of Cajual Island. The movements also decided that the whole process of protocol building would take place autonomously and that it would be conducted only by people from the communities themselves. Link to access the protocol. http://www.global.org.br/wp-content/uploads/2020/03/Protocolo_Alcantara_web_final.pdf*

29 Entre os anos de 2012 a 2014, por exemplo lideranças como seu Leonardo dos Anjos (Coordenador do MABE), Dorinete Serejo Morais, (Coordenadora do MABE), Danilo Serejo Lopes (Assessor Jurídico do MABE) ministraram um série de cursos no âmbito do projeto Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o Desmatamento e a Devastação – Processos de Capacitação de Povos e Comunidades Tradicionais, financiado pelo Fundo Amazônia. Para mais informações acesse o link: <http://novacartografiasocial.com/quadro-de-projetos/>

Recorrer a essas instâncias na América Latina³⁰ têm sido uma estratégia muito mais comum aos povos indígenas do que para as comunidades negras ou quilombolas. O que pode haver de comum entre os resultados alcançados tanto pelos povos indígenas quanto pelas comunidades negras na América Latina são os limites impostos pelos estados nacionais aos cumprimentos das cortes internacionais de direitos humanos. Podemos dizer que as comunidades quilombolas de Alcântara tiveram até agora um percentual altíssimo de sucesso dos casos apresentados a essas cortes, mesmo diante do estado brasileiro apresenta contestação e apresentado defesa em todas as situações, as recomendações têm sempre sido avaliadas como uma forma de garantir a preservação dos direitos das comunidades.

Entretanto, o estado brasileiro ainda que tenha atendido as convocações enviando missões para as audiências, se posiciona diante das recomendações com pouco ou quase nenhum compromisso. Parece? que o estado tenta criar uma imagem diante das comunidades que ele não teria responsabilidade ou obrigação de cumprir as decisões dessas cortes e que só estariam obrigados a cumprir suas constitucionais com grupos historicamente marginalizados que encontram abrigo na legislação de proteção de direitos humanos internacionais, como é o caso de quilombolas e indígenas, por exemplo. O paradoxal nisso tudo é que as questões só vão parar nesses organismos justamente pelo descumprimento por parte do estado de suas obrigações constitucionais, além disso quando o país se torna signatário a dispositivos infraconstitucionais internacionais esses dispositivos ganham o status³¹ de lei.

30 É possível encontrar ações de povos indígenas pedindo por proteção com base na convenção 169 nos seguintes países; países como Nicarágua, Costa Rica, Argentina, Colômbia, Guatemala, Paraguai, Chile, Brasil, entre outros.

31 Conforme o relatório final: *violações de direitos no campo de 1946 a 1988, da Comissão Camponesa da Verdade* (Dex-Unb, 2015). em sua página 13; essas violações são tipificadas como crimes para órgãos que representam a comunidade internacional, por exemplo, órgãos ligados à Organização dos Estados Americanos (OEA) [especialmente o Sistema Interamericano de Proteção de Direitos Humanos, integrado pela Comissão e pela Corte Interamericana de Direitos Humanos] e à própria ONU. Os Estados que se submetem a estes regimes jurídicos têm a obrigação de julgar e punir os responsáveis por esses crimes e pode ser o próprio Estado responsabilizado penalmente.

Os grupos que têm enfrentado histórico de exclusão, do racismo, e de invisibilidade por parte de seus estados nacionais e das sociedades pós-coloniais, a esses espaços de disputas e de mediação por si só é um demonstrativo da capacidade de mobilização política em torno de suas reivindicações. Em última análise esses organismos de proteção internacional de direitos humanos são importantes na efetivação de políticas transnacionais e no combate às desigualdades (COSTA, 2012³²). Apesar desses organismos não dispor teoricamente de mecanismo mais incisivos que obrigue os estados nacionais a cumprir suas decisões e recomendações, diversos grupos sociais recorrem a esses espaços pela certeza da legitimidade de seus pleitos e dos efeitos de constrangimentos políticos diante da comunidade internacional, nas situações de descumprimento dos compromissos acordados. Além disto, este campo de disputas amplificam e potencializam um ambiente favorável ao debate público de defesa de suas demandas e de se protegerem de futuras violações dos seus direitos humanos, étnicos, culturais e territoriais

Lopes 2020, argumenta que a recusa do estado brasileiro em cumprir com o determina a convenção 169 com relação ao direito de consulta está relacionada com duas questões relacionadas: a dificuldade do estado de reconhecer o direito de fala das comunidades e, ao negar o direito de consulta, de certa forma, se nega reconhecer a condição humana dessas comunidades, reconhecer quando elas dizem que as comunidades têm o direito de escolher quais são suas prioridades, de decidir sobre o seu futuro; e segunda questão é que o estado assume que é racista, porque se recusa a permitir que as comunidades tenham voz. Então, a melhor estratégia a ser utilizada pelas comunidades para o enfrentamento das violações perpetradas pelo estado é recorrer a instâncias ou organismo em que as comunidades têm o poder e a liberdade de constranger o estado.

32 Costa, Sergio. (2012). Desigualdades, interdependências e afrodescendentes na América Latina. *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 24, n. 2.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, A. W. B. “Quilombos: sematologia face às novas identidades”. In: *Projeto Vida de Negro, Frechal Terra de Preto: Quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luís: SMDDH/CCN-PVN. 1996 P. 11-19.

_____. *Terras de preto no Maranhão: quebrando o mito do isolamento*. São Luis: ECN / SMDH / PVN, v.1. 2002.

_____. *Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara: laudo antropológico*. Brasília: MMA. Vol. 1. 2006.

CHATZIKIDI, Katerina. *Children of the land and children of the Saint: Heritage, religion, and territoriality in a Brazilian quilombo*. Michaelmas. University Oxford. 2017.

CHOMSKY, N. *Was There an Alternative?* Seven Stories Press. 2011. P. 7-11.

LOPES, Danilo da Conceição Serejo. *O Direito Constitucional à Terra das Comunidades Remanescentes de Quilombo é o Caso da Base Espacial de Alcântara (MA)*. Cidade de Goiás. Universidade Federal de Goiás. 2012.

_____. *As Territorialidades Específicas como Categoria de Análise na Construção do Direito de Propriedade das Comunidades Quilombolas de Alcântara (MA)*. São Luís. Universidade Estadual do Maranhão. 2016

_____. *A atemporalidade do colonialismo: contribuições para entender a luta das comunidades quilombolas de Alcântara e a base espacial*. Local: São Luís: UEMA/PPGCSPA/ PNCSPA. 2020.

_____. Alcântara quilombola leadership. Canelatiua. São Luís. *Interviewee*. 2020

PEREIRA JUNIOR, D. Quilombos de Alcântara: território e conflito – O intrusamento ao território das comunidades quilombolas de Alcântara pela empresa binacional Alcântara *Cyclone Space*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). 2009.

_____. *Territorialidades e Identidades Coletivas: Uma Etnografia de Terra de Santa na Baixada Maranhense*. Salvador. Universidade Federal da Bahia. 2012

SILVA, Gyordanna Pereira. *Produção Intelectual, Movimento Social e Conflitos: o MABE e a luta em defesa da territorialidade*. São Luís. Universidade Estadual do Maranhão. 2013.

8. “A humanidade ficou dividida”: a Covid-19 e a insegurança alimentar quilombola no Recôncavo Baiano

Joselita Gonçalves dos Santos¹

Rafael Palermo Buti²

Meu nome é Joselita Gonçalves dos Santos, tenho 64 anos, sou quilombola moradora da comunidade de Dom João³, localizada na porção norte da Baía de Todos os Santos, no município de São Francisco do Conde, distante 60 quilômetros da capital baiana, Salvador. Sou graduanda em Ciências Sociais e bacharela em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (a Unilab), localizada no mesmo município. Compartilho a auto-

1 Quilombola, Marisqueira e Bacharela em Humanidades pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (Campus dos Malês, Bahia)

2 Antropólogo, Educador e Professor Adjunto pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (Campus dos Malês, Bahia).

3 O quilombo Dom João possui aproximadamente 60 famílias, e está com o processo de titulação tramitando no INCRA desde o ano de 2013 (processo nº 54160.001107/2013-94). A pesca artesanal é a principal atividade econômica dos/as moradores/as, que também podem intercalar a atividade com serviços esporádicos como a construção civil, o corte do bambu, a colheita de cacau e o cuidado com o gado nas fazendas do entorno.

ria deste trabalho com Rafael Palermo Buti, 40 anos, antropólogo e professor da Unilab que vem realizando projetos de pesquisa, ensino e extensão junto a algumas das comunidades quilombolas da região.

Com este trabalho, propomos lançar um olhar localizado sobre os efeitos da pandemia da Covid-19 (Sars-Cov-2) na insegurança alimentar quilombola. Tomando como referência o quilombo Dom João, buscaremos mostrar que as comunidades quilombolas no Brasil também estiveram e estão mais expostas à desigual distribuição dos riscos relativos aos efeitos da Covid-19, incluindo os referentes à insegurança alimentar. O texto está organizado em duas sessões. Na primeira, trarei algumas situações vividas por mim e pelos/as demais moradores de Dom João no contexto da pandemia. A ênfase será dada às dificuldades comuns vividas pelos/as moradores/as, às estratégias de enfrentamento à insegurança alimentar, bem como à importância do modo de vida ligado à pesca artesanal para a segurança alimentar das famílias. Estas situações também são realidade em outras comunidades quilombolas e/ou pesqueiras da região em que vivemos, o Recôncavo Baiano.⁴

Na segunda sessão, localizaremos o problema da insegurança alimentar em Dom João no cenário dramático atual de retorno ao mapa da fome no Brasil pós-Covid-19, apontando para a importância do reconhecimento e regularização dos territórios pesqueiros e quilombolas na garantia da segurança alimentar comunitária. Buscaremos enfatizar que a escalada da insegurança alimentar quilombola em tempos de Covid-19 é resultado da ausência de políticas públicas efetivas em nível local e nacional voltadas ao direito do alimento saudável, sustentável e nutricional. A intenção é contribuir e estimular pesquisas engajadas no debate público sobre os efeitos da pandemia da Covid-19 na insegurança alimentar quilombola, fomentando iniciativas que provoquem e responsabilizem o poder público, bem como incluam as perspectivas quilombolas nas políticas de segurança alimentar.

4 No Recôncavo Baiano existem 31 comunidades quilombolas autodeclaradas junto à Fundação Cultural Palmares. (CARVALHO e FERNANDES, 2019). Além de Dom João, em São Francisco do Conde se situa a comunidade quilombola do Monte Recôncavo.

Ajuntando para não faltar

No começo da Pandemia da Covid-19 nós sentimos um pouco de medo. Não sabíamos o que ia acontecer. Foi um momento muito difícil na comunidade de Dom João, porque os pescadores e marisqueiras pescavam, preparavam seus materiais, seu marisco e pescado para vender, e voltavam com a metade dele. Era difícil achar quem comprasse. Por mais que a gente fizesse um esforço de ir para os bairros de Salvador vender, foi o mesmo que não vendêssemos nada. Aí o governo federal criou o Auxílio Emergencial. No meu modo de pensar, no começo ele foi bom, mas no fim foi um desastre. Teve um momento que a gente veio ver mesmo o que é a fome. Porque essa pandemia, se a gente soubesse o que ia acontecer tinha se preparado, mas não se preparou porque não sabia que isso ia explodir de uma hora para outra. Foi um momento muito difícil pra gente. Nos sentimos um peixe fora d'água. Como se atirasse um peixe, e deixasse ele morrendo ali em cima da terra.

A comunidade se viu sem ter um alimento para comer. Nem a “mistura”⁵ tinha. Porque o que mais faltou para o pescador e para a marisqueira foi a mistura. Naquele momento não tivemos a mistura, ela faltou. Porque tendo a mistura nós já tínhamos o peixe, o sururu, a ostra, o guaiamum e o caranguejo. Ficamos sem saber o que fazer. Passamos um momento em que só comemos o marisco. A gente mariscava, e pescava, mas a “frieza”⁶ estava um pouco demais quando chegou o inverno.

Quando vieram aqueles seiscentos reais do Auxílio Emergencial foi uma felicidade, mas pensávamos que ele ia continuar, principalmente quem recebia o Bolsa Família. O pessoal começou a ficar preocupado quando

5 “Mistura” é o nome que os/as moradores/as de Dom João dão aos alimentos que acompanham a dieta e o consumo do pescado e do mariscado, principalmente o arroz, o feijão, a farinha de mandioca e o sal. Geralmente são os alimentos comprados pelos/as quilombolas com o dinheiro adquirido da venda do próprio pescado e mariscado.

6 “Frieza” é referente à sensação de frio típica do período de inverno. Os/As pescadores/as de Dom João tendem a evitar a prática da mariscagem em dias de “frieza”, no intuito de preservar a saúde e evitar a exposição prolongada na maré ao frio e às chuvas.

o valor do Auxílio começou a diminuir para duzentos, cento e cinquenta reais. Como faz um pai de família com seis, sete filhos, pra viver com cinquenta reais e sair com seu pescado pra vender e voltar com metade dele pra casa? Então esse foi um momento que as pessoas surtaram na comunidade, homens e mulheres, juntamente com o crescimento do alcoolismo.

Teve muita noite que eu não dormia, pensando em como fazer para ajudar esse povo. Não tivemos ajuda da Prefeitura de São Francisco do Conde. Isso foi muito triste pra comunidade. Não tivemos nada. Precisávamos de psicólogo e médico. Foi um tempo que o hospital não tinha médico para nos atender. Nesse momento era só pra chamar SAMU, dar uma injeção e botar a pessoa pra dormir. Não tivemos uma cesta básica da Prefeitura. Não tivemos uma rua com distribuição de álcool gel para as famílias. Não tivemos nada. Isso eu não escondo. Isso aí eu falo de boca aberta e escancarado. Não tivemos nada, nada, nada, nada. Pessoas passando fome na comunidade. Na cidade gente passando fome. A cidade com muito dinheiro por causa do petróleo, muito rica⁷, e a gente passando fome. Então fico triste. Quando eu dormia no outro dia já era de novo outro recomeço. Eu pensava: — “Meu Deus, quando é que isso vai terminar?” Então eu tive que pedir a Deus pra nos fortalecer, pra dar um suporte para aquele povo.

As famílias se ajuntaram, as que estavam separadas se ajuntaram porque era para fazer a divisão da alimentação, pra não ficar faltando. Então tinham pescadores com casa na comunidade, mas que não moravam mais lá, só tinham o pai e a mãe morando. Por exemplo, eles saíam de um bairro aqui da cidade, o Gurujé ou Campinas, para virem para dentro da comunidade ficar com os pais. Porque aquele alimento ajuntava todo mundo, para dividir o alimento

7 São Francisco do Conde é referência nacional na extração e no refino de petróleo, estando ali instalada a refinaria Landulpho Alves e outras infraestruturas petroleiras (VIANA FILHO, 1984; BRITO, 2008; BUTI 2020). Por isso, o município recebe royalties do petróleo, o que o permitiu, por anos, figurar como uma das cidades brasileiras com maior PIB per capita do país. Ver: <https://www.bahiaja.com.br/economia/noticia/2019/12/14/sao-francisco-do-conde-e-7-municipio-do-pais-com-maior-pib-per-capita,123568,0.html> e <https://www.amambainoticias.com.br/2010/12/10/sao-francisco-do-conde-ba-mantem-a-lideranca-do-ranking-do-pib-per-capita-no-pais/>. Acesso: 28/12/2021

com aquelas crianças de 2, 3, 4 anos. E isso foi que me deixou assim triste. Uma criança veio me mostrar a panela. O que tinha para comer era um arroz puro. No armário só tinha arroz e macarrão puro e aí tinha que ir pra maré. Criança de 8, 10 anos indo para maré para pescar, ajudar pescar agora nessa frieza.

Passei momentos muito difíceis e é bom falar o que a gente tá passando. Eu me vi desesperada, pois também naquele momento tinha minhas netas todas desempregadas e os netos têm filho. Foi desesperador. Eu me vi tendo que sustentar todo mundo e vir uma criança dizer: — “Minha vó, a merenda acabou. Que dia a senhora vem aqui?”. Importante ela falar que estava precisando de uma merenda. Às vezes eu digo: — “Será que como ela falou pra mim, outras crianças não sabem nem falar, e estavam passando por esse momento?” A gente precisa estar com equilíbrio mental e espiritual para passar para as pessoas. Desesperador. Era uma responsabilidade que eu não pensei de poder dar a mão a todas as pessoas que estavam passando por aquele momento difícil. Ter que dividir o que tenho de casa para outra pessoa. Essa experiência me trouxe um amor no coração. Onde a gente pudesse ajudar as pessoas que estavam precisando.

Essa pandemia nos trouxe muita tristeza, muita solidão. Uns chegaram mais com a família, outros se afastaram. A humanidade também mudou muito, ficou dividida: tinha pessoas que ajudaram o povo, outras se afastaram para não ajudar, pensaram só em si, não pensaram no coletivo. Esse momento de minha vida nessa luta da pandemia foi assim. Não tinha sono. Tinha dificuldade de dormir porque me incomodava. Eu já estava chegando ao fim, não tinha mais a quem pedir e eu pedi. E pedir é uma palavra assim... fui ensinada a não pedir nada. E hoje na pandemia aprendi a pedir e isso me deixou muito triste porque tem uns que diziam: — “Nesse momento eu não tenho”. E tem outros que tem e não dão. Então eu me senti assim, por saber que você tinha para dar e você não ajudou. Nem palha você tentou fazer. Então essa pandemia veio para a gente saber quem é quem. Quem é você, quem somos nós, eu me pergunto assim.

A gente sai nas casas pra arrecadar alimentos, para distribuir, e a gente vê as pessoas sorrindo. Aquele sorriso!! Uma pescadora sorria de um

jeito tipo “eu tô feliz”. Enquanto isso o armário dela estava vazio. Só com um pouco de arroz e de macarrão para comer. Ela disse: — “Tô esperando as meninas trazerem o marisco pra gente comer”. Aquele marisco que ainda vai lavar tudo direitinho, vai acender o fogo de lenha, vai cozinhar, catar e depois fazer a moqueca. Porque o processo do marisco não é só pescar. A gente pesca, lava, acende o fogo, bota no fogo, cozinha, vai catar, fazer o preparo dele, cortar o tempero, pra botar no fogo. Esse é nosso trabalho, um trabalho manual, um trabalho de pingo em pingo. Onde é que a gente vai achar marisco? “Aqui não tá dando. Vamos pra outro lugar”. “Aqui tá dando, vamos ficar”. “Daqui há pouco aqui não dá mais, vamos pra outro lugar”. A gente anda a maré pra achar um lugar pra pescar e nem sempre tem marisco naquele lugar, principalmente sururu. As vezes ele dá num lugar muito, noutra dá pouco. As vezes dá em dois, três lugarzinhos, e a gente vai lá.

As vezes a gente pode vender um quilo do marisco por R\$ 40,00 reais, mas não sabem que aquele marisco tem que ser todo preparado, limpinho, para não ter uma areia. Temos que vender coisa de qualidade. Então a gente tem que ter muito cuidado com essa alimentação. Não é só para vender, é para a gente também, pra gente não comer um marisco cheio de areia. Então a gente tem que ter bem lavadinho, para que ele não venha com aquela areia, e depois de cozido ele vai passar por um processo, fazer a catagem pra tirar o umbigo do marisco. É a mesma coisa com a gente, que tem que tirar o umbigo quando nasce, só que a tripa da gente, do bebê quando nasce, é branca, a do marisco é pretinha, fininha. Então tem que tirar aquilo tudinho, limpinho para não vender aquilo sujo. Tudo isso aí tem que ter cuidado com o marisco, como é o cuidado com as pessoas, pois são as pessoas que vão comer, é uma criança. Um catador de siri não pode levar aqueles pedacinhos do casco do siri, pois uma criança pequeninha pode se entalar e cortar a garganta, cortar a língua, então tem que ter muito cuidado. Assim como a gente tem cuidado com o marisco, tem que cuidar também de vender para as pessoas. Temos que cuidar, tomar cuidado, arrumadinho, limpinho, preparado pra gente vender um marisco de qualidade.

E nossa vendagem caiu muito, muito, muito mesmo. A vendagem caiu muito e botamos até um preço de R\$ 5,0 reais a mais, mas o pessoal chorava tanto que a gente tinha que baixar o marisco pra gente ter o dinheiro pra

comprar a mistura. Nosso marisco manteve a qualidade, mas tivemos que vender mais barato pra que a gente tivesse dinheiro pra comprar a mistura. Então perdemos também o valor que tinha que ser, sabendo da situação da pandemia, mas tivemos que baixar o valor para que a pessoa pudesse comprar. E no fim a gente só tinha a agradecer porque tinha a possibilidade de vender.

Vivenciei tudo isso. Então pra mim foi um aprendizado muito grande e naquele momento agradeço muito a chegada das parcerias, distribuindo álcool gel, sabão, máscaras. Foi muito importante a Comissão Pastoral da Pesca (CPP), a campanha 150 Fotos pela Bahia⁸, a Bahia Pesca. Tivemos também o pessoal da Universidade Federal da Bahia (UFBA) com um projeto que levou um tanque, quatro tonéis, botaram torneira, com água e sabão. Foi importante, nos ensinou que tinha que lavar sempre as mãos. Tivemos também campanhas por cesta básica engajadas pela Ação Brasil Sem Fome, a CPP, a Coalizão Negra, a Pastoral do Negro, além de iniciativas na Unilab, como o projeto Mandjuandadi criado pelos/as estudantes, e o Malês Com Vida, organizado pelo grupo de pesquisa Giepem⁹. Isso nos ajudou muito diante do desamparo da prefeitura e do governo estadual e federal.

A insegurança alimentar de quem produz alimento

No Brasil, a segurança alimentar e nutricional é definida como a “realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis” (DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO, 2006). Ainda que seja constitucionalmente previsto, o acesso ao alimento saudável, sustentável

8 Apoiada pela Fundação Pierre Verger, a campanha 150 Fotos Pela Bahia foi realizada por um coletivo de fotógrafos com a intenção de captar recursos para comunidades baianas afetadas pela pandemia. Ver: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/imagens-de-esperanca-projeto-150-fotos-pela-bahia-arrecada-r-273-mil-para-doacoes/>. Acesso: 28/12/2021.

9 O Giepem é o Grupo Interdisciplinar de Estudo e Pesquisa em Etnomatemática da Unilab.

e nutricional não é realidade para toda a população brasileira. Segundo Maluf e Luz (2017), a insegurança alimentar e nutricional no Brasil se manifesta de diferentes formas em percentual significativo de domicílios. Antes mesmo da pandemia, entre 2017 e 2018, a insegurança alimentar de nível grave voltou a crescer, atingindo 4,6% das famílias brasileiras, o que implicou o retorno do país ao mapa da fome (MALUF, 2021).

Os efeitos da pandemia deflagrada a partir de fevereiro de 2020 acentuaram o problema (CARVALHO, 2021). O Brasil, em especial, é não somente o país onde a crise sanitária atingiu o segundo maior número de óbitos em termos absolutos no mundo até setembro de 2021, mas o que escancarou desigualdades sociais antigas. É a população negra e pobre não somente a mais exposta aos riscos da contaminação e da morte, mas também aos indicadores de vulnerabilidade, como desemprego, falta de saneamento, fome e insegurança alimentar (SANTOS *et al.*, 2020).

Dados disponibilizados pela Rede de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional informam que cerca de 19 milhões de pessoas passaram fome no Brasil do último trimestre de 2020, atingindo deste modo estatísticas que não se viam desde 2004¹⁰. Ao longo de 2021 avolumaram-se não somente notícias na imprensa sobre a crise alimentar vivida por milhões de pessoas e o retorno do país ao mapa da fome, mas campanhas de arrecadação de alimentos engajadas por comunidades e setores da sociedade civil organizada.¹¹ Como segmento historicamente vulnerável, as comunidades quilombolas no Brasil também estão mais expostas à desigual distribuição dos riscos relativos aos efeitos da Covid-19, incluindo os referentes à insegurança alimentar. Dom João não é caso isolado.

10 Ver: <http://olheparaafome.com.br/>. Acesso: 13/06/2021.

11 Ver: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2021/04/06/A-fome-que-atinge-19-milh%C3%B5es-de-brasileiros-na-pandemia>; <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2021/05/23/com-145-mi-de-familias-na-miseria-brasil-bate-recorde-de-extrema-pobreza.htm>; <https://www.fundobrasil.org.br/temgentecomfome/>. Acesso: 13/06/2021.

Ainda no ano de 2013, a Fundação Euclides da Cunha de Apoio Institucional à Universidade Federal Fluminense publicava o resultado da *Pesquisa de Avaliação da Situação de Segurança Alimentar e Nutricional em Comunidades Quilombolas Tituladas*, alertando sobre a situação de vulnerabilidade dessas comunidades, causada pela baixa integração dos territórios quilombolas aos demais espaços municipais que organizam a oferta de bens e serviços públicos. Com recorte restrito aos quilombos titulados, este estudo indicava também que a despeito da fragilidade nos processos de produção coletiva de alimentos, a produção para autoconsumo permitia acesso à alimentação às famílias quilombolas, podendo, inclusive, contribuir para compensar constrangimentos no acesso alimentar relacionados com a baixa renda monetária (FEC-UFF, 2013).

Por sua ocorrência recente e em curso, não é ainda possível captar e compreender de forma sistemática os efeitos concretos da pandemia do coronavírus na insegurança alimentar quilombola, e da relação deste segmento populacional com o contexto dramático nacional de retorno ao mapa da fome. Algumas publicações recentes dão um balanço introdutório da situação das comunidades quilombolas em termos da extensão do problema e das estratégias de enfrentamento (SILVA *et al.*, 2020). O *Informativo Desigualdades Raciais e Covid-19* publicado pelo Afro-Cebrap (ARRUTI, 2020) comunica que o tema da insegurança alimentar e da fome associada à pandemia do coronavírus esteve presente em 106 noticiários da internet rastreados em 2020. Um destes informa que a escassez de alimentos é resultado da diminuição e/ou falta de renda familiar motivadas por vetos de verbas às comunidades, além da baixa perspectiva de comercialização dos alimentos produzidos pelas famílias.¹²

Esta constatação dialoga com a situação de Dom João. Assim como as demais comunidades quilombolas e/ou pesqueiras do Recôncavo Baiano, o quilombo Dom João está inserido na cadeia de produção da pesca artesanal na Bahia. Por isso, é responsável por levar alimento saudável e de baixo custo à mesa dos habitantes da região. Como mostramos na sessão anterior, as práticas

12 Ver: <https://www.metropoles.com/brasil/quilombolas-relatam-escassez-de-alimentos-na-pandemia-e-apelam-ao-stf> Acesso: 13/06/2021

de pesca artesanal implicam no estabelecimento de relações de cuidado dos/as pescadores/as com os ambientes de manejo no ecossistema manguezal. Nesse sentido, a “maré” permite tanto gerar renda familiar através das redes de comercialização local, quanto assegurar o alimento em tempos de crise de emprego e/ou financeira. No entanto, a crise ocasionada pela pandemia afetou de forma excepcional a comercialização do pescado.

A falta de renda da população diminuiu a venda de pescado, e, portanto, a renda do trabalhador da pesca. Isso ocasionou um quadro de vulnerabilidade e insegurança alimentar alarmantes. Marisqueiras quilombolas de outras comunidades com quem conversamos foram taxativas em afirmar a escalada de insegurança alimentar vivida em suas comunidades. Nos afirmaram que pescadores e marisqueiras vêm encontrando dificuldade para vender o pescado, o que faz com que não tenham dinheiro para comprar alimentos para a mistura, como feijão, arroz, ovo e carne. A alta dos preços destes produtos, associada a desvalorização do pescado e à interrupção do Auxílio Emergencial acentuaram o drama das famílias. Isso fez com que o próprio pescado se transformasse no alimento exclusivo das mesmas. O que também é um problema, pois a ocorrência de mariscos e peixes sofre variações relacionadas à sobrepesca e à sazonalidade: não está sempre disponível, portanto.

Em Dom João, a escassez de alimentos é também resultado da diminuição e/ou falta de renda familiar motivadas por vetos de verbas às comunidades, além da baixa perspectiva de comercialização por parte dos/as trabalhadores/as da pesca. É possível, também, afirmar que a incidência da insegurança alimentar na comunidade está associada à ausência de ações institucionais efetivas por parte do poder público. O resultado disso são as consequências associadas à insegurança alimentar: além da fome e dos riscos de desnutrição, o aumento do alcoolismo, da depressão e da violência.

Esta situação nos permite apontar para três dimensões importantes. A primeira está ligada à relação entre segurança alimentar e território pesqueiro: é o trabalho na pesca através do manejo dos ambientes do manguezal que tem assegurado o alimento às comunidades quilombolas e/ou pesqueiras da região. Por isso a importância em fortalecer medidas institucionais tanto de

proteção aos ecossistemas costeiros (incluindo o reconhecimento dos territórios quilombolas e pesqueiros), quanto dos direitos do/a trabalhador/a da pesca.

A outra é referente aos efeitos da vulnerabilidade vivida pelas comunidades quilombolas da região como efeito do pouco espaço para a agricultura familiar, decorrência do alto índice de concentração fundiária da cidade¹³. Nesse sentido, a forte dependência da pesca artesanal na produção de alimento de base comunitária implica situações de vulnerabilidade alimentar, tendo em vista que a sobrepesca e a sazonalidade dos estoques pesqueiros determinam situações de dificuldade para a produção e aquisição de alimentos.

A terceira tem a ver com a importância das políticas públicas nos programas de distribuição de renda, incentivo à produção e ao alimento nas comunidades. Ainda que produzam alimento, pescadores e marisqueiras quilombolas dependem de programas sólidos do Estado que garantam segurança aos seus modos de vida e condições alimentares nutricionais. Isso não ocorreu durante a pandemia, e a interrupção do Auxílio Emergencial do Governo Federal foi a prova mais radical do desamparo a que ficaram expostas as famílias quilombolas na região. Sequer a Prefeitura de São Francisco do Conde proveu as famílias com cestas básicas: estas ficaram ao encargo de grupos parceiros ligados aos movimentos sociais, às universidades e à sociedade civil¹⁴. Por isso, é neces-

13 Um estudo realizado pelo Grupo de Pesquisa GeografAR da UFBA informa que São Francisco do Conde possui um dos índices de concentração fundiária mais altos da região (GEOGRAFAR, 2015). O pouco acesso à terra condiciona a população a uma maior dependência dos recursos pesqueiros. No caso de Dom João, algumas áreas residenciais possuem área externa para o plantio de pequenas quantidades de alimentos, como mandioca, aipim, feijão e milho.

14 Em 15 de maio de 2020, a Prefeitura Municipal de São Francisco do Conde promulgou a Lei Municipal nº608/2020, que dispôs sobre “a concessão do Auxílio Emergencial Temporário para famílias e/ou pessoas em situação de vulnerabilidade e/ou risco social que tiveram sua condição agravada m decorrência da Covid-19”. Com pagamento de duas parcelas de R\$ 300,00 reais prorrogáveis sob demanda, o auxílio não previu medidas dirigidas às comunidades quilombolas e/ou pesqueiras. Eram grupos prioritários do ato: a população em situação de rua; pessoas e famílias não beneficiárias de programas de transferência/complementação de renda em âmbito municipal, regional e federal; famílias com rendimento bruto per/capita de até R\$ 178,00 reais. Não podiam receber o Auxílio as pessoas já cobertas pelo Auxílio Emergencial do Governo Federal.

sário cobrar medidas protetivas do Estado em relação à garantia permanente do direito constitucional ao alimento seguro e nutritivo. Isso implica, também, o direito à regularização dos territórios quilombolas, de onde se pode garantir a sustentabilidade nos modos de viver.

A pandemia mostrou que a humanidade está dividida. Isso não é novidade, quando falamos do Brasil. Estes mesmos pescadores e marisqueiras quilombolas, trabalhadoras da pesca que garantem alimento saudável, sustentável e de baixo custo à mesa do brasileiro, hoje estão expostos à insegurança alimentar e à fome. Ainda que elaborem estratégias familiares e comunitárias de enfrentamento, tendo que se ajuntar em plena pandemia para não faltar alimento, estão expostos de forma desigual aos seus efeitos. Nessa humanidade dividida que o vírus mostrou, o Estado e o poder público continuam em dívida.

Referências bibliográficas

ARRUTI, J. M. *et al.* *O impacto da Covid-19 sobre as comunidades quilombolas*. Informativos Desigualdades Raciais e Covid-19, AFRO-CEBRAP, n. 6, 2021

BUTI, Rafael Palermo. *Imagens do petroceno: habitabilidade e resistência quilombola nas infraestruturas do petróleo em manguezais do Recôncavo Baiano*. Amazônica – *Revista de Antropologia*, [S.I], v. 12, n.1, p.277-301, out, 2020.

BRITO, C. *A PETROBRAS e a gestão do território no Recôncavo Baiano*. Salvador: EDUFBA, 2008.

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. *Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006*. Cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN) com vistas em assegurar o direito humano à alimentação adequada e dá outras providências. Brasília; 2006.

CARVALHO, K. de P. *As conexões entre o sistema alimentar dominante e a covid-19: desafios à Segurança Alimentar e Nutricional no tempo presente e após*. Segurança Alimentar Nutricional., Campinas, v. 28, p. 1-11. e021011. 2021

CARVALHO, Ana Paula Comin de; FERNANDES, Mariana Balen. *O Negro no Recôncavo da Bahia: reflexões sobre construções identitárias, retóricas de etnicidade, raça e cultura*. Ilha, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 7-34, 2019.

LEI MUNICIPAL nº608, de 15 de maio de 2020. Dispõe sobre a concessão do Auxílio Emergencial Temporário para famílias e/ou pessoas em situação de vulnerabilidade e/ou risco social que tiveram sua condição agravada m decorrência da Covid-19. São Francisco do Conde; 2020.

MALUF, R. S. LUZ, L. F. *Sistemas alimentares descentralizados: um enfoque de abastecimento na perspectiva da soberania e segurança alimentar e nutricional*. In Renato Maluf e Georges Flexor (Orgs). *Questões Agrárias, Agrícolas e Rurais: Conjunturas e políticas públicas*. Rio de Janeiro, E-papers Serviços Editoriais Ltda., 2017

MALUF, R. S. *Sobre o Dia Mundial da Alimentação: insegurança alimentar e fome no mundo e no Brasil*. [periódico eletrônico] 2021. Disponível <https://institucional.ufrrj.br/portalcpsda/files/2020/10/MalufR-Sobre-o-Dia-Mundial-daAlimenta%c3%a7%c3%a3o.pdf>

SANTOS, M. P. A. D. NERY J. S. GOES, E. F. SILVA, A. D. SANTOS, A. B. S. D. BATISTA, L. E. ARAÚJO, E. M. D. *População negra e Covid-19: reflexões sobre racismo e saúde*. *Estudos Avançados* 34 (99), 2020

FEC-UFF - FUNDAÇÃO EUCLIDES DA CUNHA DE APOIO INSTITUCIONAL A . FEDERAL FLUMINENSE. *Pesquisa de avaliação da situação de segurança alimentar e nutricional em comunidades quilombolas tituladas*, 2013.

SILVA, A. M. E. FERREIRA, A. J. D. S. NASCIMENTO. J. L. J. D. RAFAEL, F. L. F. *Notas sobre pandemia e saúde quilombola: experiências a partir do Ceará*. *Cadernos de Campo* (São Paulo, online) | vol.29, (suplemento), p.235-243 USP 2020.

VIANA FILHO, L. *Petroquímica e industrialização na Bahia – 1967-1971*. Brasília: Mil Gráficas, 1984.

9. Autodefinição, memória e pandemia em quilombos: um estudo a partir do estado do Espírito Santo

Oswaldo Martins de Oliveira¹

O presente texto tem por objetivo analisar processos de autodefinição, memórias e intensificação de situações de conflitos em tempos da pandemia da Covid-19 em comunidades quilombolas no estado do Espírito Santo, no decorrer dos anos 2020-2021. Parte dos dados analisados são resultados da pesquisa desenvolvida pelo projeto “Africanidades Transatlânticas: cultura, história e memó-

1 Mestre e Doutor em Antropologia Social, professor no Departamento e no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), coordenador do projeto de pesquisa “Africanidades Transatlânticas: história, memórias e culturas afro-brasileiras”, vice coordenador do grupo de pesquisa “Educação para as Relações Étnico-Raciais e Identidades Afro-Brasileiras” (Diretório de Pesquisa do CNPq), pesquisador filiado ao Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB) da UFES, pesquisador associado ao Comitê Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e ao grupo de pesquisa do NUER (Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas) da Universidade Federal de Santa Catarina.

rias afro-brasileiras a partir do Espírito Santo”², sob a minha coordenação. Após o encerramento dos recursos provenientes das agências financiadoras, citadas na nota número 2 (dois), prossegui levantando dados relativos aos efeitos da pandemia pelas redes sociais e elaborando os resultados da pesquisa.

Em tempo de afastamento social, a obtenção dos dados sobre os efeitos da Covid-19 se tornou viável porque o referido projeto organizou um banco de dados, a partir do qual criei grupos nas redes sociais com lideranças, estudantes e agentes de saúde quilombolas, dialogando sobre a pandemia nos quilombos. São esses agentes locais, com os quais estou em permanente diálogo, que colaboraram com a pesquisa.

O projeto Africanidades Transatlânticas estudou tradições culturais e memórias de mestres de saberes em comunidades quilombolas do referido estado. A pesquisa de campo também identificou o acesso aos serviços de saúde, educação e trabalho, tendo como ponto de partida os dados provenientes de entrevistas realizadas com lideranças e professores/as quilombolas sobre as trajetórias de integrantes de suas comunidades a esses serviços e ao trabalho dentro e fora dos territórios. No que se refere aos problemas de saúde-doença, o projeto constatou que algumas doenças como hipertensão arterial, diabetes e problemas cardíacos eram os principais problemas compartilhadas por integrantes dessas comunidades.

Em março de 2020 surgiram as primeiras medidas de governos, sob a orientação de áreas das ciências da saúde, visando conter a velocidade do contágio da população pela Covid-19, adotando-se as estratégias denominadas, primeiramente, “isolamento social” e, depois, “afastamento social”. Na

2 O projeto foi desenvolvido de 01/10/2018 a 30/09/2020 junto às comunidades quilombolas e agrupamentos culturais afro-brasileiros (jongos e caxambus, bandas de congos e bailes de congos de São Benedito) no Espírito Santo. A pesquisa foi realizada por uma parceria celebrada pelo Termo de Cooperação 002/2018 entre a Secretaria de Estado da Cultura (SECULT), a Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES) e a Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). A pesquisa foi regida pela Resolução n. 210/2018 e pelo Termo de Outorga 314/2018, e contou com financiamento da FAPES e SECULT. O projeto foi registrado na Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UFES sob o número 9278/2019.

primeira onda da pandemia da Covid-19, as autoridades políticas e científicas e os meios de comunicação empregavam o termo “isolamento social” para se referirem às medidas de controle que deveriam ser adotadas para reduzir e frear a velocidade do contágio da população pela doença e evitar o colapso do sistema de saúde, mas devido à pressão de interesses econômicos — que contam com o apoio do Governo Federal — sobre os governos estaduais e municipais, não ocorreu o controle do contágio e passou-se a empregar o termo “afastamento social”. Em 21.12.2021, os dados oficiais sobre as mortes causadas pela Covid-19 revelaram a triste marca numérica do extermínio de vidas humanas no Brasil: 617.948 (seiscentas e dezessete mil, noventas e quarenta e oito) vidas perdidas. Os movimentos sociais, e até mesmo a grande imprensa, acusam o Governo Federal de genocídio das populações negras, pobres e comunidades tradicionais, entre as quais as indígenas e quilombolas.

No início da pandemia em 2020, as escolas e universidades foram as primeiras instituições públicas a deixarem de funcionar de forma presencial, e nós professores, que também somos pesquisadores, fomos orientados pela administração da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) a criar nossos planos de trabalho remoto. Dentre outras atividades como reuniões, ensino remoto, orientações e atendimento às demandas de estudantes, no meu plano de trabalho estabeleci dar continuidade à elaboração de relatórios e artigos a partir de dados obtidos pelo projeto de pesquisa supracitado.

A partir de abril de 2020, os diálogos da pesquisa sobre os efeitos da Covid-19 na vida das famílias que estão nesses territórios quilombolas (com os agentes sociais já referidos) ocorreram via telefone e redes sociais. Esses diálogos ocorreram sob a orientação de um roteiro de questões denominado “saúde, rendimento e alimentação nos quilombos em tempo da Covid-19”, onde a pesquisa buscou encontrar respostas para uma questão básica: Quais os efeitos da pandemia da Covid-19 e do isolamento social nos quilombos no estado do Espírito Santo? A partir dos dados obtidos, um texto de avaliação preliminar

desses efeitos foi escrito por Oliveira e Silva (2020).³

Com a entrega do referido texto que resultou da primeira etapa da pesquisa, após o mês de junho de 2020 e no decorrer de 2021, dei continuidade ao trabalho de acompanhamento e coleta de dados pelo painel Covid-19 do governo do estado do Espírito Santo (<https://coronavirus.es.gov.br/painel-covid-19-es>). Além disso, nos anos 2020 e 2021, realizei visitas e obtive dados em cinco comunidades quilombolas no Espírito Santo, a saber: Retiro, Angelim II, Porto Grande, Degredo e Córrego do Alexandre (ver localização dessas comunidades no quadro nº 1). Quando os efeitos sociais da Covid-19 se tornaram mais severos e violentos nas comunidades quilombolas, continuei a acompanhar, inclusive participando de reuniões e oficinas a convite dessas comunidades resguardando o distanciamento recomendado, e a obter dados pelo citado painel e a dialogar por meio de redes sociais e telefones com as lideranças sobre tais efeitos nas comunidades.

Memória, auto identificação e certificação pelo Estado

Segundo as definições, concepções e números divulgados pela “Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Espírito Santo – Zacimba Gaba” que nesse estado é uma organização filiada à CONAQ (Coordenação Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas), o quantitativo dessas comunidades no referido estado é de mais de 50 (cinquenta) e, conforme os dados da página da Fundação Cultural Palmares (FCP) na internet, 36 das quais estão certificadas como tais por essa agência do Estado brasileiro. No entanto, segundo a definição da Coordenação Estadual, as certificações atribuídas pela FCP são para 36 territórios, pois em diversas situações, como se verifica no quadro número 01 abaixo, tiveram casos em que até 05 (cinco) diferentes

3 OLIVEIRA, Osvaldo Martins de; SILVA, Sandro José da. A Pandemia da Covid-19 em Quilombos no estado do Espírito Santo: uma avaliação preliminar. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de; MARIN, Rosa Acevedo; ALEIXO, Eriki. *Pandemia e Território*. UEMA Edições/PNCS, 2020, p. 613-634. Disponível em <http://novacartografiasocial.com.br/pre-lancamento-do-livro-pandemia-e-territorio/>.

comunidades foram certificadas como parte de um único território. Por isso, na verdade, segundo a Coordenação Estadual, trata-se de 46 comunidades certificadas como quilombolas. Além dessas, tem mais 08 comunidades não certificadas, o que totaliza 54 comunidades autodefinidas como quilombolas no estado do Espírito Santo. Apresento o quadro a seguir para embasar com dados etnográficos o debate sobre autodefinição (ou auto-identificação), memórias quilombolas locais e certificações emitidas por uma agência do Estado, a FCP.

Quadro 01 – Comunidades quilombolas no estado do Espírito Santo

Nº	Comunidade	Município	Nº Proc. Certificação da FCP	Nº Famílias estimado pela CONAQ
01	Angelim 1	Conceição da Barra	01420.002134/2006-81	48
02	Angelim 2	Conceição da Barra	Cinco comunidades reconhecidas como o único território quilombola do Vale do Angelim e certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP)	28
03	Angelim Disa (Angelim do Meio)	Conceição da Barra		35
04	Angelim 3	Conceição da Barra		35
05	Córrego do Macuco	Conceição da Barra		30
06	Córrego do Sertão	Conceição da Barra	01420.002143/2006-71	60
07	São Domingos ⁴	Conceição da Barra	01420.002150/2005-92	105
08	Coxi	Conceição da Barra	01420.002146/2006-13	40
09	Linhariño ⁵	Conceição da Barra	01420.002079/2005-48	80

4 Sobre essa e outras comunidades quilombolas do território denominado Sapê do Norte, com uma análise envolvendo as concepções de territorialidade e saberes, ver Ferreira (2009).

5 Sobre a comunidade quilombola de Linhariño podem ser encontrados diferentes trabalhos acadêmicos, cada qual abordando temas específicos, entre os quais os temas de identidade, memória e territorialidade, como se verifica em Ferreira (2009), Silva (2012), Costa (2018) e Souza (2020).

10	Santana e Quilombo Novo	Conceição da Barra	01420.002144/2006-16 Dois bairros urbanos reconhecidos como um território quilombola.	Dado não encontrado
11	Porto Grande ⁶	Conceição da Barra	01420.000314/2015-19	10
12	Córrego do Alexandre ⁷	Conceição da Barra	01420.000316/2015-16	18
13	Roda D'Água	Conceição da Barra	01420.002145/2006-61	80
14	Morro da Onça	Conceição da Barra	01420.009210/2015-70	30
15	Córrego Santa Isabel	Conceição da Barra	01420.002144/2006-16	15
16	Dona Guilhermina	Conceição da Barra	01420.002141/2006-82	12
17	Córrego do Chiado	São Mateus	01420.002130/2006-01	70
18	Nova Vista	São Mateus	01420.002126/2006-34	130
19	Dilô Barbosa	São Mateus	01420.002129/2006-78	100
20	Mata Sede	São Mateus	01420.002132/2006-91	61
21	Serraria	São Mateus	01420.000167/2006-96	26
22	São Cristóvão	São Mateus	Duas comunidades reconhecidas como um único território ⁸	40
23	Beira Rio	São Mateus	01420.002133/2006-36	15
24	São Domingos de Itauninhas	São Mateus	01420.002127/2006-89	60
25	Santaninha	São Mateus	01420.002128/2006-23	Dado não encontrado
26	Divino Espírito Santo	São Mateus	01420.007043/2010-18	70
27	Bom Pastor	São Mateus	Três comunidades reconhecidas como	35
28	Sta Luzia do Rio Preto	São Mateus	um único território	20
29	Palmito	São Mateus-Jaguaré	01420.002140/2006-38	90
30	Cacimba	São Mateus	01420.002136/2006-70	55

6 Para um estudo detalhado sobre essa comunidade e o grupo de jongo de São Cosme e Damião existente nela, ver Rodrigues (2016) e Rodrigues (2018).

7 Para conhecer um pouco mais sobre a comunidade quilombola Córrego do Alexandre, seus saberes e tradições culturais, ver Oliveira e Oliveira (2021).

8 Para conhecer um pouco sobre essas comunidades, sobretudo em relação às memórias e a tradição cultural do Jongo de Santo Antônio, ver Oliveira e Rodrigues (2016).

31	São Jorge e Sítio Vala Grande	São Mateus	01420.002077/2005-59 Três localidades	57
32	Morro da Arara	São Mateus	reconhecidas como um único território	65
33	Córrego Sapato	São Mateus		40
34	Córrego Seco	São Mateus	01420.002131/2006-47	90
35	Santa Luzia	Montanha	01420.004272/2016-76	18
36	Degredo ⁹	Linhares	01420.002898/2015-67	192
37	São Pedro	Ibiraçu	01420.000268/2006-67	40
38	Retiro	Santa Leopoldina	01420.000057/1998-80	106
39	Santa Luzia	Laranja da Terra	Não certificada	80
40	Araçatiba	Viana	Não certificada	250
41	Alto Iguape e Jabarai ¹⁰	Guarapari	01420.002060/2012-21	30
42	Mucambo	Guarapari	Não certificada	30
43	Jacarandá	Guarapari	Não certificada	28
44	São Mateus ¹¹	Anchieta	Não certificada	90
45	Pedra Branca	Vargem Alta	01420.007381/2010-50	138
46	Monte Alegre ¹²	Cachoeiro do Itapemirim	01420.001511/2005-83	198
47	Vargem Alegre	Cachoeiro do Itapemirim	Não certificada	25
48	Timbó	Cachoeiro do Itapemirim	Não certificada	61
49	Sítio dos Crioulos	Jerônimo Monteiro	01420.005547/2015-16	25
50	Mão Forte	Jerônimo Monteiro	Não certificada	22
51	Córrego do Sossego	Guaçui	01420.100046/2018-87	21
52	Graúna	Itapemirim	01420.006814/2010-50	600

9 Para conhecer um pouco dos debates sobre o território e os conflitos envolvendo a comunidade de Degredo, ver o texto de Ferreira e Oliveira (2015) e a dissertação de Lins (2021).

10 Sobre identidade, memória e territorialidade na comunidade de Alto Iguape, recomendo a dissertação de mestrado de Izoton (2016).

11 Sobre a comunidade quilombola São Mateus e suas práticas culturais ver Silva (2016).

12 Sobre Monte Alegre, ver Oliveira (2006).

53	Cacimbinha	Presidente Kênedy	01420.001981/2005-47	160
54	Boa Esperança	Presidente Kênedy	Duas comunidades reconhecidas como um território	260

Essas comunidades, conforme se verifica no quadro acima, estão localizadas em diferentes regiões e municípios do estado do Espírito Santo. Entre os seus ancestrais estão diversas pessoas que, para efeito de análise, empregarei aqui o conceito de “pessoas, personagens de memória” de Pollak (1989; 1992).

A partir de uma breve revisão dos estudos sobre comunidades quilombolas no estado do Espírito Santo, passo a algumas considerações a respeito do tema da memória e/ou “pessoas, personagens de memória”. Cabe iniciar explicando de forma resumida quem foi Zacimba Gaba que aparece no nome da Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Espírito Santo. Conforme escreve Aguiar (2001), Zacimba Gaba era uma princesa africana de Cabinda, que foi capturada em guerras tribais promovidas pelo comércio dos escravocratas e deportada como escravizada para a região norte do estado do Espírito Santo no início do século XVIII. Ela teria organizado e liderado um quilombo às margens do Riacho Doce, atual região de Itaúnas em Conceição da Barra, e bravamente teria resistido ao processo de escravização, promovendo o ataque às embarcações do tráfico de pessoas escravizadas no mar, quando essas embarcações se aproximavam da costa norte do Espírito Santo, passando nas imediações de Itaúnas. Segundo o autor, o objetivo de Zacimba e dos demais guerreiros quilombolas era libertar os africanos escravizados antes que chegassem ao Porto de São Mateus, no norte do Espírito Santo, a partir de onde eram vendidos às fazendas escravocratas e seria mais difícil libertá-los.

A partir da memória da resistência dos avós de muitas das atuais lideranças quilombolas, Aguiar (2001) afirma que teria coletado narrativas orais sobre a referida princesa. Essas lideranças afirmam que elas mesmas ouviram essas narrativas de seus avós. Por isso, denominaram a Coordenação Es-

tadual das Comunidades Quilombolas do Espírito Santo como Zacimba Gaba, transformando essa liderança do passado, no que podemos definir, a partir de Pollak (1989; 1992), como personagem de memória, tratando-se também de uma “memória herdada” e/ou “memória vivida por tabela”, visto que tais lideranças não conheceram Zacimba, mas herdaram as memórias relatadas e transmitidas por seus antepassados.

Para apresentar um segundo exemplo de “lugar” e “pessoas, personagens de memória” ilustro com a memória histórica dos bairros Santana e Quilombo Novo (comunidades nº 10 no quadro acima). Conforme escreveu o príncipe Maximiliano, entre 1816 e 1818, Santana, na então Vila da Barra de São Mateus, atual Conceição da Barra, era uma pequena aldeia indígena com 18 casas (WIED-NEUWIED, 1989). No entanto, nos anos de 1883 e 1884, os relatórios de polícia e do presidente da Província descrevem a existência de um quilombo (liderado por Rogério) e de dois grupos negros, um chamado Primoso e outro Sornamby, que realizavam festas na mesma localidade (cf. OLIVEIRA, 2011; OLIVEIRA, 2002; AGUIAR, 2002; MARTINS, 2000; REBELLO, 1884). Na memória social dos integrantes das comunidades quilombolas e nos escritos de Aguiar (2002), Rogério foi “exumado” (termo tomado de Anderson, 2008) como “Negro Rugério”. Na década de 1980, por reivindicação de integrantes do Grupo de União e Consciência Negra, uma parte do Bairro Santana se tornou Bairro Quilombo Novo e algumas ruas receberam nome de personagens quilombolas do passado. Na primeira década do século XXI, na divisa dos dois bairros foi construído, para atender reivindicações de lideranças quilombolas o Centro de Referência e Assistência Social (CRAS) “Negro Rugério”. Com a criação do CRAS com este nome, é possível trabalhar a partir dos seguintes elementos da memória conceituados por Pollak (1989; 1992): eventos, datas, pessoas/personagens e lugares de memória. O CRAS, que está localizado no bairro urbanizado Quilombo Novo, recebeu um nome que remete a eventos ocorridos em 1883 e 1884, quando a polícia atacou o quilombo liderado por “Negro Rugério”. Dizem que o Quilombo era o maior produtor de farinha e de outros derivados de mandioca na região norte do ES. Portanto, ali também era e é um lugar de saberes e práticas culturais das mais variadas, pois no final do século XIX era lugar de festas lideradas pelos grupos negros Primoso e Sornamby.

As comunidades Divino Espírito Santo, Bom Pastor e Santa Luzia do Rio Preto (números 26, 27 e 28 do quadro nº 01), conforme se verifica em Oliveira (2002), em conjunto formam o Quilombo do Laudêncio ou Quilombo dos Laudêncios. Laudêncio de Jesus, um dos ancestrais dessas comunidades, é mais um caso de personagem da memória quilombola local, pois seus descendentes e herdeiros, além de empregarem a autodefinição como “Laudêncios”, criaram um grupo cultural denominado “Reis-de-boi dos Laudêncios”. As brincadeiras de reis-de-boi, conforme escreveu Oliveira (2009, p. 29-30), constituem autos dramáticos associados aos ciclos de festejos natalinos em homenagem aos Reis Magos que, segundo as narrativas bíblicas, visitaram o menino Jesus e lhe doaram presentes quando do seu nascimento. Nos quilombos do norte do Espírito Santo, a chamada “brincadeira de reis-de-boi” foi reinventada pelos brincantes como uma tradição sua, onde os ditos “grupos ou ternos de reis” começam a se apresentar nas casas dos devotos dos santos no dia 06 (seis) de janeiro (festa de Santos Reis), ali criando poemas e canções em forma de versos, indo até os dias de São Braz e Nossa Senhora das Candeias, no início de fevereiro.

Quanto aos temas da auto identificação, memória e conflitos territoriais na comunidade quilombola de Retiro (nº 38 no quadro nº 01), a partir de Oliveira (2019), verifica-se que as primeiras categorias empregadas para auto identificação da comunidade são as de “negros”, “parentes” e “herdeiros do Benvindo”. Posteriormente, principalmente a partir do início da década de 1990, o nome do ancestral, Benvindo Pereira dos Anjos, foi coletivizado como “Os Benvindos” para identificar todos os integrantes da comunidade e da Associação Quilombola dos Herdeiros de Benvindo Pereira dos Anjos. No entanto, o nome do ancestral começou a ser formalmente atribuído como o segundo nome de um dos herdeiros, Jorge Benvindo Pereira dos Anjos, em 1905. A partir de 1950, este herdeiro, passou a atribuir Benvindo como o segundo nome de todos os seus filhos, posteriormente aos netos e aos bisnetos. Segundo os atuais herdeiros, a ideia de criar uma Associação dos Herdeiros, contendo o nome fantasia de “Os Benvindos” (como está inscrito no seu estatuto), foi de Jorge Benvindo, ainda na década de 1980, embora Jorge tenha falecido em 1993, dois

anos após a criação da Associação¹³.

Retiro não é o único caso em que o nome de um dos ancestrais da comunidade quilombola é escolhido pelos descendentes e herdeiros para ser atribuído à associação comunitária e remanescente de quilombo. A comunidade quilombola de Degredo (nº 36 do quadro nº 01), estudada por Ferreira e Oliveira (2015) e Lins (2021), no auge do processo de reconhecimento e dos conflitos enfrentados por seus integrantes, criou a Associação dos Pescadores e Extrativistas e Remanescentes de Quilombo do Degredo “Atalino Leite de Araújo”. Atalino é considerado o ancestral fundador da comunidade e a maior parte das famílias emprega o nome Leite, afirmando pertencer a esse tronco, e constrói a genealogia a partir dele. O nome Atalino, inclusive, foi atribuído a um de seus filhos.

Mais dois casos etnográficos merecem atenção para analisar como os nomes de pessoas-personagens do passado são transmitidos às gerações seguintes: o primeiro refere-se à comunidade quilombola de Vargem Alegre (nº 47 do quadro nº 01), estudada por Guimarães (2018); o segundo diz respeito à comunidade quilombola Córrego do Sossego (nº 51 do quadro nº 01), estudada por Carneiro (2021). No caso de Vargem Alegre, o nome de um dos ancestrais da comunidade, Canuto Caetano, foi transmitido associado a uma tradição cultural (o caxambu) para uma das netas, Canuta Caetano. Neste caso, o nome de Canuto Caetano, escravizado no século XIX, foi feminilizado e transmitido para sua neta, Canuta (conhecida como Canutinha, falecida em 2019. Canutinha era a mestra do grupo de Caxambu Alegria de Viver, existente na comunidade.

Ao contrário do caso estudado por Guimarães (2018), na comunidade estudada por Carneiro (2021) ocorreu a masculinização do nome de uma ancestral do sexo feminino. A comunidade quilombola Córrego do Sossego também se autodenomina como a “família dos Eufrásios”, devido ao fato de seus integrantes serem descendentes e herdeiros da terra e da “Casa de Oração”

13 Sobre essa mesma comunidade, recomendo também a tese de doutorado de Coutinho (2016), sobre a relação da comunidade com atores externos, e a dissertação de Alves (2020) sobre trajetórias de escolarização de quilombolas de Retiro.

deixada por Cristina Maria Eufrásia. Esse é mais um caso em que os dados etnográficos ajudam-nos a dialogar com os conceitos de pessoas-personagens e lugares de memória de Pollak (1992; 1989). Em Córrego do Sossego, não apenas o território, mas também os corpos são lugares de memória, visto que o nome “família dos Eufrásios” e as pessoas que são nomeadas estão vinculadas à essa personagem do passado, ancestral da comunidade. Deste modo, Eufrásio, embora tenha ocorrido a masculinização do nome dessa personagem do passado, é o prolongamento da existência de Eufrásia na memória da comunidade atual, devido ao fato de sua existência ainda ser significativa para seus descendentes e herdeiros na atualidade.

Efeitos sociais da pandemia e pessoas infectadas pela Covid-19

No que se refere ao acompanhamento realizado sobre os efeitos da Covid-19 nessas comunidades, após diversas atualizações de dados e diálogos com lideranças locais para confirmar se os casos que aparecem no painel Covid-19 do governo do Espírito Santo são realmente de integrantes de comunidades quilombolas, apresento abaixo os quadros números 02 e 03, com as comunidades que tiveram pessoas infectadas. Embora todas as demais comunidades tenham sido atingidas com os efeitos sociais da pandemia, nos quadros abaixo refiro-me às infecções pela Covid-19. Existem casos como os da comunidade São Pedro, no município de Ibirapu, em que as lideranças afirmam que existiram 03 infecções locais, que inclusive uma pessoa chegou a ser hospitalizada em um hospital na Grande Vitória de referência no tratamento da Covid-19, mas o nome da comunidade não aparece no supracitado painel porque essas pessoas deram como referências os endereços de seus parentes em cidades da Grande Vitória, pra onde viajaram em busca de tratamento quando perceberam os primeiros sintomas da doença. Por isso, a comunidade São Pedro não aparece nos quadros 02 e 03 abaixo.

Além dos resultados referentes aos problemas de saúde-doenças acima citados, que são compartilhados por mais de 20 comunidades, a pesquisa realizada entre abril de 2020 e dezembro de 2021 alcançou resultados que evidenciam que os efeitos dizem respeito não apenas aos números de infectados

e de óbitos apresentados nos quadros 02 e 03 abaixo, mas a um conjunto de outros que vem afetando às famílias quilombolas. Conforme avaliaram preliminarmente Oliveira e Silva (2020), mais de um ano antes dos resultados aqui analisados, esses efeitos são: a) estagnação na comercialização de produtos da agricultura familiar, dos pescados (peixes e crustáceos) e de alimentos artesanais produzidos nesses territórios; b) perda de empregos formais e prestações de serviços informais como diaristas fora dos territórios; c) em função dos dois efeitos anteriores e da suspensão das atividades escolares de crianças e adolescentes, ocorreram desequilíbrios nos orçamentos das famílias e, em alguns casos, ocasionaram insegurança e necessidades básicas na alimentação.

Conforme se verifica abaixo nos quadros 02 e 03, os efeitos relativos às infecções pela Covid-19, até esse final de dezembro de 2021, atingiram 939 pessoas integrantes de 20 comunidades quilombolas do Espírito Santo. Dessas 939 pessoas, 27 foram atingidas de forma letal e 899 estão curadas. Verifiquei que algumas comunidades, devido às proximidades com os meios urbanos, têm fluxos diários de pessoas circulando entre os seus territórios nos meios rurais e as sedes de seus municípios, por isso, tornaram-se as que tiveram as maiores quantidades de pessoas infectadas, mesmo depois de as pessoas tomarem as duas doses da vacina.

Inicialmente, algumas concepções fundadas no senso comum e em orientações políticas “negacionistas” defendiam que crianças não eram infectadas pela Covid-19. Os dados dos quadros 02 ajudam a combater essas concepções, pois, como se verifica, só nas faixas etárias abaixo dos 09 anos de idade, até a data do levantamento dos dados, 29/12/2021, ocorreram 43 casos de infecções de crianças pela Covid-19 em comunidades quilombolas do Espírito Santo.

Quadro 02 – Dados de atingidos por comunidade, sexo e faixa etária

Comunidade	Nº geral	Sexo		Faixa etária										
		F	M	0-4 anos	5-9 anos	10-19 anos	20-29 anos	30-39 anos	40-49 anos	50-59 anos	60-69 anos	70-79 anos	80-89 anos	90 anos mais
Boa Esperança	65	42	23	01		06	17	15	12	12	02			
Cacimbinha	16	10	06		01	01	05	04	02	02		01		
S. Crioulos	01	01						01						
Graúna	238	137	101	02	04	21	44	47	51	25	18	17	05	
Timbó	37	21	16		01	02	02	07	16	07	02			
M. Alegre	03	02	01			01				01		01		
S. Mateus	29	17	12	02	04	06	01	04	04	06			02	
P. Branca	22	13	09			02	05	04	04	04	02	01		
Mucambo	03	01	02		01				01			01		
Goiaba – Alto Iguape	01	01					01							
Araçatiba	87	50	37		01	08	18	23	12	11	09	03	02	
Retiro	46	29	17	03	02	07	06	09	09	08	02			
Santa Luzia L. da Terra	03	02	01					01	01			01		
Esp. Santo	03	01	02					01			01			
São Jorge	01		01					01						
Beira Rio	45	28	17	01	01	02	07	06	12	08	07	01		
Palmito (J e S.M)	170	94	76	06	06	27	27	38	33	18	07	05	02	01
Roda D'água	07	03	04				04	02			01			
Quilombo Novo	07	02	05						03			02	01	01
Santana	154	90	64	05	03	14	22	35	28	34	14	07	02	
Angelim 2 (do Meio)	01	01										01		

Mulheres infectadas: 545
 Homens infectados: 394
 Total de infectados/as: 939

Fonte: Elaboração do autor, em 29/12/2021.

No início da pandemia, uma das lideranças quilombolas entrevistadas compartilhou um áudio em um grupo de WhatsApp da comunidade “Retiro”, solicitando que os parentes que vivem na cidade evitem visitar e realizar reuniões e festas familiares na comunidade para que assim preservem a vida dos mais velhos, visto que, conforme afirmou, suas vidas e saberes são os bens mais preciosos na comunidade. No entanto, apesar de a comunidade de “Retiro” não ter perdido nenhuma vida para a Covid-19, nem dos mais velhos e nem dos mais jovens, nas demais comunidades do Espírito Santo, foi o que aconteceu, pois das 27 pessoas que foram a óbito, 01 era criança de 10 anos e 03 eram cardíacas e diabéticas e estavam na faixa de 40 a 49 anos. As demais pessoas que perderam a vida, todas estavam com mais de 60 anos, constituindo-se, portanto, no extermínio das pessoas que ainda teriam muito a transmitir de memórias, experiências e saberes tradicionais dessas comunidades.

Quadro 03 – Atingidos segundo a confirmação por comorbidades, cura e óbitos por sexo até 29/12/2021

Comunidades	Nº Geral	Confirmação por comorbidades						Cura por sexo		Óbitos Por sexo	
		Cardio	Diabetes	Pulmão	Obesidade	Tabagismo	Renal	F	M	F	M
Boa Esperança	65	13	05	03	03	02		40	23	02	
Cacimbinha	16	02	01		01			10	05		01
Sítio Crioulos	01					01		01			
Graúna	238	51	25	03	06			133	96	04	05
Timbó	37	04	02					20	16	01	
Monte Alegre	03	01						02	01		
São Mateus (Anchieta)	29	03						17	11		01
Pedra Branca	22	02						13	09		
Mucambo	03	01						01	02		
Alto Iguape (Goiaba)	01							01			
Araçatiba	87	15	06	03		01		48	34	02	03
Retiro¹⁴	46	03	02	01				18	15		
Santa Luzia – Laranja da Terra	03							02	01		
Espírito Santo	03							01	02		
São Jorge	01								01		
Beira Rio	45	07	02		01			28	17		
Palmito (J e SM)	170	20	09		04		01	93	74	01	02
Roda D'água	07							03	04		
Quilombo Novo	07	02						02	03		02
Santana	154	13	03	01	02			90	62		02
Angelim 2	01	01								01	
Mulheres curadas: 523 Homens curados: 376 Total de curados/as até 29/12/2021: 899											
Óbitos do sexo feminino: 11 Óbitos do sexo masculino: 16 Total de óbitos até 29/12/2021: 27											

Fonte: Elaboração do autor, em 29/12/2021.

¹⁴ Em Retiro, segundo os dados do Painel Covid-19 do governo do Espírito Santo, hoje, em 29/12/2021, existem 13 pessoas ainda não curadas, isto é, infectadas pela Covid-19.

Quanto ao sexo das pessoas que foram a óbito, conforme se verifica no quadro número 03, os homens morreram mais, o que pode indicar que demoraram muito para procurar ajuda junto aos profissionais da saúde em hospitais. Por outro lado, apesar de as mulheres estarem sendo infectadas em maior número que os homens, elas estão se curando mais, o que também pode indicar que elas foram mais rápidas a procura dos serviços de saúde.

Das pessoas que foram a óbito, apenas um senhor, que estava na faixa etária dos 80-89 anos, que era um mestre de saberes de jongo, não tinha nenhuma doença. As demais eram portadoras de doenças cardio e diabetes, consideradas comorbidades para a Covid-19. No entanto, o fato de a pessoa ter essas doenças não significa que irá a óbito, pois as muitas pessoas que se curaram também eram portadoras de comorbidades como: cardio, pulmão, diabetes, obesidade e tabagismo.

Imunização, prevenções contra a Covid-19 e reocupações de territórios quilombolas

Tendo em vista os diversos efeitos da pandemia da Covid-19 nas comunidades quilombolas em território brasileiro, em fevereiro de 2021, depois de ter protocolado uma ação no Supremo Tribunal Federal (STF) demandando prioridade na imunização de integrantes dessas comunidades contra a Covid-19, a Conaq conseguiu vitória no STF, que determinou que o Ministério da Saúde priorizasse a vacinação de tais comunidades. A imunização prioritária foi considerada uma vitória pelas lideranças quilombolas nos campos dos embates político e dos direitos, embora o Governo Federal e os entes federados não tenham cumprido a imunização de forma tão prioritária. A ação pela imunização prioritária se fundamentou na justificativa de que se trata de comunidades que vivem em situações de vulnerabilidade socioeconômica.

O processo de imunização dos integrantes dessas comunidades, que no Espírito Santo ocorreu em meio a embates e conflitos com as prefeituras municipais e médios e grandes proprietários de terras vizinhos, a aplicação da primeira dose da vacina ocorreu entre 24 de março e 10 de abril de 2021. A segunda dose ocorreu em algumas comunidades a partir de 80 dias da primeira

dose. Em outras, como foi o caso da comunidade Angelim 2 (nº 02 do quadro nº 01), em que a primeira dose ocorreu em 31 março de 2021, a segunda dose ocorreu mais de 120 dias depois, isto é, em 05 de agosto do mesmo ano. Em todas essas comunidades, no mês de dezembro de 2021, a dose de reforço vem ocorrendo nos postos de saúde mais próximos, mas já não teve um calendário específico para seus integrantes.

Em algumas situações, conforme constatei, 03 (três) comunidades certificadas (nºs 16, 17 e 35 do quadro nº 01) não entraram no primeiro calendário de imunização estabelecido pelas prefeituras por não terem uma liderança que as representasse e por pressão de proprietários não quilombolas que estão dentro dos territórios. Esses proprietários intimidam as famílias e impedem a formação de uma liderança local que represente tais comunidades. Por outro lado, algumas comunidades ainda não certificadas, devido ao fato de lançarem mão do direito à auto definição como quilombolas, conseguiram se mobilizar e ter seus integrantes imunizados.

Além da luta pela imunização, diversas têm sido as ações preventivas e educativas das comunidades quilombolas do estado do Espírito Santo visando se proteger contra os vários efeitos da Covid-19 em seus territórios. Quando as comunidades não conseguem realizar tais ações com recursos próprios, suas lideranças têm recorrido ao apoio de pessoas e agentes externos que chamam de parceiros para obterem recursos para tanto. Entre as ações realizadas estão as seguintes: 1ª) Distribuição de produtos de higienização como sabão em líquido para as comunidades de Porto Grande, Linharinho e São Domingos, sendo essa uma ação realizada por alguns professores da UFES, campus de São Mateus; 2ª) Distribuição de cestas de alimentos mobilizadas pela Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Espírito Santo junto ao Movimento Espírito Santo Solidário, que foram destinadas às diversas famílias em comunidades quilombolas do sul e do norte do mesmo estado; 3ª) Confeccção e distribuição de máscaras para diversas comunidades quilombolas que contou com o apoio da ADUFES (Associação dos Docentes da UFES), Coletivo Afoxé, Associação de Magistrados para a Democracia, REMA (Rede de Matriz Africana), CONEN (Coordenação Nacional de Entidades Negras), Instituto Elimu Professor Cleber Maciel e NEAB/UFES; 4ª) Mulheres da comunidade quilom-

bola de Graúna produziram e comercializaram máscaras na própria comunidade; 5ª) Mulheres da comunidade quilombola de Retiro produziram e distribuíram máscaras na própria comunidade; 6ª) Produção de cards e posts informativos por professores filiados ao NEAB/UFES e ao Laboratório de Práticas Digitais (UFES São Mateus) para compartilhamentos nos grupos de WhatsApp das comunidades quilombolas e agrupamentos de matriz africana visando promover uma ação educativa e preventiva em relação à Covid-19, como o uso de máscaras, higienização e distanciamento social.

Além das ações acima, ocorreram mobilizações e campanhas de ajuda financeira para as perfurações de poços e cacimbas para as comunidades Porto Grande e São Domingos. Essas ações contaram com o apoio de agentes externos ligados aos movimentos sociais, ao NEAB/UFES, Instituto Elimu Professor Cleber Maciel, o Grupo de Capoeira Angola Volta ao Mundo e de demais apoiadores solidários, que se movimentaram ao apelo de lideranças locais para resolver as necessidades de água potável para a higienização e consumo, que é considerado pelas lideranças o bem mais precioso de prevenção em relação à Covid-19. A perfuração de uma cacimba com cerca de 15 metros de profundidade na comunidade São Domingos visou a obtenção de água para o consumo e para a irrigação de pequenas lavouras e hortas para a produção de alimentos variados.

Nas comunidades São Domingos, Linharinho e Angelim 2 foram realizados “ajuntamentos” (trabalhos comunitários) para retomar partes de seus territórios expropriados pelas empresas da monocultura de eucaliptos e realizar cultivos de roças e hortas. Essas ações das comunidades têm por objetivo aumentar o tamanho das áreas cultivadas e, conseqüentemente, a produção de alimentos orgânicos, pois as famílias têm entendido que é necessário se precaver em relação ao aumento dos preços dos alimentos e reconstruírem seus costumes e saberes tradicionais acerca do cultivo de suas roças, da produção dos alimentos, dos hábitos alimentares e preservação de vegetações nativas, nascentes, córregos e rios.

Por outro lado, na contramão desse movimento das comunidades quilombolas para reforçar suas concepções tradicionais de propriedade,

uso e cultivo da terra-território, ocorreram movimentos liderados por agentes políticos e religiosos dos meios urbanos de São Mateus e Conceição da Barra que invadiram parte dos territórios reivindicados pelas comunidades, distribuíram e comercializaram lotes de terra de forma individual. No caso da comunidade Angelim 2, que visitei e participei de uma oficina de cartografia social convocada e liderada pela própria comunidade em 16 de janeiro de 2021, para auto demarcar o seu território, esse movimento interno da comunidade ocorreu porque o movimento contrário, anteriormente mencionado, avançou do lado do território do Quilombo de Linharinho em direção ao território quilombola do Angelim 2. O movimento contrário, inclusive propôs para algumas famílias da comunidade que fracionassem o território reivindicado, contrariando suas concepções tradicionais de território. No decorrer da mencionada oficina, integrantes da comunidade relataram que quem estava na liderança do lado contrário aos quilombolas era um pastor e um policial evangélicos, e que à medida que criavam os lotes atribuíam-lhes nomes de “sítios” acompanhados como um nome da tradição hebraico-bíblica, um deles denominado “Sítio Canaã”.

Por outro lado, como analisei na parte 1 deste texto, os quilombolas em um movimento de auto demarcação de seus territórios atribuem e reafirmam os nomes de seus pais, avós e bisavós como símbolos demarcadores de lugares e corpos. Entre os diversos casos analisados de nomes de “pessoas, personagens de memória” (POLLAK, 1989; 1992) que demarcam nomes de famílias, associações e pessoas da atualidade, na comunidade de Angelim 2, encontramos os seguintes exemplos: a) nomeação da nascente Dona Luzia dos Santos realizado pelo movimento de plantios de árvores e recuperação de nascentes; b) Biblioteca Quilombola Dona Luzia dos Santos criada pelas lideranças locais que são filhas e netas dessa ancestral já falecida; c) terra de Theófilo Hilário dos Santos (pai de Dona Luzia); d) lugar da casa do Hilário (pai de Theófilo); e) casa do vovô Blandino.

Cabe destacar que esse movimento e costume de nomeação dos lugares e das novas gerações nas comunidades quilombolas não é algo novo. Conforme escreveram Oliveira (2002; 2019) e Oliveira e Oliveira (2021), as ações significativas de algumas pessoas-personagens do passado para as comunidades quilombolas da atualidade constituem a motivação para que seus nomes voltem

a ser atribuídos às novas gerações. Essa parece ser, segundo Oliveira e Oliveira (2021), uma forma de manter vivo na memória os nomes desses/as personagens do passado que continuam sendo significativos para as gerações que os sucederam nas comunidades quilombolas. Esses nomes são empregados como elementos demarcadores de memórias, identidades e territórios dessas comunidades quilombolas.

Considerações finais

Os efeitos apresentados pelos resultados da pesquisa dão conta da inexistência de políticas públicas que assegurem as condições mínimas que garantam a estabilidade dos meios de subsistência dessas comunidades, como territórios titulados, estímulo à produção de alimentos e garantia da compra dos seus produtos. A cada mudança de governo e crise que se instaura, as políticas públicas para essas comunidades parecem voltar ao ponto inicial, e os projetos de construção da autonomia produtiva dos territórios quilombolas requerem um novo começo. Por isso, segundo o que ouvi nos diálogos com as lideranças das comunidades quilombolas, embora as medidas assistencialistas de ajuda de custo e as distribuições de alimentos, como as que têm ocorrido pelas agências dos governos federal, estadual e municipais, possam ser necessárias para garantir que, em algumas comunidades, as pessoas tenham o mínimo para comer, um projeto político de estabilidade e de autonomia produtiva torna-se urgente ser pensado pelas organizações locais, estaduais e nacional das comunidades quilombolas.

As comunidades quilombolas que contam com maior extensão territorial retomaram o movimento de reconstrução de sua autonomia produtiva, recorrendo para tanto às memórias e saberes produtivos que herdaram de seus ancestrais. Como os saberes do passado se mesclam aos saberes construídos em interação com agentes externos, as lideranças recorrem a apoios e parcerias para fazer avançar seus projetos de construção de autonomia. Ao mesmo tempo, demarcam as fronteiras que delimitam os modos de vida e os saberes tradicionais que herdaram de seus antepassados relativos à ocupação e uso de seus territórios daqueles que vêm de fora buscando impor novas simbologias sobre seus territórios e territorialidades.

Referências bibliográficas

- AGUIAR, Maciel. *Os Últimos Zumbis*. Rio de Janeiro: Brasil-Cultural, 2001.
- ALVES, Paula Aristeu. *Quilombolas e trajetórias de escolarização: um estudo a partir de Retiro, Santa Leopoldina (ES)*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). PGCS-UFES, Vitória, 2020.
- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas*. São Paulo, Cia das Letras, 2008.
- COSTA, Renata Beatriz Rodrigues da. *“Um nome a zelar”*: histórias de uma quilombola do Norte do Espírito Santo. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). PGCS-UFES, 2018.
- CARNEIRO, Luciana Cruz. *Expressões e saberes quilombolas: comunidade Córrego do Sossego, Guaçuí (ES)*. Dissertação de Mestrado em Artes. PPGA-UFES, Vitória, 2021.
- COUTINHO, Ananda Bermudes. *A produção do território quilombola de Retiro e o papel dos atores externos: uma análise em questão*. Tese (Doutorado). UFF: Niterói (RJ), 2016.
- FERREIRA, Simone R. B.; OLIVEIRA, Osvaldo M. “De Regência a Barra Nova é tudo quilombola!” Relatório preliminar de visitas de campo à Comunidade de Degredo, Linhares (ES). Universidade Federal do Espírito Santo; Fundação Cultural Palmares, 2015.
- FERREIRA, Simone Raquel Batista. *“Donos do lugar”*: a territorialidade quilombola do Sapê do Norte (ES). Tese (Doutorado em Geografia) apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2009.
- GUIMARÃES, Aissa Afonso. Memórias de mestres e ancestralidade no Caxambu Alegria de Viver, Vargem Alegre (Cachoeiro de Itapemirim). In: GUIMARÃES, Aissa A.; OLIVEIRA, Osvaldo M. *Jongos e Caxambus: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo*. UFES-Proex / IPHAN: Vitória, 2018. P. 123-131.
- IZOTON, Roberto. *Identidade e Territorialidade Quilombola na Comunidade de Alto Iguape – Guarapari – Espírito Santo*. 2016. 215 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), PGCS-UFES, Vitória, 2016.
- LINS, Lorena. *Identidade e territorialidade: a comunidade de pescadores e extrativistas quilombola do Degredo, Linhares (ES) e o processo de reconhecimento*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Universidade Vila Velha (ES), 2021.
- MARTINS, Robson L. M. Em louvor a “Sant’Anna”: notas sobre um plano de revolta escrava em São Matheus, norte do Espírito Santo, Brasil, em 1884. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 38, 2000.
- OLIVEIRA, Osvaldo Martins de; OLIVEIRA, Rosa Maria de. Comunidade Quilombola Córrego do Alexandre (ES): território de saberes e tradições festivas. In: *Guarimã: Revista de Antropologia e Política do PPGCS, UEM*, 2021. Vol. 1, nº 2, pág. 42-61. Disp.: <http://https://ppg.revistas.uema.br/index.php/guarima/article/view/2644/1890>

- OLIVEIRA, Osvaldo M. *Projeto político de um território negro: memória, cultura e identidade quilombola em Retiro, Santa Leopoldina (ES)*. Vitória: Milfontes, 2019.
- OLIVEIRA, Osvaldo M. Quilombos e demarcadores de identidades: análise sucinta de três casos no estado do Espírito Santo. *Ambivalências*, vol. 4, 2016, p. 10-41. Disponível em <http://www.seer.ufs.br/index.php/Ambivalencias/issue/view/475>
- OLIVEIRA, Osvaldo M.; RODRIGUES, Luiz H. Quilombolas e transmissão cultural do jongo na comunidade de São Cristóvão, São Mateus (ES). In: OLIVEIRA, Osvaldo Martins de (Org.). *Direitos quilombolas e dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988*. Brasília: ABA (Associação Brasileira de Antropologia), 2016. P. 159-170. Disponível em <http://www.portal.abant.org.br/index.php/bibliotecas/livros>
- OLIVEIRA, Osvaldo M. Comunidades quilombolas no estado do Espírito Santo: Conflitos sociais, consciência étnica e patrimônio cultural. *RURIS*, v. 5, p. 141-171, 2011.
- OLIVEIRA, Osvaldo M. (Org.). *Culturas Quilombolas do Sapê do Norte*. Farinha, beiju, reis e bailes dos congos. Vitória: Editora Santo Antônio, 2009.
- OLIVEIRA, Osvaldo M. (Coord. e Org.). *Relatório técnico de identificação da comunidade remanescente de quilombos de Monte Alegre*. Projeto Territórios Quilombolas no Espírito Santo. Convênio UFES–INCRA. Vitória, 2006.
- OLIVEIRA, Osvaldo M. “Quilombo do Laudêncio, município de São Mateus (ES)”. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV/ABA, 2002.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992: 200-212.
- REBELLO, José C. Ferreira. Relatório com que o quinto vice-presidente da província do Espírito Santo, passou a administração ao presidente Custódio José Ferreira Martins, em 17/09/1884.
- RODRIGUES, Luiz Henrique. O Jongo de São Cosme e Damião na comunidade quilombola de Porto Grande, Conceição da Barra: da Mesa de Santo ao Jongo. In: GUIMARÃES, Aissa A.; OLIVEIRA, Osvaldo M.. *Jongos e Caxambu: culturas afro-brasileiras no Espírito Santo*. UFES-Proex / IPHAN: Vitória, 2018. P. 265-273.
- RODRIGUES, Luiz Henrique. *Quilombolas e jogueiros: uma etnografia nas comunidades de Linharinho e Porto Grande, Conceição da Barra (ES)*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). PGCS-UFES, Vitória, 2016.
- SILVA, Sandro José da. *Do fundo daqui: luta política e identidade quilombola no Espírito Santo*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal Fluminense. Niterói (RJ), 2012.

SILVA, Larissa de Albuquerque. “*O alvoroço do mangangá*”: Uma análise do processo patrimonialista do jongo na comunidade São Mateus, Anchieta (ES). Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). PGCS-UFES, Vitória, 2016.

SOUZA, Pedro Henrique Barbosa de. *Na fita de Bárbara tem dendê, desata esse nó que quero vê*: Identidade e memória social entre mulheres quilombolas do Sapê do Norte (ES). Dissertação (Mestrado em Psicologia). PGP

10. Educação quilombola, desigualdade racial e tecnológica no contexto da pandemia da Covid-19

Suely Dulce de Castilho¹

Francisca Edilza B. A. Carvalho²

Samara Pereira de Souza³

Este texto tem como principal objetivo compreender a percepção dos/as educadores/as que atuam em quatro comunidades quilombolas mato-grossenses sobre a aprendizagem dos estudantes quilombolas em meio à pandemia da Covid-19. Metodologicamente, a pesquisa está inserida na abordagem qualitativa; como instrumento de coleta dos dados, realizaram-se entrevistas com os/as

1 Doutora em Educação: currículo/PUC/SP; Professora do Departamento de Teoria e Fundamentos da Educação/IE/UFMT; Professora do Programa de Pós-graduação em Educação PPGE/IE/UFMT; Pesquisadora em educação e quilombo contemporâneo; Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação Escolar Quilombola GEPEQ/IE/PPGE/UFMT.

2 Doutoranda em Educação: Educação Escolar Quilombola/UFMT; Mestra em Educação: Educação Escolar Quilombola; Pesquisadora Grupo de estudos em educação escolar quilombola-Gepeq/UFMT

3 Mestranda em Educação: Educação Escolar Quilombola; Graduada em Letras/Espanhol UNIVAG; Pesquisadora Grupo de estudos em educação escolar quilombola-Gepeq/UFMT.

docentes utilizando o formulário do Google. O aporte teórico balizou-se nos pressupostos de autores decoloniais. Os resultados apontam para efeitos dolorosos, mas já esperados: A longa duração da pandemia da Covid-19, aliada à ausência de políticas de proteção para os povos mais vulneráveis, acrescidas das negligências históricas, congregada à exclusão social e tecnológica vivenciada no seio das comunidades/escolas quilombolas, constitui-se como impedimento na aprendizagem dos estudantes.

A pandemia causada pela Covid-19 tem acentuado as desigualdades sociais e tecnológicas em todo o País, trazendo à lembrança da sociedade dores que há tempos impactam os povos mais vulneráveis, como é o caso da população quilombola. Os descasos impostos às comunidades quilombolas ficaram ainda mais evidentes no contexto da pandemia tal como apontam Bastos (2020), Leite e Silva (2021).

A presente pesquisa tem, pois, como principal objetivo compreender qual é a percepção dos/as educadores/as que atuam em quatro comunidades quilombolas mato-grossenses sobre a aprendizagem dos estudantes quilombolas em meio à pandemia da Covid-19. A intenção é trazer à lembrança os desafios que os/as estudantes e seus/as educadores/as estão enfrentando no chão das comunidades quilombolas do estado de Mato Grosso.

As perguntas que este artigo busca responder são: Quais os desafios enfrentados por educandos/as e seus/as educadores, no contexto da pandemia da Covid-19, nas comunidades quilombolas do estado de Mato Grosso? Quais as possíveis causas que atrapalham o ensino/aprendizagem na pandemia?

Este texto está organizado em quatro seções, além desta introdução e das conclusões finais. Na primeira seção, descrevemos a metodologia utilizada, e apresentamos brevemente as comunidades escolares nas quais a pesquisa foi desenvolvida. Na segunda seção, delineamos o aporte teórico utilizado. Na terceira seção, realizamos uma revisão sistemática sobre as publicações que vêm sendo desenvolvidas sobre as desigualdades raciais e tecnológicas no contexto da pandemia da Covid-19. Na quarta seção, exibiremos os resultados da pesquisa sobre a situação da aprendizagem dos estudantes quilombolas em

quatro comunidades quilombolas do estado de Mato Grosso.

Trilhos metodológicos

Este estudo está ancorado na abordagem qualitativa de base interpretativa, balizada em um conjunto de técnicas interpretativas que visam descrever e decodificar os componentes de um sistema complexo de significados. Segundo Minayo (2010), um verdadeiro modelo qualitativo descreve, compreende e explica, o que também é a intenção deste texto.

Como ferramenta de geração de dados, utilizamos entrevistas semiestruturadas com questões abertas e fechadas, aplicadas aos professores de quatro escolas quilombolas do estado de Mato Grosso, a saber: Escola Estadual Quilombola Reunidas de Cachoeira Rica; Escola Estadual Quilombola Maria de Arruda Muller; Escola Estadual Quilombola José Mariano Bento e Escola Estadual Quilombola Tereza Conceição de Arruda.

Devido ao contexto da pandemia da Covid-19, as entrevistas foram realizadas por meio de Formulário do Google, utilizando o link: <https://forms.gle/PjkQbLmMNvqLKnEo9>, também foram realizadas entrevistas por meio de Google Meets e WhatsApp. A análise dos dados foi balizada na análise de conteúdo proposta por Bardin (2011), a partir de categorias estabelecidas durante a observação deles.

A primeira escola pesquisada está localizada no território quilombola de Itambé, que é constituído por sete comunidades quilombolas: Itambé, Lagoinha de Cima, Lagoinha de Baixo, Cachoeira do Bom Jardim, Cansação, Aricá-Açú, Barro Preto e Serra do Cambam Bi, localizadas no município de Chapada dos Guimarães (MT) a 96,5 km de Cuiabá (SANTOS, 2019).

A Escola Estadual Quilombola Reunidas de Cachoeira Rica está localizada na comunidade quilombola de Itambé a 30 km do município de Chapada dos Guimarães. A escola funciona no período matutino, oferta a educação infantil, ensino fundamental, ensino médio regular e Educação de Jovens e Adultos/EJA, atendendo a, aproximadamente, 200 estudantes organizados em

oito salas de aula na sede da escola e em oito salas anexas, (SANTOS, 2019).

A segunda escola pesquisada está localizada na comunidade quilombola de Abolição, no município de Santo Antônio do Leveger (MT) a, aproximadamente, 50 Km da capital, Cuiabá (FERREIRA, 2015). Essa comunidade quilombola é formada por vários troncos familiares. A memória dos moradores sobre a origem dessa comunidade data do ano de 1750, (FRANÇA, 2019).

A Escola Estadual Quilombola Maria de Arruda Muller está localizada na rodovia BR 364, quilômetro 353, bem próximo à mineradora Brita do Vale e do entroncamento do município de Barão de Melgaço, e funciona desde 1986 (FERREIRA, 2015). A escola atua nos três turnos: matutino, vespertino e noturno, oferta a Educação Básica e a Educação de Jovens e Adultos/EJA, atendendo a, aproximadamente, 400 estudantes, advindos das comunidades, fazendas e vilas circunvizinhas, (FRANÇA, 2019).

A terceira escola pesquisada está localizada no território quilombola Vão Grande, que é constituído de cinco comunidades quilombolas: Camarinha, Morro Redondo e São José do Baixio, situadas no município de Barra do Bugres, e comunidades Vaca Morta e Retiro, situadas no município de Porto Estrela (MT). O território está a, aproximadamente, 240 Km da capital Cuiabá (CARVALHO; CASTILHO, 2017). A memória coletiva dos Vão-grandes registra que data de mais de duzentos anos a chegada deles nessas terras (CARVALHO, 2016).

A Escola Estadual José Mariano Bento está localizada na comunidade São José do Baixio. A escola funciona nos turnos matutino e vespertino, oferta a educação básica e a Educação de Jovens e Adultos/EJA, atendendo a 100 estudantes organizados em seis salas de aula na sede da escola e em duas salas anexas, Dias (2017) e Sales (2020).

A quarta escola se localiza no Quilombo Mata-Cavalo, situado no município de Nossa Senhora do Livramento a, aproximadamente, 60 km de Cuiabá. Segundo Santana (2019), Mata-Cavalo pode ser entendido como um complexo ou um conjunto de seis comunidades, a saber: Mata-Cavalo de Baixo, Mata-Cavalo de Cima, Aguaçu de Cima, Ponte da Estiva, Mutuca e Capim

Verde, nas quais habitam cerca de 418 famílias. Segundo Castilho (2011, p. 58), “A memória dos mata-cavallenses sobre a origem de sua comunidade tem como marco o ano de 1883. Ano em que seus descendentes escravizados receberam de sua ex-senhora, Dona Anna da Silva Tavares, uma carta de doação das terras”.

A Escola Estadual Quilombola Professora Tereza Conceição Arruda está localizada às margens da Rodovia MT 060, Km 25, na comunidade Mata-Cavalo de Baixo. Essa escola funciona nos turnos matutino e vespertino, oferta a Educação Básica e a Educação de Jovens e Adultos/EJA, atendendo a 530 alunos, organizados em onze salas de aula na sede da escola e em 16 salas anexas (SANTANA, 2019).

O que dizem os estudos já feitos sobre educação quilombola em tempos de pandemia

Nesta seção, apresentaremos os resultados de uma revisão sistemática, na qual procuramos conhecer as publicações que se debruçam sobre educação quilombola, necropolítica, desigualdade social e racial no contexto da pandemia da Covid-19. Os procedimentos metodológicos para a realização da revisão se balizaram nos pressupostos propostos por Botelho, Cunha e Macedo (2011), constituindo-se de cinco etapas. Na primeira, identificamos o tema e seleção da questão de pesquisa; na segunda, estabelecemos os critérios de inclusão e exclusão para seleção; na terceira, identificamos os estudos pré-selecionados e selecionados; na quarta, categorizamos os estudos selecionados; na quinta, analisamos e interpretamos os resultados; na sexta etapa, apresentamos a revisão em forma de síntese do conhecimento.

A questão utilizada como fio condutor da revisão pode ser assim definida: qual o fluxo dos estudos (teses, dissertações e artigos) sobre educação quilombola, desigualdade social e/ou tecnológica no contexto da pandemia da Covid-19? Elegemos os seguintes descritores, a fim de localizar e recuperar os trabalhos que tratassem da temática de interesse, quais sejam: “quilombo”, “educação quilombola”, “Covid-19”, “coronavírus”, “pandemia”, “desigualdade social” e “desigualdade tecnológica”, Após a escolha dos descritores, foram realizadas as buscas nas seguintes bases de dados eletrônicas: Biblioteca Digi-

tal Brasileira de Teses e Dissertações; Portal de Periódicos da Capes; portal da SCIELO Brasil – Scientific Electronic Library Online, Google Acadêmico.

Os critérios de inclusão foram estudos com texto completo disponível no idioma português, que faziam a relação entre Covid-19, população quilombola e desigualdade social e/ou tecnológica. Já os critérios de exclusão foram: estudos repetidos e estudos que não incluíssem o objeto de pesquisa. A coleta de dados foi realizada no período de junho a julho de 2021, sem recorte temporal.

Até onde nossos esforços conseguiram alcançar, não foram localizadas teses ou dissertações, utilizando esses descritores em nenhuma das plataformas pesquisadas. Quanto à publicação de artigos, foram localizadas 11 publicações, conforme Tabela 1.

Tabela 1 – Comunidades quilombolas no contexto da pandemia da Covid-19

Ano	Palavras chave	Título	Autores/as
2020	Infâncias quilombolas; pandemia; educação; resistência.	Entre a crise pandêmica e a invisibilidade política: educação das crianças quilombolas	Luciete Bastos
2020	Infância; quilombo; pandemia.	O ano que não tem fim: as crianças e suas infâncias em tempos de pandemia	Marina R. O. Saraiva
2020	Infâncias; crianças quilombolas; necropolítica.	(In)visíveis? Crianças quilombolas e a necropolítica da infância no Brasil	Márcia Lúcia A. Souza
2020	Comunidades quilombolas; coronavírus; genocídio; necropolítica; neoliberalismo.	Necropolítica, corona vírus e o caso das comunidades quilombolas brasileiras	Eduardo R. Santos
2020	Racismo; necropolítica; pandemia; quilombo.	Dupla perversidade dos efeitos pandêmicos sobre comunidades quilombolas	Denner S. Silveira

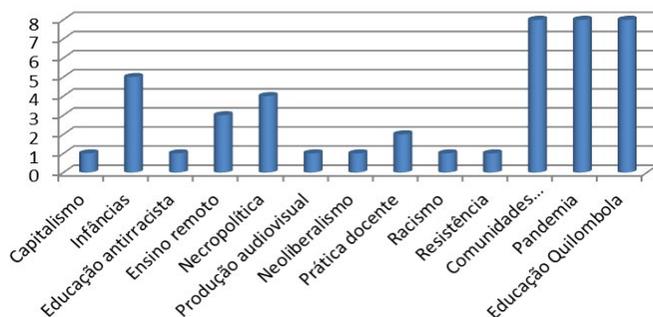
2021	Comunidade quilombola; pandemia; Covid-19; capitalismo.	Covid-19, capitalismo e exclusão social na comunidade quilombola	Cynthia M. B. Leite; Heloísa H. C. Silva.
2021	Educação quilombola; prática docente; relações étnico-raciais; pandemia; ensino remoto.	Prática docente quilombola e os impactos da pandemia na educação	Olíndina S. Nascimento; Maria C. Fantinato.
2021	Educação; pandemia; ensino remoto; comunidade quilombola.	Educação na comunidade quilombola de Serra Feia Localizada na cidade de Cacimbas (PB) na visão docente em meio a pandemia da Covid-19	José Eliton S. Costa
2021	Ensino remoto; educação antirracista; narrativas docentes; produção audiovisual; educação infantil.	Luta antirracista na educação infantil em tempos de pandemia: o que as táticas docentes revelam?	Daise S. Pereira; Marcia G. Pereira; Alana A. Pereira; Maria C. R. Paixão.
2021	Necropolítica; quilombos; pandemia.	Pandemia e quilombos: decisões sobre o “deixar viver e deixar morrer”	Hellen C. Marquezin; Ludmila V. Guimarães; Raquel O. Barreto.
2021	Quilombo; racismo; pandemia.	Quilombos e a luta contra o racismo no contexto da pandemia	Givânia M. Silva; Bárbara O. Souza

Fonte: Elaborada pelas pesquisadoras (2021).

Foram localizadas cinco pesquisas realizadas no ano de 2020

e seis pesquisas no ano de 2021. As pesquisas encontradas discutem os desafios enfrentados pela população quilombola no confronto com a Pandemia da Covid-19 e v

Gráfico 1



Fonte: elaborado pelas pesquisadoras (2021)

As pesquisas delineiam temáticas importantes, tais como: racismo, necropolítica, ensino remoto e infância. A diversidade das temáticas desvela as muitas dores causadas ao povo quilombola, embora não sejam problemas recentes, antes são dores pré-existentes que vieram à tona com a situação pandêmica.

Desigualdades sociais e tecnológicas

A colonização das Américas, e com ela a exploração, a escravidão e o massacre do povo negro, produziu a racialização dos corpos e arquitetou um sistema de definição de quem vive e quem morre, tal como aponta o conceito de necropolítica do filósofo camaronês Achille Mbembe (2018) que define quais vidas têm maior ou menor importância no sistema capitalista e colonialista.

No contexto pandêmico, a escolha de quem morre e quem vive fica ainda mais evidente, tendo em vista que a velocidade do contágio não

permite ao Estado maquiagem os dados, como demonstra Silveira (2020), trazendo à tona o contínuo histórico de violências raciais que reencenam o passado colonial.

Em toda parte se vive, nestes tempos, o horror das muitas mortes causadas pela pandemia, no Brasil, conforme dados do Ministério da Saúde, até 29 de julho de 2021, momento de escrita deste texto, 554.497 mil pessoas haviam perdido a batalha para o coronavírus. A situação nas comunidades quilombolas não é diferente, embora seja, ainda, mais delicada dado o histórico de desumanização e exclusões que tais comunidades vivenciam. Pesquisas recentes negritam diferentes taxas de letalidade entre quilombolas e não quilombolas, e demonstram que um indivíduo quilombola contagiado pela Covid-19 está mais propenso à morte que do que um indivíduo não quilombola. De acordo com Santos (2020), “O que se percebe é que a taxa de letalidade brasileira geral mantém um padrão na casa dos 6% e os quilombos foram se estabelecendo em uma taxa entre 16% e 19%” (SANTOS, 2020, p. 8).

A luta pela sobrevivência nas comunidades quilombolas, durante a pandemia, é travada nas mais diferentes vertentes. Uma hora é a luta pela vida, considerada pelos colonizadores como sem valor algum, noutra hora é a luta pela educação; em outras ainda, por direitos outrora conquistados que vêm sendo ameaçados por um governo abertamente contrário aos interesses dos povos mais vulneráveis, como os indígenas e os quilombolas.

Nesse sentido, é importante destacar que a luta nas comunidades quilombolas, nestes tempos pandêmicos, vai para além das que já são travadas em tempos de “normalidade” e reafirmam a resistência decolonial do povo quilombola como forma de enfrentar a raiz da invisibilidade, contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos representados pela colonialidade do ser, do poder e do saber, como depõem Quijano (2010); Lander (2005) Maldonado-Torres (2008), fatos que, neste texto, instigam-nos a mapear os silêncios que a narrativa dominante não profere.

É nesse cenário de invisibilidade que se dá o processo de ensino/aprendizagem nas comunidades quilombolas onde a falta de internet e de aparelhos tecnológicos se constituem como impedimento tanto para os educa-

dores quanto para os educandos. Para Bastos (2020), tais ausências vêm alargando as distâncias fomentadas pelas desigualdades de sempre, que com a pandemia foram aprofundadas e escancaradas.

Não bastassem as desigualdades tecnológicas, o quadro ainda se agrava com o despreparo dos docentes e a ausência de formação que os capacite a lidar com a tecnologia necessária nestes tempos. Assim, concordamos com Dias e Pinto (2020, p. 546), no entendimento de que os docentes precisaram/precisam se inserir no mundo tecnológico e “aprender a usar plataformas digitais, inserir atividades on-line, avaliar os estudantes à distância e produzir e inserir nas plataformas, material que ajude o aluno a entender os conteúdos, além das usuais aulas gravadas on-line”.

A participação dos professores quilombolas nos cursos de formação também representa um desafio aos docentes, dado que a internet disponibilizada nas comunidades quilombolas é de péssima qualidade, é, em muitos casos, inexistente. Para esta pesquisa, ao inquerir os educadores sobre o que mais atrapalha na realização dos cursos on-line, 63% dos docentes afirmaram que a falta de internet se constitui o principal obstáculo deles na realização de formações no formato on-line.

No entanto, apesar de a internet dificultar o acesso aos cursos, atrapalhando, assim, o processo de ensino/aprendizagem, as pesquisas demonstram que as escolas quilombolas têm procurado reinventar outras formas de pesquisar, educar e lutar, como preconizam Santos e Saraiva (2020). Nessa mesma direção, Arroyo (2019) apõe que:

Quando as opressões, subalternizações se sofisticam, quando as humanidades são roubadas pelo Estado, pela justiça criminalizadora, pelo condenar milhões a vidas ameaçadas, nos limites do viver-sobreviver, somos obrigados a reinventar as formas de pensar, reinventar os paradigmas epistemológicos e pedagógicos (ARROYO, 2019, p. 20-21).

Nessa reinvenção, educadores/as e educandos/as quilombolas também se refazem e se reconstroem para além da história e dos espaços-tempos, como se, quiçá, os obstáculos os instigassem a “caminhar mais um passo”, como

anuncia Galeano (1994), e a esperar novos dias, como profere Freire (1992).

Desafios docentes

Segundo a UNESCO (2020), a pandemia da Covid-19 provocou problemas que alcançam a escola e o fazer pedagógico, repercutindo diretamente no cotidiano dos estudantes. Nesse contexto, insurgiram-se debates sobre o futuro da educação e emergiram as fragilidades que ela já vivenciava, mas não enfrentava, principalmente, no que diz respeito à formação de professores (OLIVEIRA; CORRÊA; MORÉS, 2020). Nas comunidades quilombolas, a situação é ainda mais penosa, pois a elas se somam outras dores, advindas das desigualdades raciais, sociais e tecnológicas. Tal desigualdade, imbricada na sociedade brasileira, obsta educandos e educadores a perfazerem os trilhos do processo de ensino/aprendizagem.

No caso dos educadores, há, ainda, os desafios que se apresentam para a participação deles nas formações necessárias para a qualificação docente que os capacite a lidar com as exigências impostas por este novo tempo. Nessa questão, concordamos com Matines *et al.*, (2018), quando afirma que é preciso formação adequada para que os docentes obtenham resultados satisfatórios.

Ao arguir os/as professores/as das quatro escolas pesquisadas sobre suas participações em cursos de formação, e os motivos que os/as desmotivam a participarem das formações, eles trazem à tona questões relacionadas, sobretudo, com a falta de internet adequada, que, em muitos casos, os impedem até mesmo de se inscreverem nos cursos ou a participarem efetivamente da formação. Ouçamos suas vozes:

Não conseguimos nem ao menos fazer a inscrição nos cursos e quando a gente consegue fazer, a Internet não colabora para a nossa participação efetiva no curso e podermos fazer a interpretação do conteúdo (Docente 10, Escola Estadual Quilombola Maria de Arruda Mueller).

Com a internet ruim a gente não vê nem a divulgação do curso (Do-

cente 14, Escola Estadual Quilombola Tereza Conceição de Arruda).

Não conseguimos participar, a internet na comunidade é ruim não abre nem áudio, não carrega foto, quanto mais os cursos (Docente 42, Escola Estadual Quilombola José Mariano Bento).

Quando a professora afirma que “não conseguimos nem fazer a inscrição nos cursos”, ela traz à cena outra problemática relacionada à ausência de internet de boa qualidade: o não acesso às divulgações dos cursos de formação, pois também os impedem de ter conhecimento das informações e das divulgações em tempo hábil. É importante reiterar a denúncia de que as desigualdades sociais e tecnológicas nas quais os/as professores/as quilombolas estão imersos impõem a eles/as limites palpáveis difíceis de transpor.

A precariedade do sinal da internet se agudiza na proporção em que se adentram nas comunidades quilombolas, e, quanto mais distantes elas estão do centro urbano, mais difícil é o acesso de seus moradores, estudantes e educadores, à internet e aos recursos que ela possibilita. As consequências dessa ausência são desastrosas, tanto que a falta de acesso à internet é apontada nas narrativas de 97% dos/as docentes como responsável pelos danos causados à aprendizagem dos estudantes. Quando inquerimos sobre “Qual ou quais as possíveis causas que atrapalham o ensino/Aprendizagem na pandemia?”, os/as professores disseram:

A falta de uma boa Internet aos alunos. Com isso vão perdendo o interesse no aprendizado (Docente 31, Escola Estadual Quilombola Maria de Arruda Muller);

Tem uma série de fatores que atrapalham, mas o acesso às tecnologias é o principal. Não ter acesso a Internet, a computadores, a celulares, a notebooks é o que mais dificulta (Docente 10, Escola Estadual Quilombola Tereza Conceição Arruda).

Primeiro a falta de Internet por parte dos estudantes e aparelhos compatíveis. Segundo o acompanhamento por parte da de algumas famílias desses estudantes (Docente 12, Escola Estadual Quilombola Tereza Conceição Arruda).

Ainda em relação aos fatores que se apresentam como impedimento para os estudantes, a docente 12, traz à cena outra problemática fre-

quente: a falta de condições e formação das famílias para acompanhar os estudos dos filhos. Se em tempos de “normalidade”, esse fato era considerado um impeditivo, tal como aponta Castilho (2011), em tempos pandêmicos, eles adquiriram proporções gigantescas.

Quanto à participação dos estudantes nas aulas *on-line*, 68% dos professores/as afirmaram que os estudantes quilombolas não conseguem acompanhar as atividades/aulas *on-line*; 29% dos/as docentes responderam que, às vezes, os estudantes conseguem acessar as aulas, e apenas 2% dos educadores/as informaram que seus estudantes acessam as aulas virtuais, conforme Gráfico 2.

Gráfico 2



Fonte: elaborado pelas pesquisadoras/2021

Ainda assim, as narrativas permitem entrever que os/as educadores/as, atuantes nas escolas quilombolas pesquisadas, mesmo sofrendo com as consequências das desigualdades sociais e tecnológicas, a elas não sucumbem, antes, forjam em meio aos caos, saídas possíveis. Desse modo, a fim de amenizar a situação da falta de internet e equipamentos tecnológicos, os/as professores/as elaboram e imprimem apostilas para serem entregues aos estudantes.

As apostilas são preparadas pelos professores com o acompanhamento da coordenação pedagógica, conforme relatam estes dois docentes:

Preparar as apostilas, preparar as aulas nos vídeos são grandes mudanças, com novas estratégias. Não que esteja fácil, mas também trás novos caminhos e experiências principalmente na área virtual (Docente 45, Escola Estadual Quilombola Tereza Conceição Arruda).

Estamos nos desdobrando para elaborar as apostilas que atentam a realidade dos alunos, mas a coordenação pedagógica ajuda bastante a gente (Docente 58, Escola Estadual Quilombola José Mariano Bento).

Os professores também explicam como fazem, quais estratégias utilizam para entregar as apostilas nas casas dos estudantes:

No meu caso particularmente entrego nas residências dos estudantes (da EJA) nos sítios, que são muito longe, e as condições das estradas nem sempre contribuem, ressaltar que em todo esse trabalho as despesas de combustível e desgaste do automóvel é exclusivamente por minha conta (Docente 43, Escola Estadual Quilombola Tereza Conceição Arruda).

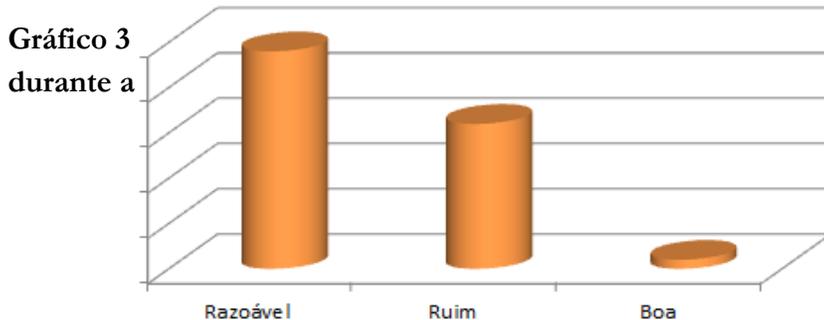
Marcamos um dia na escola, e às vezes mandamos através da agente de saúde (Docente 45, Escola Estadual Quilombola Tereza Conceição Arruda).

Aos meus alunos vou de casa em casa, visando a segurança de cada um (Docente 55, Escola Estadual Quilombola José Mariano Bento).

Os professores levam em sua residência através do ônibus e caminham muito para ir aonde não chega o ônibus (Docente 57, Escola Estadual Quilombola José Mariano Bento).

Também arguimos os professores sobre como eles conside-

ram a aprendizagem durante a pandemia. 58% dos professores responderam que consideram a aprendizagem razoável; 39% consideram a aprendizagem, durante a pandemia, ruim, e apenas 2% dos educadores consideram a aprendizagem boa, conforme Gráfico 3.



Fonte: elaborado pelas pesquisadoras/2021

Quanto ao retorno dos resultados dos conteúdos trabalhados durante a pandemia, 80% dos/as docentes responderam que considera o retorno razoável; 12% consideram o retorno ruim e 2% consideram o retorno bom, conforme estes relatos:

Razoável, pois a grande maioria, mora com os avós e eles tem muita dificuldade para resolver as atividades sozinhos (Docente 51, Escola Estadual Quilombola José Mariano Bento).

Ruim, pois na maioria das vezes eles desanimam se entristecem, mas sempre estão sendo estimulados pelos professores (Docente 50, Escola Estadual Quilombola José Mariano Bento).

As narrativas dos professores/as, que atuam nas escolas quilombolas pesquisadas, indicam que, apesar dos seus esforços, são muitos os desafios a serem enfrentados para que os estudantes possam acompanhar plenamente as aulas. Ainda assim, as narrativas dos/as educadores/as nos permitem enxergar experiências exitosas, fruto do esforço coletivo, da boa vontade e do compromisso e comprometimento de profissionais da educação os quais, para-

fraseando Conceição Evaristo, teimam em “não morrer”, afinal, como diz Arroyo “Resistir em defesa da educação pública exige resistir a vidas ameaçadas” (ARROYO, 2019, p.27-8).

Considerações finais

Este artigo, cujo principal objetivo foi compreender a percepção dos/as educadores/as que atuam em quatro comunidades quilombolas mato-grossenses sobre a aprendizagem dos estudantes quilombolas em meio à pandemia da Covid-19, com destaque para as comunidades quilombolas Mata-Cavalo (MT), Vão Grande (MT), Abolição e Itambé, procurou abordar os desafios enfrentados por esses educadores, no contexto dessa pandemia, nas comunidades quilombolas do estado de Mato Grosso, e as possíveis causas que atrapalham o ensino/Aprendizagem na pandemia.

As narrativas dos/as educadores/as que foram entrevistados/as nos permitem entrever um resultado doloroso, mas já esperado: a longa duração da pandemia da Covid-19, aliada à ausência de políticas de proteção para os povos mais vulneráveis, acrescidas das negligências históricas, congregada a exclusão social e tecnológica vivenciada e experienciada no seio das comunidades/escolas quilombolas, constitui-se como impedimento na aprendizagem dos estudantes.

A situação se agiganta quando entra em cena a ausência de formação específica que capacite os docentes para a utilização de ferramentas tecnológicas necessárias ao desenvolvimento das atividades remotas.

Também é possível lobrigar que, apesar de os/as educadores/as estarem enfrentando muitos desafios para atender aos estudantes, eles/as permanecem com os pés fincados numa educação decolonial e contra hegemônica que se contrapõe ao racismo, à desigualdade social e tecnológica.

Referências bibliográficas

- ARROYO, Miguel. *Vidas ameaçadas: exigências-respostas éticas da educação e da docência*. Petrópolis (RJ): Vozes, 2019.
- BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Tradução: Luís Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2011.
- BASTOS, Luciete. Entre a crise pandêmica e a invisibilidade política: educação das crianças quilombolas. *Linhas Críticas*. Brasília, v. 26, nov. 2020, p. 1–22. DOI: <https://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/article/view/33972>. Acesso em: 07 jul. 2021.
- BOTELHO, L. L. R.; CUNHA, C. C. A.; MACEDO, M. O método da revisão integrativa nos estudos organizacionais. *Revista Gestão e Sociedade*, Belo Horizonte, v. 5, n. 11, p. 121-136, maio/ago. 2011.
- CARVALHO, Francisca Edilza Barbosa de Andrade. *Educação Escolar Quilombola na Comunidade de Baixo, Barra do Bugres (MT): avanços e desafios*. 2016. 156f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, 2016.
- CARVALHO, Francisca Edilza Barbosa de Andrade; CASTILHO, Suely Dulce de. Território Quilombola Vão Grande: aspectos históricos. In: Josemir Almeida Barros, Márcia dos Santos Ferreira e Suely Dulce de Castilho (Organizadores). *Entrelaços e diálogos: Pesquisas em História da Educação e ensino nas regiões Centro-Oeste e Norte do Brasil*. Cuiabá, EduUFMT. 2017, p. 137-135.
- CASTILHO, Suely Dulce de. *Quilombo contemporâneo: Educação, Família e Cultura*. Cuiabá: EduFMT, 2011.
- DIAS, Érika; PINTO, Fátima Cunha Ferreira. A educação e a Covid-19. *Ensaio: Anal. Pol. Pub. Educ.*, Rio de Janeiro, v.28, n.108, p. 545-554, jul./set., 2020.
- DIAS, Maria Helena Tavares. *Entre memórias e narrativas dos festeiros das festas de santo do território quilombola Vão Grande*. Orientadora Cândida Soares. 107 f. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal de Mato Grosso/UFMT, Cuiabá. 2017.
- FERREIRA, Augusta Eulália. *Educação Escolar Quilombola: uma perspectiva identitária a partir da Escola Estadual Maria de Arruda Muller*. 2015. 166 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, 2015.
- FRANÇA, Michele Corrêa de. *Identidades na Perspectiva da Educação Infantil da Escola Estadual Quilombola Maria de Arruda Muller – Quilombo Abolição (MT)*. 2019. 256 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, 2019.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança, um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1992.

GALEANO, Eduardo. *As palavras andantes*. Rio de Janeiro, L & PM, 1994.

LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LEITE, Cynthia Maria Bindá; SILVA, Heloísa Helena Corrêa da. Covid-19, capitalismo e exclusão social na comunidade quilombola. *SOMANLU: Revista de Estudos Amazônicos – UFAM* ISSN (impresso): 1518-4765 / ISSN (eletrônico): 2316-4123. Ano 21, n. 1, Jan./Jun. 2021

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 126-167.

MARTINES, Régis dos Santos *et al.* *O uso das TICs como recurso pedagógico em sala de aula*. Congresso Internacional de Educação e Tecnologias: 26 de jun. a 13 de jul. 2018.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018. O texto foi publicado originalmente em: *Public Culture*, 15 (1), 2003: 11-40.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org) *Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade*. Petrópolis: Editora. Vozes, 2010.

OLIVEIRA, Raquel Mignoni de; CORRÊA, Ygor; MORES, Andréia. Ensino remoto emergencial em tempos de Covid-19: formação docente e tecnologias digitais. *Revista Internacional de Formação de Professores (RIFP)*: Itapetininga, v. 5, e020028, p. 1-18, 2020.

QUIJANO, Anibal. *Cuestiones y horizontes*. De la dependencia historic-estructural a la colonialidad/decolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2010.

SALES, Madalena Santana de. *Os fazeres e os saberes etnomatemáticos praticados pelos habitantes do Território Quilombola Vão Grande*. Orientador: Prof. Dr. João Severino Filho Dissertação. (Mestrado em Ensino de Ciências e Matemática). 108 f.; Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT) Campus “Dep. Est. Renê Barbour”, de Barra do Bugres (MT). 2020.

SANTANA, Gonçalves Eva Almeida de. *Saberes e Fazeres Quilombolas*: um olhar sobre as práticas pedagógicas da área de Ciências Humanas da escola de Mata-Cavalo. Orientadora Suely Dulce de Castilho. 200 folhas. Dissertação, (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, 2019.

SANTOS, Eduardo Rodrigues. Necropolítica, coronavírus e o caso das comunidades quilombolas brasileiras. *Revista do CEAM*, v. 6, n. 1, p. 114-124, 25 ago. 2020. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3957210>. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistadoceam/article/view/31856>. Acesso em: 19 out. 2020.

SANTOS, Solange Estanislau dos; SARAIVA, Marina Rebeca de Oliveira. O ano que não tem fim: as crianças e suas infâncias em tempos de pandemia. Dossiê Especial: As crianças e suas

infâncias em tempos de Pandemia. *Zero-a-Seis*, Florianópolis, v. 22, n. Especial, p. 1177-1187, dez./dez., 2020. Universidade Federal de Santa Catarina. ISSN 1980-4512. DOI: <https://doi.org/10.5007/1980-4512.2020v22nespp1177>

SANTOS, Silvana Alves dos. *Saberes e fazeres dos professores da área de Linguagem, Códigos e suas Tecnologias, em uma escola do Quilombo Itambé (MT)*. 207f. 2018. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal de Mato Grosso. Cuiabá, 2018.

SILVEIRA, Dener Santos. Dupla perversidade dos efeitos pandêmicos sobre comunidades quilombolas. Ensaio. ISSN: 2238 3069. *ÁSKEISIS*, v.9, n.1, p.132-142, jan./jun, 2020.

UNESCO. A Comissão Futuros da Educação da UNESCO apela ao planejamento antecipado contra o aumento das desigualdades após a Covid-19. 16 de abr. 2020. Disponível em: <https://pt.unesco.org/news/comissao-futuros-da-educacao-da-unesco-apela-aoplanejamento-antecipado-o-aumento-das>. Acesso em: 08 ago. 2020.

11. A representação quilombola em literatura infantojuvenil na Bahia: Bucala e histórias da *Cazumbinha* para inspirar

Ana Fátima Cruz dos Santos¹

Maria Anória Oliveira de Jesus²

O artigo pretende abordar uma leitura crítica cultural em duas obras literárias do gênero infantojuvenil com autores que ambientam essas narrativas para crianças a partir de um território quilombola e sob a perspectiva da criança em interação com as referências culturais as quais estão inseridas. Aplicaremos uma metodologia documental para investigar as contribuições desta literatura para uma Educação Escolar Quilombola proporcional aos objetivos levantados na BNCC e reivindicações das lideranças quilombolas no Brasil. Teremos enquanto

1 Doutoranda no Programa de Crítica Cultural/ Linguagens UNEB/Campus II. Professora Educação Básica, Camaçari (BA). Escritora literária e integrante dos grupos de pesquisa: NYEMBA (UNILAB/Campus Malê) e Iraci Gama (Pós-Crítica/UNEB/Campus II). *E-mail:* anafatimadossantos@yahoo.com.br

2 Programa de Crítica Cultural/ Linguagens UNEB/Campus II. É coordenadora/proponente da Área Literatura, Linguagem e Artes, da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN). É Líder do grupo de Pesquisa: Iraci Gama – Letramentos, Identidades e Formação de Professores/as (Pós-Crítica/UNEB). UNEB/Campus II. *E-mail:* mariaanoria@gmail.com.

aportes teóricos Grada Kilomba (2019), Nazare Lima (2015), Maria Anória Oliveira (2003), Djamilá Ribeiro (2019) e Vanda Machado (s/d). Almejamos com essa pesquisa acionar representantes educacionais e toda população civil à responsabilidade com os discursos ecoados na educação escolar e social das crianças a partir do suporte livro e as narrativas criadas a partir dele.

Ao lermos uma narrativa, podemos identificar além do Letramento escolar linguístico, através da decodificação dos signos (SAUSSURE, 1916), mas também observamos os pertencimentos territoriais, suas referências culturais, étnicas, religiosas, linguísticas e outros marcos identitários de um grupo ou comunidade. O mesmo enfrentamos ao encontrar literaturas que expõem vivências dos/das respectivos/as autores/autoras quilombolas os quais têm a literatura enquanto aparato epistemológico de resistência cultural, das tradições e histórias de suas localidades, reafirmação da memória coletiva negra no Brasil e fortalecimento dos protagonismos das crianças e adolescentes, leitoras e escutoras dessas narrativas.

Deste modo, Chimamanda na epígrafe destacada por nós para (orí)³entar nosso pensamento neste artigo, a cotidiana labuta em vivermos no limiar do “perigo da história única, cuja população negra e suas diversas formas de organização cultural, política e econômica é invisibilizada ou reduzida a características limitantes de sociedade e aprendizado diante do discurso de quem detém alguma esfera de poder” (SANTOS, Ana Fátima, 2021, p.159).

O último informe, realizado em 2017, sobre as certificações de comunidades territoriais quilombolas efetivadas no Brasil, apresentou 736 comunidades situadas no estado da Bahia devidamente certificadas pela Fundação Cultural Palmares — órgão até o ano de 2019 responsável por esse senso⁴. Deste modo, a Bahia encontra-se no topo do ranking dos estados brasileiros com localidades reconhecidas como de descendentes de quilombolas ou rema-

3 Em língua Yorùbá, Orí significa “cabeça”. Logo, nossa cabeça deve nos guiar.

4 Após a gestão de 2019, as certificações foram paralisadas, processos sem andamento e muitos ataques racistas do presidente à toda população autodeclarada negra no país enfraquecem as políticas de certificação dos territórios.

nescentes de quilombos. Porém, quando tratamos de educação escolar, produções literárias, materiais didáticos para essas comunidades quilombolas baianas, o desempenho não se encontra no mesmo parâmetro. Resulta em um volume inferior a região como sudeste:

Estado	Livro/Materiais	Tiragem	Data de Edição
RJ	Quilombos: espaço de resistência de homens e mulheres negras (livro do professor)	10.000	2005
RJ	Quilombos: espaço de resistência de homens e mulheres negras (livro do aluno)	15.000	2005
GO	Uma história do povo Kalunga (2ª edição)	5.000	2006
SP/RJ	Kit A cor da cultura (4 livros, 4 CDs, 1 jogo)	2.000	2006
GO	Estórias Quilombolas	7.500	2008
MG	Minas de Quilombos	-	2008
BA	Resistência e Coragem, a história de Zumbi dos Palmares	---	2009

Fonte: pesquisa da autora em dissertação de mestrado (2015)

Desde a institucionalização da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR⁵) — órgão do Poder Executivo do Brasil, instituída pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva em 21 de março de 2003, com o objetivo de promover a igualdade e a proteção de grupos raciais e étnicos afetados por discriminação e demais formas de intolerância, com ênfase na população negra. Ações, estas, legislativas voltadas para práticas curriculares educacionais foram implementadas a fim de minimizar os efeitos do racismo e discriminação racial no Estado brasileiro.

Identificou-se que os grupos sociais com grande ênfase de aparatos legais para o fomento de materiais didáticos, literários e culturais foram os quilombos que durante as gestões das ministras Matilde Ribeiro (2003-2008),

⁵ Secretaria extinta em 2019.

Luiza Helena de Bairros (2011-2015) e Nilma Lino Gomes (2015) encontraram condições políticas e econômicas para um volume expressivo nas produções de cartilhas, livros, resoluções e outros documentos. Os mesmos legitimam e apresentam as expressões dos mesmos por especialistas, escritores e/ou educadores quilombolas.

Demarcamos, firmemente, esta passagem da história política de nosso país neste trabalho porque pretendemos apresentar um levantamento das referências literárias infantojuvenis com personagens quilombolas brasileiras publicadas entre os anos 2001 até 2019, especificando aspectos identitários em produções literárias que situem quilombos da Bahia. Obras publicadas fruto dos desdobramentos da perspectiva curricular apontadas no Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africanas (Lei 10.639/2003).

Temos enquanto principal problematização a ser investigada: quais símbolos identitários são manifestados nestas narrativas? São tais representações por meio da linguagem literária que temos por hipótese a visibilidade da cultura do território quilombola, suas expressões discursivas, os conhecimentos econômicos e educacionais compartilhados na comunidade sob a forma de história literária como uma das ferramentas utilizadas na efetivação da Educação Escolar Quilombola que respeite as tradições e construções sociais do grupo em vivência.

Referenciando um dos documentos legais após promulgação da Lei 10.639/2003 (instituinte o Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira na Educação Básica) e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (2004), a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) apresenta em uma de suas pautas o item Repertório Cultural, o qual na seção competência 3 tem como objetivo “valorizar e fruir as diversas manifestações artísticas e culturais, das locais às mundiais, e também participar de práticas diversificadas da produção artístico-cultural” (BRASIL, 2018, p.9). Tal enunciado possui relação direta com “a necessidade de desenvolver no aluno a apreciação

e a sensibilidade para toda e qualquer manifestação de arte e cultura”. (Eliane Alves de Oliveira ODERE, 2020, 458). Consequentemente, todas as possibilidades de construção identitária existente em nossos estados e regiões geográficas devem ser valorizadas e apresentadas aos estudantes a fim de que percebam, através dos recursos didáticos, a diversidade cultural, étnico-racial e linguística as quais estamos imersos.

De acordo com Eliane de Oliveira (2020, p. 466), o documento da BNCC exalta a necessidade dos educadores e educadoras considerarem

imensurável o ganho na formação de crianças, adolescentes e jovens quando a escola se propõe a trazer para a sala de aula temáticas que vão muito além do livro didático. É aprendizagem para a vida na construção do caráter e conhecimento para todos os envolvidos, inclusive para o próprio professor [...]

Os saberes ancestrais e tradicionais estão contemplados nos documentos oficiais para promover uma educação respeitosa, diversa e contemplativa das diversidades existentes no Brasil em mais de cinco séculos de história. Contudo, as práticas pedagógicas dos profissionais da Educação Básica têm nos apresentado respostas não otimistas devido à falta de investimento na publicação de novos livros didáticos com esse espelho de letramentos sociais e raciais críticos (FERREIRA, 2019) que alimentam outros olhares não hegemônicos, discriminatórios e exclusivistas de sociedade e cultura nacional.

Do mesmo modo, a confirmação da falta de acesso dos jovens a obras literárias (impressas) que protagonizem suas vivências territoriais, históricas, ancestrais. Sem espelhamento na literatura, como acreditar na potência de si? Logo, vejamos a importância de se discutir e efetivar a Educação Escolar Quilombola pelas mãos da própria comunidade de Quilombo.

Educação escolar quilombola

A Resolução número 08, datada de 2012, promulgada pelo Governo Federal Brasileiro para trabalhar os materiais didáticos e paradidáticos enquanto Educação Escolar Quilombola (SANTOS, 2015) é uma das conquistas das lideranças quilombolas que vislumbraram o respeito às manifestações culturais de cada território por meio de práticas de letramentos peculiares de cada grupo. Afinal,

[...] a imposição cultural de origem eurocêntrica passa pela abordagem curricular da escola básica e faz com que grupos e povos, dentre estes os/as negros/as, fiquem invisibilizados e inferiorizados, porque submetidos a padrões hegemônicos, geralmente considerados como os únicos a serem valorizados. (LIMA, 2015, p.24)

A afirmativa que coaduna com a realidade em diversas escolas quilombolas, públicas ou comunitárias, que esbarram na tendência a seguir um currículo único, isolado das vivências e histórias das comunidades em que são implementados, projetando uma “educação letrada” distante dos letramentos de reexistência⁶ dos estudantes do lugar.

O reflexo desse “desarranjo cultural” se destaca nos textos, imagens, relações interpessoais, processos identitários e conseqüentemente são reproduzidos enquanto saberes essenciais em processos e práticas pedagógicas de educadores/as não atentos às referências locais de cada território. Por isso, a relevância de cumprir os atributos legais elencados na Resolução nº. 08 (2012) que frisa, dentre os pontos, a necessidade de ter educadores nascidos ou residentes no próprio quilombo em que atua profissionalmente. Tal consideração parte do princípio que este profissional reconhece a cultura e identidade local, tão logo as práticas pedagógicas a serem inscritas no currículo escolar para formação intelectual dos estudantes da região. Uma educação escolar respeitando os modos de produção de conhecimento local.

⁶ Conceito levantado pela linguista profa. Dra. Ana Lúcia Silva Souza (2011) que salienta as práticas de letramentos das comunidades negras reverberando as linguagens e modos de uso da língua considerando a trajetória histórica, a cultura e referências coletivas.

Segundo Vanda Machado (Fundação Cultural Palmares, s/n), o “quilombo é mais que um território. É um lugar da ancestralidade viva. [...] O território quilombola é a base da resistência e das trocas materiais e espirituais”, logo atentamos que a resistência mencionada pela autora não diz respeito apenas à liberdade física conquistada pelos africanos e afro-brasileiros pós-escravidão, do corpo negro livre das correntes e torturas; condiz com a manutenção e exercício de sua medicina popular, a prática de costumes e religiosidade com referências afro, além de uma prática educativa cotidiana de caráter coletivo a qual definimos enquanto Educação Quilombola, a qual reverbera no espaço escolar dando continuidade ao aprendizado dos saberes ancestrais.

As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica (2012) se configuram nas diversas modalidades: educação infantil, ensino fundamental, ensino médio, educação do campo, educação especial, educação profissional técnica de nível médio, educação de jovens e adultos, incluindo educação a distância. Estas modalidades visam a orientar os sistemas de ensino para que eles possam colocar em prática a Educação Escolar Quilombola mantendo, assim, uma conversa com a realidade sociocultural e política das comunidades e do movimento quilombolas. Propõe discutir territórios quilombolas (conceitos e sentidos), o significado de conhecimento e princípios para uma proposta político-pedagógica de uma escola comprometida com a questão étnico-racial. O território e a oralidade são referências levantadas pedagogicamente na Educação Quilombola e deve se fazer representada nas suas escolas, para isto, faremos um recorte na área de nosso interesse: a literatura infantojuvenil enquanto um corpus para análise desse modelo de currículo e práticas pedagógicas peculiares para cada comunidade.

Literatura com personagens/ambientação quilombolas

A análise filosófica sobre o pertencimento da persona em determinado grupo, remete-nos ao conceito de identidade que conforme Stuart Hall, é um complexo de “divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes ‘posições de sujeito’”(2011, p.17-18), fruto do pensamento das sociedades pós-modernas introjetadas em um mundo globalizado o qual

conduz as culturas num caldeirão de possibilidade. Logo, não temos apenas uma identidade em voga, e sim, identidades. Somos plurais. Contudo, as expressões culturais fundantes de um grupo social o relaciona a determinado pertencimento identitário, o qual consequentemente fomentará em outros grupos o desmembrar das raízes com outros formatos culturais e assim sucessivamente.

A literatura enquanto uma das expressões da Linguagem humana (assim como a Língua) está nesta posição filosófica de Reexistência por diferentes práticas de letramento (KILOMBA, 2019; SOUZA, 2011). As histórias construindo e influenciando na formação identitária de seus leitores sob afirmações e/ou negações vocabulares, semânticas da história das populações africanas e afro-brasileiras na diáspora até a formação de modos de resistência e reexistência, a exemplo, os quilombos. Considerando a união dessa formação identitária proporcionada pelos adultos no meio familiar com a formação escolar, um olhar mais atencioso sobre os materiais pedagógicos literários apresentou resultados positivos sobre a crescente produção de livros de histórias que são narradas pelos próprios quilombolas enquanto registro de sua memória e cultura. Apresentamos uma lista de produções literárias infantojuvenis cujos personagens aparecem ilustrados de forma respeitosa, sem estereótipos ou discriminações e os textos verbais representam aspectos vivenciados por tais comunidades:

Tabela 1 – Livros didáticos

Nº	Livro/Materiais	Autoria	Edição
01	Quilombos: espaço de resistência de homens e mulheres negras (livro do professor e aluno)	Ministério da Educação	2006
02	Uma história do povo Kalunga (2ª edição)	Ministério da Educação	2006
03	Yoté, o jogo da nossa história (livro do professor, livro do aluno, tabuleiro)	Ministério da Educação	2008
04	Estórias Quilombolas	Ministério da Educação	2008
05	Minas de Quilombos	Schuma Schumaker, Paulo Corrêa Barbosa	No prelo
06	Kit A cor da cultura (4 livros, 4 CDs, 1 jogo)	Ministério da Educação	2006
07	História da Cazumbinha	Meire Cazumbá, Marie Ange Bordas	2010
08	Bucala: a pequena princesa do quilombo do Cabula	Davi Nunes	2019
09	(Coleção Griôs da Tapera) Tapera Encantada; Como proteger as crianças e fazê-las crescerem fortes; As pedras da Tapera; Dona Sebastiana e como tudo começou	Sinara Rúbia	2019

Fonte: tabela criada pela pesquisadora (2014-2020)

A tabela acima apresenta algumas obras publicadas referentes à literatura infantojuvenil pautando histórias e vivências quilombolas por diferentes perspectivas e em diferentes territórios brasileiros. A apresentação das personagens — principalmente nas publicações realizadas pelo Ministério da Educação — está relacionada a histórias narradas nas respectivas comunidades mencionadas: *Tapera*, *Kalunga*, *Cabula*, *Cazumbinha*. Tal menção, feita pelos próprios quilombolas, que com a colaboração de técnicos da Secretaria de Reparação, Ministério da Educação e coordenadores pedagógicos, torna a obra literária genuinamente peculiar por descrever em linguagem, imagens e estilo narrativo as identidades do grupo social.

A narrativa em História em Quadrinhos do Antonio Cedraz sobre a História de Zumbi dos Palmares não entrará na investigação, apesar de ser uma produção do Estado da Bahia, por apresentar discursivamente uma estereotipação do conceito de Quilombo enquanto terra de negros fugidos. Conceito revisitado por teóricos e ressignificado enquanto território ou comunidade de encontro, reunião de pessoas negras para manutenção de saberes africanos e diaspóricos agenciando modos de vida com aspectos peculiares das diversidades étnica, linguística e filosófica africanas no Brasil (SILVA, 1997).

Das obras citadas, duas foram escritas referenciando comunidades quilombolas do estado da Bahia. São elas: *Bucala: a pequena princesa do Quilombo do Cabula* e *Histórias da Caçumbinha*. Iremos nos especificar em descrever estas obras e pontuar os elementos de identidade a ser trabalhados durante a prática pedagógica segundo a Educação Escolar Quilombola.

Figura 1 – Capa do Livro Bucala (2ª edição, Editora Malê, 2019)



Fonte: Site do Amazon.com.br

Bucala: a pequena princesa do quilombo do Cabula obra escrita por Davi Nunes, ilustrada por Daniel Santana, publicada pela Editora Malê (2ª edição, 2019) expõe de forma animada e aventureira o olhar da menina quilombola que apresenta o Quilombo *Cabula* para o/a leitor/a, referenciando a oralidade

dos mais velhos enquanto elemento basilar para conhecer a história do lugar; a resistência a ameaça escravocrata dos capitães do mato e os senhores brancos; o estar em afeto aninhada com sua mãe e seu pai salientando uma composição de família e contrariando a imagem estereotipada que traz, na maioria das histórias com protagonismo infantil negro, o isolamento ou ausência de uma família ou relações de parentesco associadas à identidade positiva da criança negra.

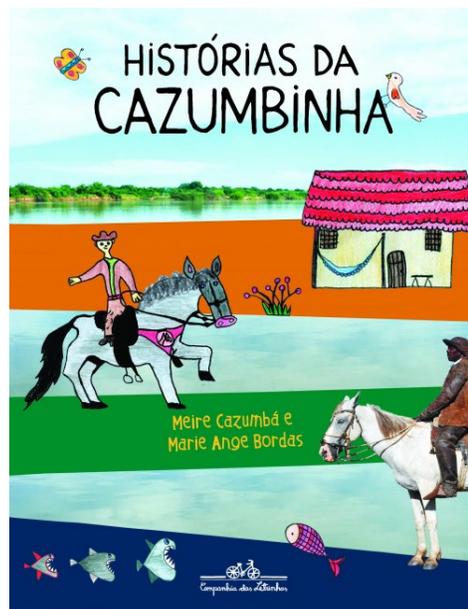
Para deslocar esses entraves comportamentais da imagem da população negra nas obras literárias, vistas também enquanto representações de uma sociedade ou nicho social, aplicam-se as “Fraturas Literárias” (OLIVEIRA, 2003) como uma fenda positiva nas tramas trazendo a persona negra de forma motivadora, engajada, consciente de sua ancestralidade africana e da relevância que é comunicar sobre os símbolos para nossa descendência. As Fraturas Literárias refletem, principalmente, o protagonismo da persona negra dentro e fora da narrativa, personagem-leitor(a)-mediador(a) da leitura.

Tanto texto, quanto ilustrações, reportam-se para uma trama de pertencimento a um território de origem ancestral africana e carregado de simbologias culturais e étnicas de uma identidade afro-diaspórica vivenciada no território quilombola existente em plena capital baiana (Salvador), a qual está cada dia mais ambientada em referências europeias, ocidentais, apesar da resistência e Reexistência de grupos sociais que habitam a região e circunscrevem histórias do quilombo em atividades coletivas de arte poética, grafites, feiras populares e bibliotecas comunitárias.

As menções linguísticas de origem africana reforçam a necessidade de aquilombar a língua desde a infância trazendo para si a apropriação dos saberes linguísticos e filosóficos da ancestralidade negro-africana que nos fala em muitos aspectos culturais brasileiros e universais. Lembrando: estamos utilizando o suporte livro para apontar estratégias em Letramentos sociais e escolar para o fortalecimento do protagonismo narrativo das crianças negras.

Vejamos os termos utilizados: *Mocambos* (p.08), axé (p.11), *miçangas* (p.28) e o próprio nome do quilombo, *Cabula* (título). O caminho narrativo trabalhado pelo autor também é outra estratégia pedagógica por nos envolver da parte exterior da trama — conhecendo primeiro a personagem principal, Bucala, e sua família — e aos poucos nos fazendo adentrar pelas matas, mocambos e rios, caracterizando esse movimento de interiorização, aquilombamento através da textualidade, por meio da construção discursiva. Além de realizar anagramas com o nome *Cabula* nos nomes das personagens Bucala, Lacabu (a mãe) e Calabu (o pai), enfatizando ritmicamente o instrumento *Cabula* (uma das origens etimológicas).

Figura 2 – Histórias da Cazumbinha



Fonte: <http://www.tecendosaberes.com/historias-da-cazumbinha/#ad-image-0>

Histórias da Cazumbinha, obra escrita por Meire Cazumbá e Marie Ange Bordas (que também ilustrou) pela Editora Companhia das Letrinhas (2010) — narra a vivência de uma menina chamada Cazumbinha. Ela nas-

ceu no interior da Bahia, numa comunidade quilombola situada às margens do rio São Francisco. Lá a menina cresceu e aprendeu sobre as nuances da vida e se interessou pelo mundo. No quilombo também ensinaram Cazumbinha a ler e a escrever — onde ela decidiu que queria revelar ao mundo o seu universo, lugar de fala enquanto criança quilombola protagonista de sua história.

Durante a história são apresentadas as comidas e as roupas, as plantas e os bichos, as pessoas e os lugares, as canções e as festas, as brincadeiras e os medos que a personagem encontra no seu quilombo. Cada trecho da narrativa é contado usando marcas da oralidade, como se estivessem sendo contadas em voz alta; as histórias transmitem com sensibilidade o ritmo dos acontecimentos e da vida no local.

A ideia para criação do livro originou-se de um projeto idealizado por Marie Ange Bordas que envolveu as crianças do Quilombo Rio das Rãs, na Bahia. As autoras participaram de oficinas em que ouviram as histórias da Cazumbinha e criaram desenhos para elas. Utilizando-se da técnica de superposição de imagens, realizaram superpostos a fotos do local e seus moradores, os desenhos (criados pelas crianças do quilombo) que ilustram esse volume, o qual denomina-se livro foto-ilustrado. Há ainda um texto explicativo sobre os quilombos e as comunidades quilombolas.

As duas obras em questão inserem a criança, negra, gênero feminino, quilombola enquanto protagonista da narrativa e conhecedora dos elementos que constituem o espaço onde vivem e constroem afetos, símbolos, artes e representações. O pertencimento e identificação das demais crianças com as personagens ocorrerá através da enunciação principalmente pelo uso de termos linguísticos existentes em comunidades de fala com descendência negro-africana, também como a trajetória histórica descrita e nas ilustrações — que em *História da Cazumbinha* os desenhos foram criados pelas crianças do Quilombo Rio das Rãs.

Considerações, por hora, finais

O construto das vivências territoriais sugere o espelhamento das mesmas nos currículos escolares, assim como refletir as identidades culturais e linguísticas de seus falantes, afinal, estes fazem parte do ciclo de ensino-aprendizagem dos falantes de língua portuguesa no Brasil e toda sua representação de Educação Básica formal. Em destaque, as comunidades quilombolas do estado da Bahia ainda apresentam, na literatura infantojuvenil, baixa menção positiva das histórias sobre territórios quilombolas, das mais de 700 (setecentas) comunidades quilombolas reconhecidas.

A provocação desse artigo é reforçar o trabalho fundante e ímpar dos produtores literários (são eles e elas: escritoras/es, editoras, ilustradores/as, curadores literários), justificando a necessidade de fomentar mais obras — ficcionais, memoriais, autobiográficas — descrevendo e compartilhando o modo de vida e saberes quilombolas peculiares para cada território associando essas práticas cotidianas quilombolas com práticas pedagógicas fincadas nas referências ancestrais africanas e afro-brasileiras, musicalidade, circularidade e marcos da oralidade.

Referências bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Tradução Julia Romeu. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

BRASÍLIA. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: 2004.

BRASÍLIA. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola: algumas informações* [Cartilha do Governo Federal, online] 2011.

BRASÍLIA. *Uma História do povo Kalunga*. Brasília: Secretaria de Educação Fundamental/MEC; SEF, 2001.

CAZUMBÁ, Meire; BORDAS, Marie Ange. *Histórias da Cazumbinha*. Companhia das Letras. Selo: Companhia das Letrinhas, 2010. Disponível em: < <https://www.companhiadasletras.com>.

br/detalhe.php?codigo=40597>. Acesso em 29/09/2020.

CEDRAZ, Antonio Luiz Ramos. *Resistência e Coragem, a História de Zumbi dos Palmares*. Salvador: Editora e Estúdio Cedraz, 2009.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomas Tadeu d Silva. Guaracira Lopes Louro. 11 ed. 1 reimp. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

INCRÁ – *Regularização quilombola*. Disponível em: < <http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas>>. Acesso em 16/08/2021.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Lisboa: Orfeu Negro, 2019.

LIMA, Maria Nazaré Mota de. *Relações étnico-raciais na escola: o papel das linguagens*. Salvador: EDUNEB, 2015.

MACHADO, Vanda. *Projeto Iré Ayó*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, s/n.

NUNES, Davi. *Bucala: a pequena princesa do Quilombo Cabula*. Ilustrações Daniel Santana. 2º Edição. São Paulo: Editora Malê, 2019.

OLIVEIRA, Eliane Alves de. In: *ODEERE: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade*. ISSN: 2525-4715 – Ano 2020, Volume 5, número 9, Janeiro – Junho de 2020.

REDEH. *Minas de Quilombos. Minas Gerais*: SECAD, 2008.

REDEH. *Quilombos: Espaço de Resistência de crianças, jovens, mulheres e homens negros*. Rio de Janeiro: SECAD, 2005.

RESOLUÇÃO Nº8, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2012. *Resolução CNE/CEB 8/2012*. Disponível em: <www.seppir.gov.br/arquivos-pdf/diretrizes-curriculares>. Acesso em 14 fev. 2014.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Sueli Carneiro. (Feminismos Plurais/Coordenação de Djamila Ribeiro) Pólen, 2019.

RÚBIA, Sinara. *Dona Sebastiana e como tudo começou*. Ilustrações de Renato Cafuzo. São Paulo: LSS, 2019. (Coleção Griôs da Tapera).

RÚBIA, Sinara. *As pedras da Tapera*. Ilustrações de Renato Cafuzo. São Paulo: LSS, 2019. (Coleção Griôs da Tapera).

RÚBIA, Sinara. *Como proteger as crianças e fazê-las crescerem fortes*. Ilustrações de Renato Cafuzo. São Paulo: LSS, 2019. (Coleção Griôs da Tapera).

RÚBIA, Sinara. *Tapera encantada*. Ilustrações de Renato Cafuzo. São Paulo: LSS, 2019. (Coleção Griôs da Tapera).

SANTOS, Ana Fátima Cruz dos. *Análise de Livros Didáticos e Paradidáticos em Educação Escolar Quilombola em Santiago do Iguape*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Crítica Cultural. Alagoinhas/ Universidade do Estado da Bahia, 2015. Disponível em: <https://portal.uneb.br/poscritica/wp-content/uploads/sites/113/2018/07/ANA-F%c3%81TIMA_CARTAZ_DIVULGA%c3%87%83O_DEFESA_P%c3%9aBLICA_DE DISSERTA%c3%87%83O.pdf>. Acesso em: 07/09/2021

SANTOS, Ana Fátima Cruz dos. Literatura infanto-juvenil com personagens quilombolas: identidades inscrevendo educação escolar. In: *Negras escrituras, interseccionalidades e engemboas: artes, memória e espaços* / . – XI COPENE – Congresso Brasileiro de Pesquisadores/as Negros/as, 9 a 12 de novembro de 2020. – Organização : Paulo Vinicius Baptista da Silva, Nathalia Savione Machado, Neli Gomes da Rocha ... [et al.]. – Curitiba : Universidade Federal do Paraná, 2020. 806 p. : il., Livro / pdf].ISBN: 978-65-86233-77-3

SECADI, MEC. *Estórias Quilombolas*. (Organizadora) Gloria Moura. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria da Educação, Secretaria de educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2008. 100 p.

SECADI, MEC. *YOTÉ: o jogo da nossa história: o livro do aluno*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2008.

SECADI. *A cor da Cultura*. (4 livros, 4 CDs, 1 jogo). Brasília: SECADI/MEC. 2006

SILVA, Valdélino Santos. *Do Mucambo do Pau Preto à Rio das Rãs: liberdade e escravidão na construção da Identidade Negra de um Quilombo Contemporâneo*. Salvador: Universidade Federal da Bahia. Dissertação de Mestrado, dez. de 1997, 146 páginas

SOUZA, Ana Lúcia Silva. *Letramentos de Reexistência: poesia, grafite, música, dança: Hip-Hop*. São Paulo: parábola Editorial, 2011.

