

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

CAROLINA DOS SANTOS BEZERRA-PEREZ

**Entre a Serra e o Mar: memória, cultura, tradição e
ancestralidade no ensinar-aprender entre as gerações
do Quilombo da Fazenda, Ubatuba, S.P.**

**São Paulo
Fevereiro–2014**

CAROLINA DOS SANTOS BEZERRA-PEREZ

Entre a Serra e o Mar:

**memória, cultura, tradição e ancestralidade no
ensinar-aprender entre as gerações do Quilombo da
Fazenda, Ubatuba, S.P**

Tese apresentada à Faculdade de Educação da
Universidade de São Paulo como requisito para
obtenção do título de Doutora em Educação.

Área de Concentração: Cultura, Organização e
Educação.

Orientadora: Prof^a Dr^a. Maria Cecília Sanchez
Teixeira

**São Paulo
Fevereiro- 2014**

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catlogação na Publicação

37.045 Bezerra-Perez, Carolina dos Santos
B574e Entre a Serra e o Mar: memória, cultura, tradição e ancestralidade no ensinar-aprender entre as gerações do Quilombo da Fazenda, Ubatuba, SP / Carolina dos Santos Bezerra-Perez; orientação Maria Cecília Sanchez Teixeira. São Paulo: s.n., 2014.
400 p. ils.; anexos

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração: Cultura, Organização e Educação) - - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

1. Quilombos 2. Identidade Étnica 3. Territorialidade 4. Antropologia educacional I. Teixeira, Maria Cecília Sanchez, orient.

BEZERRA-PEREZ, C.S. **Entre a Serra e o Mar**: memória, cultura, tradição e ancestralidade no ensinar-aprender entre as gerações do Quilombo da Fazenda-Ubatuba/SP. / Carolina dos Santos Bezerra; orientadora Maria Cecília Sanchez-Teixeira. – São Paulo, 2014. Tese apresentada à Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Educação.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Profa. Dra. Maria Cecília Sanchez Teixeira

Instituição: FEUSP

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Profa. Dra. Maria do Rosário Silveira Porto

Instituição: FEUSP

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Profa. Dra. Marina de Mello e Souza

Instituição: FFLCH-USP

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Profa. Dra. Neusa Maria Mendes de Gusmão

Instituição: UNICAMP

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. Julvan Moreira de Oliveira

Instituição: UFJF

Julgamento: _____

Assinatura: _____

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho:

Primeiramente, às minhas raízes e sementes

Meus avós maternos: Francisco Pereira da Silva
e Maria Dias dos Santos (*in memoriam*).

Meus avós paternos: Francisco Abdon Bezerra
e Maria Bezerra dos Santos (*in memoriam*).

Meus pais: Francisco dos Santos Bezerra e Maria Erminia Bezerra;

Aos meus filhos Oruan – menino Sol, German – menino Lua,
Dandara – menina Estrela e Luara – menina Mar

E também às forças espirituais do Oriente, do Ocidente,
do Sul e do Norte, na esperança de que se encontrem
na fé, no sangue, na terra, no amor e no trabalho do meu povo...

Saravá...

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar quero agradecer a minha orientadora Professora Maria Cecília Sanchez Teixeira que com sua paciência, o seu rigor intelectual e a suagenerosidade me cercou de carinho, atenção e amor quebrando o feitiço da roca e me despertando novamente à escrita, confiando em mim e no meu trabalho.

À Professora Maria do Rosário Silveira Porto, por fortalecer o meu feminino, por lembrar-me de quem eu sou, afirmando a minha beleza e a minha identidade...

Ao Professor Julvan Moreira de Oliveira por me acompanhar lado a lado como irmão e amigo que sente e sangra junto, mas não perde a esperança de lutar por mais justiça racial e social nesse país.

Ao Professor Kabengele Munanga pelas aulas maravilhosas, pela sabedoria e sapiência esplendorosas, pelo mestre queé, iluminando os nossos passos, por secar as minhas lágrimas e acreditar na conciliação da fecundidade do meu ventre com a fecundidade das minhas ideias...

À Professora Marina de Mello e Souza pela bibliografia preciosa, pela generosidade intelectual, pela amizade e carinho daqueles que sabem partilhar o saber...

Ao Professor José Jorge de Carvalho pelas trocas e conversas inspiradoras, pelo apoio e estímulo às ideias e análises audaciosas e radicais no exercício constante em fazer ouvir as vozes subalternas.

Ao Professor Leonardo Carneiro parceiro e amigo de andanças pelas comunidades quilombolas da zona da mata mineira, gratidão pelo apoio e confiança.

À Professora Neusa Gusmão pelo carinho, atenção e a disponibilidade para o diálogo.

À querida Professora Janaina Damaceno:amiga, irmã, mulher - pela solidariedade feminina negra tão poderosamente transformadora.

À professora Janaina Sanches, companheira e amiga incansável na coordenação da EJA comigo, segurando as pontas e me amparando sempre que eu ameaçava cair.

Às minhas queridas companheiras de sonhos, educação e trabalho: Cleuza Abranches, Bruno Muniz, Miriam Raquel Machado, Andréia Belloti, Rita Araújo, Mônica Maia, Roseana Mendes, Kênia Ornelas e Simone Ribeiro pela generosa leitura.

Ao Professor Henrique Cunha Junior pela visita ao nosso grupo de Estudos ANIME/FACED/UFJF, cuja as reflexões e orientações em muito contribuíram para as análises aqui apresentadas.

À minha fada-madrinha Solange Cleide Francisco por sempre me auxiliar e estar ao meu lado quando preciso.

À Maria Elizabete de Oliveira, presença constante e amiga ensinando-me com seu exemplo de vida, com amor e ternura a jamais esmorecer.

Aos meus alunos e alunas do primeiro ano do Ensino Fundamental, da Educação de Jovens e Adultos - EJA e das especializações em Ensino da Educação Física para a Educação Básica e Educação no Ensino Fundamental do C.A. João XXIII.

Aos meus amigos-companheiros professores da EJA, muito obrigada pelo apoio e carinho, vocês me orgulham e me enchem de esperança. Aos meus professores-tutores do Curso de Educação para as Relações Étnico-Raciais – ERER.

Aos amigos companheiros desses anos de pós-graduação: Tiago Vinícius, Viviane Angélica, Daniela Caielli, Washington Nascimento, Débora Mattos, Isa Bandeira, Giselle Santos e Nielson Bezerra.

Ao Colégio de Aplicação João XXIII e aos diretores Andréa Vassallo e José Luiz Lacerda, pelo apoio ao meu trabalho e a minha pesquisa, me incentivando sempre a articular de forma harmoniosa o ensino, a pesquisa e a extensão.

À minha família pelo apoio, amor e carinho, por resistirem tão bravamente as minhas ausências.

Às pessoas que me ajudaram a cuidar, embalar, brincar e alimentar as minhas crianças durante a ausência do José Abílio, enquanto permanecia trancada no escritório escrevendo essa tese, ouvindo ao fundo os seus gritos, barulhos e risadas. Muito obrigada do fundo do coração, sem vocês Mônica Lyra, Lekinha Domingues, Nati, Luís Carbogim, Monalisa, Gustavo, Célia, Diego Roberto, Bernadete, Thamires, Montserrat, Bimbim, Laodiceia, Cláudia, Guilherme, a minha família e a família do José Abílio... eu não teria conseguido.

À CAPES pela bolsa de estudos que tanto me auxiliou no começo da pesquisa.

À UFJF pela Bolsa PROQUALI, apoio fundamental para a conclusão da pesquisa.

À Eliane Simões, Maria Ignez Maricondi e Adriana Mattoso pelas entrevistas e disponibilidade em me ouvir.

À Monalise Vieira e Dayana Leopoldo pelo auxílio na transcrição das entrevistas.

A todos os moradores do Quilombo da Fazenda por abrirem as suas casas e os seus corações para mim.

BEZERRA-PEREZ, C.S. **Entre a Serra e o Mar**: memória, cultura, tradição e ancestralidade no ensinar-aprender entre as gerações do Quilombo da Fazenda-Ubatuba/SP. 2014. 373f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

RESUMO

A presente pesquisa teve como objetivo realizar uma descrição densa (GEERTZ, 2008) partindo das narrativas e memórias da comunidade quilombola do Sertão da Fazenda da Caixa, situada na cidade de Ubatuba, Litoral Norte do Estado de São Paulo, sobre o seu passado, futuro e presente, compreendendo o seu patrimônio material e imaterial, suas referências culturais e a influência do seu universo sociocultural e simbólico em sua prática educativa. A pesquisa, de cunho etnográfico, buscou compreender, por meio do estudo, pesquisa e análise da memória, das narrativas, dos mitos e da resistência quilombolas, as estratégias de sobrevivência material e simbólica criadas por essa comunidade na construção de seu imaginário, que estrutura: seu sentido de etnicidade, como também o desenvolvimento da relação do ensinar e do aprender entre as diferentes gerações; sua relação com a construção de uma identidade quilombola; e o papel das gerações mais velhas na iniciação das gerações mais novas na cultura do grupo, compreendendo o sentido da educação na comunidade e a relação que a mesma estabelece e estabeleceu com a instituição escolar. Evidenciou, ainda, os diversos tipos de racismos sofridos por essas populações, bem como a dessimetria existente entre a cultura oral e a escrita, que termina por impossibilitar uma gestão compartilhada do território e a utilização dos seus recursos naturais. Os resultados podem subsidiar três importantes eixos de ações de políticas públicas: a) auxiliar na efetiva implantação das leis 10.639/03 e 11.645/06, tanto na formação de professores como na reformulação do currículo escolar, que passa a ser revisto para incluir a temática da História e Cultura Afro-brasileira, Africana e Indígena em todas as escolas públicas e particulares do país; b) subsidiar o reconhecimento do patrimônio material e imaterial das comunidades quilombolas/caiçaras, dando visibilidade à sua cultura, às formas de transmissão da educação, do conhecimento e da memória comunitária, que lhes permitem identificar-se como quilombolas; c) balizar o trabalho de pesquisa sobre a temática identitária dos grupos quilombolas, com implicações no campo jurídico, na questão da demarcação de terras.

Palavras –chave: comunidades quilombolas, identidade étnico-racial, territorialidade, educação quilombola, relações étnico-raciais, antropologia educacional, cultura e identidade, ensinar-aprender.

BEZERRA-PEREZ, C.S. **Among the mountain range and the sea:memory, culture, tradition and ancestry in teaching-learning among generations of Quilombo da Fazenda – Ubatuba-SP.** 2014. 373f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

ABSTRACT

This research aimed to perform a thick description (Geertz, 2008) based on the stories and memories of *quilombola* community of *Sertão da Fazenda da Caixa*, in Ubatuba city, northern coast of São Paulo, featuring its past, future and present, including its tangible and intangible heritage, its cultural references and the influence of its socio-cultural and symbolic universe in its educational practice. The research, which has an ethnographic approach, tried to understand through specific studies, research and analysis of narratives memory, myths and *quilombola* resistance, material and symbolic survival strategies created by this community to build its imagination, which comprises: its sense of ethnicity, as well the development of the relationship of teaching and learning between different generations; its relationship to the construction of a *quilombola* identity and the role of older generations in the initiation of the younger ones in group's culture, including the education meaning in the community and the relationship that it establishes and established with the school institution. This paper also emphasized the various types of racism suffered by the mentioned populations as well the existing unsymmetrical relationship between oral culture and the written one, which precludes a shared land management and the use of its natural resources. The obtained results can support three important axes of public policy actions: a) to help the effective implementation of 10.639 / 03 and 11.645 / 06 laws, both to improve teacher training and the overhaul of the school curriculum, which is on revision to include the History and Afro-Brazilian Culture, African and Indigenous themes in all public and private schools in the country; b) to support the recognition of the tangible and intangible heritage of *quilombola* community, giving visibility to its culture, forms of education transmission, knowledge and community memory that allow them to identify themselves as *quilombolas*; c) to guide the research efforts on the theme of *quilombola* groups identity, with implications for the legal area, on the land demarcation issue.

Key-words: quilombola communities, ethno-racial identity, territoriality, quilombola education, ethnic-racial relationships, educational anthropology, culture, teaching-learning.

SIGLAS

ACRQF – Associação da Comunidade Remanescente do Quilombo da Fazenda.

AMOC – Associação dos Moradores do Campinho.

CONAMA – Conselho Nacional do Meio Ambiente.

EJA – Educação de Jovens e Adultos.

FF – Fundação Florestal.

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.

IF – Instituto Florestal.

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

IPEMA – Instituto de Permacultura e Ecovilas da Mata Atlântica.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

MN – Movimento Negro.

MOBRAL – Movimento Brasileiro de Alfabetização.

MPLA - Movimento pela Libertação de Angola.

NP – Núcleo Picinguaba.

NUPAUB - Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas em Áreas Úmidas Brasileiras.

ONG – Organização não governamental.

PESM – Parque Estadual da Serra do Mar.

RTC- Relatório Técnico-Científico.

RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação.

SEPPIR - Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

SMA – Secretaria do Meio Ambiente.

SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação.

SUDELPA - Superintendência do Desenvolvimento do Litoral Paulista.

UC – Unidade de Conservação.

USP – Universidade de São Paulo.

ZHCan - Zona Histórico-Cultural Antropológica.

SUMÁRIO

Dedicatória.....	VI
Agradecimentos.....	VII
Resumo.....	X
Abstract.....	XI
SIGLAS.....	XII
Apresentação - Passado, presente e futuro na Comunidade do Quilombo da Fazenda.....	1
Capítulo I: Caminhos teóricos, caminhos metodológicos: Os passos de um Caminhar.....	17
Capítulo II: Quilombo, Quilombismo e Quilombolas.....	46
Capítulo III: Cenário e Atores: Tradição, Território e Identidade.....	78
Capítulo IV: Memória e Ancestralidade: a Morte da Égua-Madrinha.....	146
Capítulo V: Civilização e Barbárie: a implantação do Parque e a Resistência Quilombola	194
Capítulo VI: Ter Ensino, Ter Educação: O Ensinar e o Aprender no Quilombo da Fazenda.....	245
Capítulo VII: Terra, Vida e Liberdade: Sonhos e Planos Futuros	319
.....	
Bibliografia.....	346
Anexos.....	368

Considerando a importância da simbiose homem-ciclos naturais existente nas populações tradicionais, a noção de parques ou áreas naturais protegidas que excluam as populações tradicionais é incompreensível para as culturas portadoras desse pensamento bioantropomórfico. A disjunção forçada entre a natureza e a cultura tradicional, em que os homens são proibidos pelo Estado de exercer suas atividades do fazer patrimonial e também do saber, representa a imposição de um mito moderno: o da natureza intocada e intocável, próprio da sociedade urbano-industrial sobre mitos das sociedades tradicionais.(DIEGUES, 2008, p.63-64)

APRESENTAÇÃO

És um senhor tão bonito
Quanto a cara do meu filho,
Tempo tempo tempo tempo,
Vou te fazer um pedido,
Tempo tempo tempo tempo.

Compositor de destinos,
Tambor de todos os ritmos,
Tempo tempo tempo tempo,
Entro num acordo contigo,
Tempo tempo tempo tempo.

(Oração ao Tempo, Caetano Veloso, 1979)

Essa tese de doutorado surgiu da necessidade de um reencontro comigo mesma, de fragmentos de histórias da minha vida que foram ficando entrecortados entre as areias do tempo. A areia na ampulheta foi descendo pouco a pouco e, em todos esses anos, senti como se o tempo me preenchesse e eu a ele, como ocorre com o *tempo presente* de que fala Paul Ricoeur (1994).

O tempo cronológico e fenomenológico moldou-me. Entre minha atuação como professora de graduação na universidade, projetos de pesquisa e extensão, orientações e os filhos que foram chegando ao longo dos anos, fui me indagando, cada vez mais, sobre quem eu era e quem eu sou. Quais os caminhos e as escolhas, na minha trajetória de vida pessoal, intelectual e profissional, que me conduziram até o momento presente? Quais as questões intelectuais e existenciais que me conduziram ao meu doutoramento?

A sensação agora é que venho correndo todos esses anos, correndo atrás do tempo, correndo atrás dos prazos que não cansam de ir e vir, correndo entre as aulas nas graduações, entre as orientações, oficinas e projetos, como se o próprio Cronos¹ fosse, dia-a-dia, consumindo-me, devorando-me. Isso se deu até o instante em que percebi que a correria havia feito-me abandonar algumas reflexões teóricas e existenciais necessárias para preencher-me, para que eu pudesse tornar-me novamente preche de ideias, conceitos e sentidos sobre o mundo. Esse foi o momento de regressar à universidade como aluna. Esse foi o momento de retornar, para a realização deste doutorado. Sou uma mulher do meu tempo, estou dentro dele e fora dele ao mesmo tempo. Se é no presente histórico que posso fazer a mediação com o mundo, é nele também, e a partir dele, que posso rememorar e visitar as minhas imagens, as minhas

¹*Cronos*: do grego Κρόνος (Krónos) (...) Segundo Brandão, a etimologia popular relacionou *Krónos* com “Tempo” personificado, mas essa aproximação é destituída de qualquer valor linguístico. A referência diz respeito à narrativa mítica na qual Cronos (titã filho de Urano) devorava os próprios filhos recém-nascidos (Héstia, Demeter, Hera, Hades e Posídon), como uma alusão à passagem do tempo que nos consome e nos devora a todos. (BRANDÃO, 2000, p.252).

memórias, e re-elaborar minhas leituras e minhas interpretações frente ao texto, ao mundo do texto, ao contexto do texto e ao grande texto, ou narrativa, que é a minha vida.

Neste intuito, buscando tecer, reconstruir e costurar minha vida com as reflexões teóricas que a ela pertencem, é que passo a narrar, compreendendo, com Ricoeur (1994), o discurso como ação, desvelando como me conduzi e/ou fui conduzida à questão de tese que ora apresento. Para isso, e conduzindo o leitor ao meu *tempo ôntico*, retorno ao verão de 2008, por ocasião das minhas férias em Ubatuba, cidade que se localiza no litoral norte do Estado de São Paulo.

PASSADO, PRESENTE E FUTURO NA COMUNIDADE DO QUILOMBO DA FAZENDA

O sol brilhava radiante, a maresia e o mormaço nos bronzeavam à sombra, enquanto o som da arrebentação das ondas embalava os meus pensamentos.



Praia da Fazenda: Alguns quilombolas residem próximo à praia, em área de restinga.

Fotografia: Carolina Bezerra-Perez

Depois de tantos anos, estava eu novamente admirando uma das mais belas áreas do litoral paulista, observando o ecossistema da Mata Atlântica na praia da Fazenda, pertencente ao Parque Estadual da Serra do Mar – Núcleo Picinguaba, onde fui estagiária entre os anos de 1996 e 1997, na área de Visitação, Educação Ambiental e Uso Público, pela Secretaria Estadual do Meio Ambiente do Estado de São Paulo. Naquela ocasião, eu residia em Ubatuba e cursava Magistério e o curso Técnico em Turismo. Meu trabalho no Parque consistia em receber e acompanhar alunos de grupos escolares de universidades, desenvolvendo atividades de educação ambiental que atendiam, desde crianças da educação infantil até pós-graduandos de diversas universidades, os quais desenvolviam pesquisas de mestrado e doutorado sobre a fauna e flora local ou sobre as comunidades nativas, os *caiçaras*, seus modos e condições de vida.

Esse foi o meu primeiro contato com o universo da pesquisa e a compreensão de suas etapas. Ouvir a explicação dos pesquisadores sobre seus objetos de investigação me intrigava, ao mesmo tempo em que me maravilhava: como fazer caber em algumas páginas todo o sentido existencial, biológico e cultural que o contato com a Mata Atlântica nos propiciava? Como defender a sua observação, o seu olhar sobre aquela realidade perante uma banca?

Havia doutorados que eram realizados por meio da observação de apenas um metro quadrado da Mata Atlântica, nos quais se pesquisavam os animais, plantas, espécimes, microrganismos, temperatura, umidade, volume de chuva anual e mais uma infinidade de elementos e variáveis interpretadas e analisadas naquele 1m², demarcado e cientificamente pesquisado.

O que essas pesquisas me falavam sobre aquela realidade? Sobre as pessoas que ali habitavam? Sobre o impacto da especulação imobiliária, dos turistas, da construção da BR-Rio-Santos, do avanço capitalista e depredatório na região, do tráfico de animais silvestres ou dos desmatamentos ilegais?

É claro que não estou desprezando o papel da Biologia, da Ecologia, da Botânica, da Física, da Química e das suas respectivas áreas de conhecimento, muito menos tantas descobertas importantes já realizadas e as que ainda estão por se concretizar, mas, naquela época, mesmo sem saber como abarcar as minhas impressões, recordo-me de que as *substâncias orgânicas me preenchiam*, que a minha relação e o meu aprendizado com e na Mata Atlântica se pautava pelo que Bachelard denomina “imaginação material”. A matéria me conduzia e eu era conduzida por ela nas relações que empreendia com os quatro elementos - a água, a terra, o fogo e o ar -, vivendo assim uma aprendizagem corporal e sensorial que extrapolava os aspectos meramente formais de uma relação mediada pela linguagem verbal e conceitual com o mundo.

Para Bachelard (1998), a imaginação conduz-se a duas existências distintas: a da *causa formal* e a da *causa material*. Na minha relação com o mundo, com a paisagem do Sertão da Fazenda Picinguaba, vivendo, caminhando, trabalhando e interagindo naquele espaço, era impossível não passar a compreender e apreender aquela realidade a partir, não só do visto e percebido, mas do sentido. A dimensão sensorial educava-me, formava-me e transformava-me, a ponto de eu me fundir à paisagem, de me encontrar na matéria das pedras, das serras e da terra da Mata Atlântica.



Frida Kahlo - " Roots " 1943 - 12" x 19 1/2 " - Sold at Sotheby's for \$5.6 Million

Ao reencontrar-me naquele espaço, compreendi que o *ser* desperta à consciência por meio das imagens trazidas à superfície pela memória sensória e corporal colecionada na infância e juventude, no contato aparentemente ingênuo com os cheiros e as paisagens, no contato da sola dos pés com as pedras, a terra, a umidade, no contato das mãos com a terra, o céu, as folhas, a chuva. Como diz Bachelard (1998, p. 8):

... o ser é antes de tudo um despertar, e ele desperta na consciênciade uma impressão extraordinária. O indivíduo não é a soma de suas impressões gerais, é a soma de suas impressões singulares. Assim se criam em nós os *mistérios familiares*, que se designam em *raros símbolos*. Foi perto da água e de suas flores que melhor compreendi ser o devaneio um universo em emanção, um alento odorante que se evolva das coisas pela mediação de um sonhador. Se quero estudar a vida das imagens da água, preciso, portanto, devolver ao rio e às fontes de minha terra seu papel principal.

Esse aprendizado sensório e material desenvolveu-se *pari passu* às idealizações estruturantes, racionalizantes, esquemáticas e formais, conduzindo as minhas imaginações, fundindo as de minha infância, construídas na relação com as substâncias orgânicas, com as de meu presente e de um futuro imaginado, na compreensão lógica e formal das questões prementes pelas quais passavam aquela comunidade e todas as pessoas que com ela interagiam.

Em Bachelard, a *imaginação formal* refere-se à imaginação das formas, das estruturas, mais presentes na percepção de mundo pautada pela lógica aristotélica e cartesiana. Nessa lógica, privilegia-se muito mais a significação que o *cogito* dá ao mundo, do que ao mundo mesmo. As imagens presentes nesse tipo de imaginação estão veiculadas ao descrever, ao analisar e ao classificar as relações com o mundo a partir de

um enfoque e de uma perspectiva ocular e racional.

Já a *imaginação material* descende de outra matriz, que se cria, se transforma e se elabora a partir da relação direta que o homem tem com a matéria do mundo, ou seja, a partir da essência dos sentidos, das imagens que se formam no contato íntimo do sujeito com essa matéria, a carne do mundo, por meio dos quatro elementos que fazem parte da própria raiz da força imaginante.

Ambas imaginações dificilmente podem ser separadas e embora a imaginação formal também se elabore a partir do contato com o mundo, a força motriz, a essência que a concebe não é da mesma natureza que a da imaginação material. Na imaginação formal, o contato com o mundo é abstraído nas “formas”, “representações”, expressando-se de forma verbal, algébrica ou geométrica, descrevendo, codificando, hierarquizando.

A imaginação material brota da substância, da essência mesma da matéria, está impregnada de relações orgânicas, de desejos de intimidade, de profundidade, escavam o fundo do ser trazendo as mesmas sensações primeiras sentidas pelo homem através dos séculos desde que está no mundo:

É necessário que uma causa sentimental, uma causa do coração se torne uma causa formal para que a obra tenha a variedade do verbo, a vida cambiante da luz. Mas, além das imagens da forma, tantas vezes lembradas pelos psicólogos da imaginação, há – conforme mostraremos – imagens da matéria, imagens *diretas* da *matéria*. A vista lhes dá nome, mas a mão as conhece. Uma alegria dinâmica as maneja, as modela, as torna mais leves. Essas imagens da matéria, nós as sonhamos, substancialmente, intimamente, afastando as formas, as formas percíveis, as vãs imagens, o devir das superfícies. Elas têm um peso, são um coração. (BACHELARD, 1998, p. 1-2)

Foi articulando as imagens que pude experienciar esses devires, esses sentires, construindo e tecendo teoricamente aquilo que a minha mão e o meu corpo todo já conheciam.

Assim, na minha formação inicial como professora, estagiária e pesquisadora, vivenciei o tripé que só anos mais tarde compreendi na universidade: o ensino, a pesquisa e a extensão. Ensino no diálogo realizado por meios dos saberes escolares sobre a Mata Atlântica e seu ecossistema, juntamente com a observação prática, existencial, corpórea do que era visto, percebido e apreendido vivencialmente pelos alunos e alunas nas trilhas. Ao acompanhar alunos e professores, eu tinha contato com o planejamento e os conteúdos previamente aprendidos e as atividades realizadas antes da chegada ao

Parque, para adentrarem a Mata Atlântica. Nas trilhas, percebia como os saberes se entrecruzavam: saberes escolares-científicos e saberes tradicionais-ancestrais, tanto por meio do aprendizado com os pesquisadores das universidades, quanto com os moradores locais, caiçaras, conhecedores da mata, através de um conhecimento oral, ancestral, passado de pais e mães para filhos e filhas.

Pesquisa na formação realizada por meio desse contato contínuo e cotidiano com grupos de pesquisadores de várias universidades do Brasil nos diferentes níveis: iniciação científica, mestrados, doutorados e pós-doutorados, compreendendo a relevância e importância daquele espaço social, cultural, ambiental e ecológico enquanto ecossistema vivo, complexo e pulsante que guardava no seu ambiente natural e sociocultural, maravilhas a ser descobertas.

A extensão completava o tripé fundamental e necessário para que a Universidade realmente cumpra sua função social, constituindo a dimensão extremamente relevante para o papel que precisa desenvolver em nosso país: o retorno à sociedade de tudo o que é pesquisado, ensinado e produzido nela enquanto conhecimento.

O papel educacional e formativo que a área de visitação e uso público do Parque possui, é um dado de suma importância para que a extensão se concretize, seja no trabalho de acolhida dos grupos de escolas, turistas e pesquisadores nas trilhas do Parque, seja na possibilidade de troca e diálogo com os moradores locais, nas atividades de geração de emprego e renda por meio da formação de monitores da comunidade, para receberem as escolas e os turistas nas trilhas. Outro aspecto extremamente importante é o trabalho de salvaguarda do patrimônio material e imaterial dessas comunidades.

A partir dessa vivência, pude ir tecendo, nas monitorias nas trilhas e nas atividades de educação ambiental com as escolas, o que havia aprendido científica e oralmente, por meio de um diálogo hermenêutico no qual os sentidos retornavam às coisas mesmas.

A equipe que atuava nessa área no Parque era formada pela Diretora da Área de Visitação, Educação Ambiental e Uso Público, Eliane Simões, por mim, como estagiária pela Secretaria do Meio Ambiente do Estado de São Paulo (SMA), concluindo os cursos de Magistério e Técnico em Turismo, e por monitores, jovens e adultos, moradores locais que conheciam muito bem a Mata Atlântica, as trilhas, os

caminhos e as histórias de uma região tão rica de causos, memórias, mitos, narrativas e belezas naturais, patrimônio material e imaterial da humanidade.

Na época da minha visita de férias, Eliane Simões encontrava-se no cargo de Diretora do Parque, sendo a responsável por todo o funcionamento do mesmo, bem como com relação à preservação, conservação, projetos e relação com os moradores locais.

Na época em que fui estagiária, o foco e a metodologia do Parque, de inspiração na pedagogia libertadora de Paulo Freire, consistia no diálogo com os conhecimentos da comunidade local, compreendendo a complementaridade entre o saber local e o saber científico. Investia-se em cursos de formação para os jovens das famílias que viviam na praia e no Sertão da Fazenda, tendo em vista fomentar a geração de emprego e renda para as comunidades locais, priorizando ações de sustentabilidade, que possibilitassem aos jovens obter recursos financeiros sem ter que abandonar sua comunidade e a sua família em busca da sobrevivência.

Foram muitas as experiências positivas e as trocas. Aprendi muito cada vez que observava a relação dos moradores locais com a mata: seu conhecimento dos ritmos naturais, dos hábitos dos animais, dos nomes, características e usos das plantas nativas. Percebia que se tratava de um conhecimento construído através do convívio e da intimidade com o meio, um saber cultivado ao longo de gerações e que, em sua natureza e organização, não pode ser separado da dimensão existencial do grupo que, posteriormente, se reconheceu como grupo quilombola. A maneira como esses conhecimentos e saberes se apresentavam convergem para o que Santos (2010, p. 54) denomina “*Ecologia de Saberes*”:

Como ecologia de saberes, o pensamento pós-abissal tem como premissa a ideia da diversidade epistemológica do mundo, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. Isto implica renunciar a qualquer epistemologia geral. Em todo o mundo, não existem só diversas formas de conhecimento da matéria, sociedade, vida e espírito, como também muitos e diversos conceitos sobre o que conta como conhecimento e os critérios que podem ser usados para validá-lo.

Depois de tantos anos, eu estava de volta ao mesmo lugar onde reencontrei antigos colegas de trabalho e amigos, dentre eles a funcionária do Parque, Laura de Jesus Braga, atual presidente da Associação dos Remanescentes da Comunidade do

Quilombo da Fazenda. Laura sempre foi uma excelente cozinheira. Era ela quem me esperava com a comida quentinha quando eu chegava correndo da escola para acompanhar os grupos nas trilhas. Eu almoçava e os guardas do Parque levavam-me ao encontro dos grupos e escolas visitantes bem depressa. Naquela época, havia poucos ônibus na linha Ubatuba – Picinguaba, eu saía da escola ao meio-dia e demorava quarenta minutos para chegar ao Parque.



Laura de Jesus Braga: oferecendo o suco de juçara, extraído das sementes da palmeira do palmito em extinção na Mata Atlântica. A comunidade, por meio de diversos projetos, vem conseguindo a sua extração de modo sustentável.²

Ao conversar com Laura, fui percebendo as mudanças que haviam ocorrido no Parque desde minha partida para São Paulo, em sua fala ressaltava que os monitores não eram mais os jovens da comunidade, não havia mais parcerias e diálogos, o saber e os conhecimentos tradicionais e locais já não eram tão valorizados como outrora. Apenas um jovem morador da comunidade prossegue sendo monitor, Luciano Vieira, neto de *Seu Zé Pedro*³, importante liderança quilombola.

Segundo relato de membros da comunidade, a transformação ocorreu gradualmente, a partir do momento em que as várias comunidades remanescentes dos quilombos existentes na cidade de Ubatuba e circunscritas dentro do Parque Estadual da Serra do Mar, começaram a se organizar para reivindicar, junto ao poder público, melhorias infraestruturais como luz elétrica por exemplo, respaldando-se na legislação sobre a questão fundiária quilombola.

Acirrando ainda mais as disputas políticas, culturais e territoriais com a Secretaria do Meio-Ambiente, as comunidades que se autodeclararam quilombolas solicitaram a demarcação de terras que se encontram dentro do Parque Estadual, culminando esse processo num grande conflito de interesses: de um lado o Estado de São Paulo, por meio da política implementada pela pasta do Meio-Ambiente, de outro, as comunidades quilombolas⁴.

A partir do momento em que as comunidades começaram a mudar a relação, de uma situação de “tutela” para a de empoderamento e exercício do direito, ainda segundo a comunidade, a direção do Parque transformou sua própria metodologia. No setor de Visitação, Educação Ambiental e Uso Público, os moradores e comunidades tradicionais, que outrora eram vistos como *parte* do ecossistema a ser preservado, passaram a ser desqualificados como pessoas que não têm condições de cuidar, zelar e

² Fotografia extraída do livro: DIEGUES, Antônio Carlos. [et all]. *Culinária Caiçara: o sabor entre a Serra e o Mar*. São Paulo: Editora Dialetto, 2007, p. 106.

³ *Seu Zé Pedro* foi um dos entrevistados para a pesquisa, seu nome de batismo é José Vieira, mas ele é assim chamado por todos na comunidade por causa do seu pai que chamava-se Pedro, o que nos relata com muito orgulho. A utilização de “*Seu*” é uma expressão de respeito, sendo uma espécie de diminutivo de Senhor, que expressa um modo próprio de falar da comunidade. Desse modo, na presente Tese, decidimos adotar o nome social e cultural herdado por ele.

⁴ Comunidades e Territórios Quilombolas Auto-Identificados em São Paulo (anexo 8) e Rio de Janeiro (anexo 9).

preservar uma área cuja importância ambiental, ecológica, histórica – e financeira – é incontestável.

Recordo-me de quando a filha da Laura, a jovem Fabiana Braga, olhou dentro dos meus olhos e proferiu a seguinte frase: “Me responda, como meu avô iria se sentir se soubesse que a trilha que ele abriu com o facão, não poderá mais ser usada pelos seus netos e bisnetos, que a casa onde nós moramos, onde eu nasci vai ser demolida, nós não temos o direito de viver mais nela!”

Nesse ínterim, a comunidade do Quilombo da Fazenda já fora reconhecida⁵ como comunidade quilombola pela Fundação Palmares. No entanto, o processo de titulação das terras no Brasil é extremamente moroso e complexo. Ele se inicia pela abertura do processo e pela autodefinição da comunidade enquanto quilombola. A Fundação Cultural Palmares emite uma certidão reconhecendo a comunidade como quilombola; após essa etapa, inicia-se o processo de elaboração do RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - que dá subsídios ao INCRA⁶ para a análise da situação de cada comunidade específica. Após todo o processo, se não houver quaisquer outros trâmites, ocorre a demarcação física, a outorga do título e o registro em cartório. No caso da presente comunidade, os trâmites estão sendo ainda mais morosos.

Para que tenhamos uma noção de como o processo de titulação de terras é complexo, no ano de 2013 contamos com 2.408 comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP); dessas apenas 207 possuem a titularidade da terra. Sabemos também que uma grande parcela dessas comunidades vive situações de violência, especulação imobiliária, grilagem e conflitos com fazendeiros e com os ocupantes não-quilombolas que ainda não foram retirados ou indenizados.

É importante lembrar que os direitos das comunidades quilombolas, como o título de propriedade e o acesso à terra, foram garantidos pela Constituição Federal de 1988, por meio do Artigo 68 do Ato das Disposições Transitórias que define: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” (BRASIL, 1988, p.189)

A pedido do ITESP – Instituto de Terras do Estado de São Paulo -, foi elaborado, pela antropóloga Anna Maria de Castro Andrade, um Relatório Técnico-

⁵ Há três etapas necessárias para a posse legal das terras quilombolas: o levantamento, reconhecimento e a titulação das terras.

⁶ Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

Científico no período de 2007 a 2011, o qual ainda não está disponibilizado no site do ITESP por não ter sido aprovado. Dentre as justificativas a mim apresentadas pelos membros da comunidade e pela Assistente Técnico Especial de Quilombos e outras Comunidades Tradicionais da Fundação ITESP, Maria Ignez Maricondi, está o fato de a Secretaria do Meio-Ambiente do Estado de São Paulo não querer reconhecer a área da praia como parte do território quilombola, embora algumas famílias residam naquele espaço. A justificativa apresentada é que aquela é uma das poucas praias no país que possui vários ecossistemas preservados e integrados: mangue, restinga, mata atlântica, rios, mares e costões, não sendo possível deixá-la sob a responsabilidade dos quilombolas.

A partir da fala de Fabiana, senti-me desafiada a escrever um projeto e realizar pesquisa de campo para o doutoramento na comunidade e no local onde outrora havia trabalhado. Para mim, isso seria extremamente rico, tanto por ser uma região na qual morei, convivi e me formei, quanto por ter sido naquele espaço onde fui iniciada no universo da educação, do ensino e da pesquisa, pois foi com Eliane Simões⁷ que tive meus primeiros contatos com a obra de Paulo Freire e utilizei a sua metodologia em nossos projetos de educação ambiental. Regressar, enfim, seria fechar um círculo de amadurecimento profissional, intelectual e afetivo.

Naquele espaço e naquele território foram plantadas em mim sementes que carreguei comigo ao cursar o curso de Pedagogia na Universidade de São Paulo e foram essas sementes que me conduziram ao trabalho na alfabetização de jovens e adultos, às pesquisas sobre juventude, ao engajamento na questão negra, ao enfrentamento às desigualdades sociais, raciais e de gênero. O olhar para os caiçaras, para os saberes e tradições do nosso povo, conduziu-me à minha pesquisa de mestrado⁸, defendida em 2005, realizada na comunidade quilombola e jogueira do Tamandaré, onde pude ter contato com o ensinar e o aprender do jongo.

⁷Eliane Simões concluiu o Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Sociedade do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH da UNICAMP, no ano de 2010. Sua tese tem como título: “*O dilema das decisões sobre populações humanas em Parques: jogo compartilhado entre técnicos e residentes no Núcleo Picinguaba*” e foi por mim utilizada nas análises sobre a comunidade e as relações entre gestores e quilombolas.

⁸BEZERRA-PEREZ. Carolina dos Santos. *Juventude, música e ancestralidade no jongo: som e sentidos no processo identitário*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FEUSP, 2005a. A dissertação recentemente foi selecionada em um edital da Editora da UFJF (Universidade Federal de Juiz de Fora) e tornou-se livro: BEZERRA-PEREZ. Carolina dos Santos. *Saravá Jogueiro Velho! : Memória e Ancestralidade no Jongo do Tamandaré*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2012.

Tantos anos depois, naquele verão de 2009, as sementes e raízes novamente “acordaram-me” e eu “ouvi e cedi aos seus chamados” conduzindo-me a uma outra comunidade quilombola, a da Fazenda Picinguaba, com a qual trabalhei e convivi quando ainda não se definiam como quilombolas.

Desse modo, este trabalho se apresenta como uma das sementes que vêm brotando em minha trajetória, ansiando por reflexões mais profundas sobre as comunidades quilombolas brasileiras e quais as suas contribuições para a formação territorial, cultural e social do nosso país.

Desta forma, frente ao processo de apagamento da memória e silenciamento da história dos (as) negros (as), dos índios e caiçaras, o estudo em comunidades quilombolas visa registrar a história, narrativas e mitos dessas comunidades, auxiliando e possibilitando que o seu patrimônio material e imaterial seja conhecido, divulgado, pesquisado e ensinado nas escolas, transformando a perspectiva com que essa história foi retratada e ensinada até os dias de hoje. Ao oferecer para nossas crianças e jovens essas narrativas e conhecimentos, meu principal objetivo é a ampliação do seu universo cultural, a construção de diálogos interculturais e a sensibilização para com as diferentes formas do acontecer humano.

Assim sendo, acredito que a presente pesquisa poderá contribuir para o debate e a elaboração de políticas públicas nessa área, exatamente por buscar compreender as questões das comunidades quilombolas em suas várias dimensões. Para tanto, apresento a estruturação da presente tese.

A Apresentação: **Passado, presente e futuro na Comunidade do Quilombo da Fazenda** consiste em um breve memorial entrelaçando minha experiência profissional com minha trajetória existencial e acadêmica, situando o leitor quanto à escolha do tema de pesquisa e sua relação com os meus anseios para a minha formação intelectual, social e humana.

O capítulo I: **Caminhos teóricos, caminhos metodológicos: Os passos de um caminhar...** Apresento os referenciais teórico-metodológicos articulados com o sentido de tradição, território, espaço, tempo, memória e ancestralidade, a partir das falas da comunidade, apresentando os autores já citados que embasam e orientam tanto meu trabalho em campo, quanto a análise das entrevistas e a escrita da tese.

No capítulo II: “**Quilombo, Quilombismo e Quilombolas**”, apresento os conceitos de *Kilombo*⁹ da África ao Brasil, relacionando a sua trajetória etimológica e simbólica ao conceito de quilombo na atualidade e como este foi se construindo na própria comunidade enquanto identidade individual e coletiva, chegando ao conceito contemporâneo de quilombo na atualidade. Apresento ainda as reflexões de intelectuais negros e negras que construíram e contribuíram para a discussão do conceito de quilombo e quilombismo no âmbito político e ideológico, enquanto uma expressão de resistência e de luta a partir da memória, da cultura e da identidade da população negra no Brasil e suas contribuições na assunção do legado afro-diaspórico desses grupos, sentido na própria pele, na própria carne, no próprio corpo, no cotidiano em prol da sobrevivência, da vida e da liberdade.

No capítulo III: **Cenário e Atores: Tradição, Território e Identidade**, relato o trabalho de campo realizado, descrevendo os primeiros contatos com a comunidade no contexto da pesquisa, descrição essa que se entrelaça com a análise de documentos e publicações sobre a comunidade e a reflexão sobre os conceitos levantados, observados nas falas dos próprios quilombolas.

Busco traçar a localização geográfica e simbólica da comunidade pesquisada e a realidade da mesma, num breve relato acerca da formação histórica, política, social e cultural da região e do território quilombola, juntamente com a apresentação das pessoas, dos atores e personagens que lá vivem e se organizam comunitariamente a partir dos sentidos de tradição e identidade por eles construídos, tanto com relação à assunção de uma identidade quilombola que se mescla à identidade caiçara, europeia e indígena, quanto com relação à compreensão do que seja tradição, territorialidade e identidades e como esses foram se modificando a partir da criação do PESM.

No capítulo IV: **Memória e Ancestralidade: a Morte da Égua-Madrinha**, analiso, a partir das entrevistas, a trajetória de vida das várias pessoas da comunidade, apresentando sua relação com o trabalho, com a família, com o meio, com a natureza, bem como as imagens, representações e símbolos presentes na sua memória e no seu imaginário quanto ao passado, aos antepassados, aos ancestrais.

Ainda nesse capítulo descrevo as principais narrativas míticas da comunidade, que se fundem aos relatos históricos do surgimento e fundação da mesma. Compreendo

⁹ Na presente tese a palavra *Kilombo* é uma palavra africana e será grafada desse modo e em itálico quando se referir à instituição na África e grafada quilombo, quando se referir à palavra em português.

o mito como a matriz dos sistemas filosóficos, lógicos e conceituais, como uma narrativa dinâmica de imagens e símbolos que define e amalgama os destinos, o passado, o presente e o futuro de determinada sociedade, comunidade ou grupo social, independente de suas especificidades psico-sócio-culturais. Por meio da sua repetição e circulação no grupo é que definimos e descrevemos uma comunidade, um quilombo, um conjunto social.

Partindo ainda das entrevistas e das observações em campo, por meio da Hermenêutica Simbólica (RICOEUR, 1969, 1994, 2010 e s/d) e da Fenomenologia da Percepção (MERLEAU-PONTY, 1994, 2000), levanto as constelações simbólicas desses mitos e causos ouvidos e narrados na comunidade de geração em geração, procurando identificar os mitos pessoais que também são coletivos, relacionando-os aos relatos da localização espacial e geográfica dos mesmos, compreendendo a etnoterritorialidade quilombola em Carneiro (2009, 2010) e seus geossímbolos comunitários (BONNEMAISON, 2002), que estão presentes na forma com que constroem a sua sociabilidade e socialidade e como as vivem comunitariamente. Desse modo, fazem parte de seu imaginário as relações simbólicas com os espaços, seja uma árvore secular da qual se extraem determinados remédios ou o antigo cemitério dos escravos; os causos, mitos e histórias se constroem a partir da materialidade vivida e sentida também com o espaço, com os deslocamentos entre grupos e comunidades.

No capítulo V: **Civilização e Barbárie: a Implantação do Parque e a Resistência Quilombola**, analiso o impacto que a implantação do PESH teve na transformação cultural do Quilombo da Fazenda e as estratégias de resistência da comunidade, bem como desenvolvo as considerações relacionadas aos valores civilizatórios dos diferentes atores envolvidos, compreendendo a relação entre civilização e barbárie e a continuidade da herança escravocrata na relação construída entre a “Casa-Grande” e a “Senzala”.

Por meio da memória e das lembranças, reavivo as narrativas sobre práticas culturais da comunidade, buscando compreender as suas transformações no tempo-espaço, bem como a extinção e a não continuidade de diversas práticas, percebendo as intimações do meio cósmico-social (DURAND, 1997), para que elas deixassem de acontecer, ou seja, levantando a questão entre cultura hegemônica e culturas subalternas.

No capítulo VI: **Ter Ensino, Ter Educação: O Ensinar e o Aprender no Quilombo da Fazenda**, apresento as relações de aprendizagem, tanto no espaço escolar, quanto nas relações do ensinar e do aprender entre as gerações mediadas pelo meio circundante.

Busco compreender o tema da relação dessas comunidades com o racismo, o preconceito e a discriminação e como ao lidar com essas questões há ensinamentos vivenciados e registrados que deram sentido e identidade ao que viam e percebiam ao seu redor, observando que a educação dos negros e das comunidades tradicionais no Brasil, em sua grande maioria ocorre em espaços não-escolares e não-institucionais: na convivência coletiva em família que no cotidiano ensina por meio do trabalho, dos afazeres e das tarefas diárias, o âmago da cultura quilombola/caiçara, como também por meio das festas e tradições, no ensinamento dos mestres pescadores, canoieiros, agricultores, extrativistas, benzedeiros, etc; exemplo esse evidenciado em várias manifestações artísticas e culturais das comunidades quilombolas e de terreiro que afirmavam e ainda afirmam a sua cultura ensinando o seu legado no cotidiano das ações e intenções, em uma educação que não dissocia as várias dimensões da vida.

No capítulo VII: **Terra, Vida e Liberdade: Sonhos e Planos Futuros**, apresento as **considerações finais** do presente trabalho, realizando uma síntese das principais questões observadas e levantadas na pesquisa de campo, retornando aos objetivos iniciais da presente tese, explicitando-os e articulando-os ao que foi discutido. Partindo dos conceitos sentidos e vivenciados pela comunidade, buscamos construir um mosaico de experiências e reflexões teóricas sobre a questão quilombola no Brasil que são defendidas na presente tese, apontando a possibilidade de contribuir para o debate sobre a elaboração de políticas públicas para as diferentes realidades que se apresentam nessas comunidades. Realidades essas que possuem semelhanças e diferenças, mas que se alicerçam nos mesmos valores civilizatórios e sentidos existenciais vivenciados pela população negra, desde a África, e que em nosso solo se enraizaram.

Assim, convido o/a prezado/a leitor/a para que feche os olhos, escute o marulhar das ondas, sinta o contato dos pés com a areia, com a terra, sinta o cheiro da maresia e o mormaço e, desse modo, embebido e enlevado pela umidade da Mata Atlântica, pelos cantos dos pássaros e os sons dos animais, pela temperatura das águas dos rios Fazenda e Picinguaba, pela história e sabedoria das árvores seculares, folheie as páginas seguintes levando na bagagem a acolhida, a humildade e o respeito que os povos que

preservaram e fizeram toda essa natureza chegar até nós, nos dias de hoje, merecem!
Vamos chegando!

Capítulo I - CAMINHOS TEÓRICOS, CAMINHOS METODOLÓGICOS: OS PASSOS DE UM CAMINHAR...

Caminante son tus huellas
el camino y nada más
Caminante no hay camino,
se hace camino al andar.
Al andar se hace camino
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.
Caminante no hay camino
sino estelas en la mar.
(Cantares, Antonio Machado, 1986)

O Quilombo da Fazenda se situa dentro dos limites do Parque Estadual da Serra do Mar - Núcleo Picinguaba (anexo 7), na cidade de Ubatuba, em São Paulo. É a última cidade do Litoral Norte do Estado, fazendo divisa com a cidade de Paraty no Estado do Rio de Janeiro. Como dito anteriormente, o Parque Estadual da Serra do Mar é uma Unidade de Conservação – UC, que possui uma legislação própria e encontra-se sob a administração da FF – Fundação Florestal, órgão da Secretaria Estadual do Meio-Ambiente do Estado de São Paulo.

A comunidade é formada pelos descendentes das três matrizes étnicas brasileiras: índios, negros e imigrantes europeus que foram trazidos para trabalhar na Fazenda. A orientação religiosa da comunidade era majoritariamente católica, o que foi se transformando ao longo dos anos com a entrada do movimento pentecostal, sendo muitos quilombolas membros da Assembleia de Deus. Esse movimento religioso de ascendência protestante surge nos EUA no início do século XX, com uma forte influência e presença negra na forma de devoção, no canto, na dança e na pregação.

Com a expansão dessas igrejas pelo litoral norte, há uma expressiva conversão de fiéis, transformando de forma considerável as relações sociais, econômicas, culturais e simbólicas dessas comunidades, principalmente no tocante à cultura quilombola/caiçara que constrói a relação entre natureza e cultura permeada por uma visão mais integradora e sagrada de relação com o meio, bem como a base comunitária e a utilização coletiva da terra. Desse modo, ao apresentarem uma lógica mais pragmática, que se pauta na ética do trabalho como uma forma de transformação das condições existenciais, das relações socioeconômicas e do modo de vida, o foco antes coletivo, transforma-se para uma visão de indivíduo, que se ampara na lógica

meritocrática na qual o esforço individual e o trabalho conduzem à vitória em todos os campos da vida, seja na realização material e nos bens de consumo que se adquire, seja na dimensão espiritual que a devoção aos dogmas e preceitos considerados corretos e pregados nas igrejas pentecostais conduzem ao sucesso e à realização na vida contemporânea, no processo de inserção ao capitalismo por outra ótica, na vida idealizada centrada no acúmulo de bens materiais que os turistas, o progresso e a construção da BR-Rio/Santos trouxeram.

Assim sendo, os valores de muitas comunidades quilombolas/caiçaras se apresentam no limiar e no entrecruzamento entre uma ética protestante e os valores e conhecimentos caiçaras/quilombolas.

As comunidades caiçaras que habitavam essa região viviam basicamente da pesca, da agricultura e até mesmo da caça de alguns animais silvestres. O acesso à saúde e à educação foi e ainda é bastante precário, não obstante, havia um conhecimento de origem indígena e negra com relação aos poderes de cura e à feitura de alguns remédios naturais que possibilitavam o tratamento a inúmeras doenças e males que porventura se apresentassem na comunidade.

A pesquisa, de cunho etnográfico, foi realizada por meio do estudo, pesquisa (questionário semi-estruturado anexo 1) e análise da memória, das narrativas, dos mitos e das diferentes formas de resistências, atentando ao levantamento das estratégias de sobrevivência material e simbólica criadas por essa comunidade na construção de seu imaginário, o qual estrutura o seu sentido de etnicidade, como também o desenvolvimento da relação do ensinar e do aprender entre as diferentes gerações, a sua relação com a construção das novas identidades e o papel das gerações mais velhas, dos *mestres*, na iniciação das gerações mais jovens na cultura do grupo, compreendendo o sentido da educação na comunidade.

Compreendo a etnografia não apenas como aparece nos “manuais de antropologia”, como um método que seleciona entrevistados, descreve genealogias, produz um diário de campo, transcreve textos, observa rituais, compara práticas culturais, descreve os territórios, etc.; e sim, como um tipo de esforço intelectual que Geertz (2008) denomina *descrição densa*:

O ponto a enfatizar agora é somente que a etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta, de fato – a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados – é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que

são simultaneamente estranhas, irregulares, e implícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico... escrever seu diário. Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado. (GEERTZ, 2008, p. 7)

Para tanto, nessa descrição densa, faz-se necessária a utilização de vários aportes teóricos e metodológicos que nos auxiliem na interpretação e análise da realidade que se apresenta. Portanto o referencial teórico-metodológico utilizado para a presente pesquisa se desenvolveu a partir da noção de pertencimento étnico. Nele busquei subsídios para compreensão dessa comunidade, partindo do seu imaginário, da sua memória, das suas narrativas, dos seus mitos, das suas estratégias de resistência, enfim, do seu rico patrimônio cultural, construído a partir das ações coletivas que dão sentido existencial a sua identidade. Nessa perspectiva, a comunidade não foi considerada simplesmente como receptora passiva de ações políticas, econômicas e sociais a ela dirigidas e sim como agente transformador, espécie de força motriz ressignificadora que dela se expandia ao lidar com as demandas, com as intimações e com as ações a ela dirigidas.

Para analisar as histórias de vida apresentadas por meio das narrativas das pessoas que constituem o Quilombo da Fazenda, busquei articular a “teoria do relato” de que trata Paula Carvalho (1998), juntamente com a descrição densa em Geertz (2008).

Nessa busca da interpretação, compartilho com Ortiz-Osés (2003) a imprescindibilidade da compreensão do sentido por meio da linguagem, através da mediação entre sujeito e objeto, desse modo o cerne da pesquisa foi deixar-se conduzir pela interpretação linguística do sentido que se apresentava por meio das narrativas da comunidade. Nesse exercício hermenêutico o sentido não é apenas o objeto de interpretação e mediação, e sim, também, sujeito do compreender e do interpretar para além da busca de uma verdade objetiva, já que o sentido é ao mesmo tempo o objeto e o sujeito da hermenêutica.

Ao captar o objeto (verdade-sentido) presentes na comunidade e nas suas narrativas, a partir de si mesmos enquanto sujeitos (razão-sentido) transcendemos as

relações nas quais os sentidos estão postos ou se apresentam como dados, para o autor citado: “el sentido no está ni dado objetivamente ni puesto subjetivamente, sino interpuesto objetivo-subjetivamente por cuanto es um sentido linguístico, algo dado em relación al hombre, algo objetivo dicho subjetivamente, sentido medial” (ORTIZ-OSÉS, 2003,p. 29)

No exercício hermenêutico empreendido por meio da etnografia, utilizei como aportes teóricos complementares a Hermenêutica Simbólica em Paul Ricoeur (1969, 1994, 2010 e s/d) a Imaginação Simbólica e a Antropologia do Imaginário de Gilbert Durand (1982, 1988 e 1997), a Teoria da Complexidade, as discussões sobre método e a Culturanálise de Edgar Morin (1977, 1979, 1996, 1999, 2001, 2002a, 2002b e 2011), o Novo Espírito Científico de Gaston Bachelard (1968), a Fenomenologia da Percepção de Merleau Ponty (1994, 2000), e finalmente as posições teóricas e heurísticas discriminadas por José Carlos de Paula Carvalho em suas obras, como a Hermenêutica dos Símbolos e Estórias da Vida (PAULA CARVALHO, 1990, 1991, 1997 e 1998).

No contexto desse quadro teórico, foram escolhidas as seguintes heurísticas: entrevistas semiestruturadas, observação, levantamento e registro de narrativas, mitos e tradições da comunidade estudada. As entrevistas semiestruturadas, bem como as formações discursivas que delas se originaram, foram analisadas a partir da hermenêutica já citada, procurando interpretar o imaginário da comunidade em seus aspectos lógicos e representacionais, por um lado e, por outro, enquanto constelações de imagens simbólicas, observando os mitos que dessas narrativas emergem:

A noção de hermenêutica se move, historicamente, entre dois polos, que diacronicamente se sucedem em termos de predominância de teor e de acentuação, mas, em verdade e em profundidade, acabando por se co-implicarem através precisamente de uma “teoria do relato”, de que as estórias de vida são uma das ilustrações mais significativas hermeneuticamente falando. Assim, tais polos são “a arte da interpretação” (“Kunstlehre”) e a “hermenêutica da facticidade”, entre ambos se destacando a importância da “hermenêutica sacra”, na origem de uma “hermenêutica antropológica”. (PAULA-CARVALHO, 1998, p.56)

Para a análise dessa “teoria do relato” apresentada por Paula Carvalho, torna-se imprescindível esclarecer qual o conceito de cultura concebido na presente pesquisa. Em seu artigo “Da Culturanálise à política cultural”, Morin (2002b) apresenta cinco sentidos presentes no vocabulário corrente para a palavra “cultura”, os quais oscilam

entre dois polos, total ou residual, por um lado, e antropológico e ético-estético por outro.

Assim sendo, ao abrangermos o sentido de cultura para além de um único conceito ou princípio indicativo, concordamos com Morin ao dizer que a cultura deve ser considerada como a forma pela qual um problema global é vivido, o modo como a “obscuridade existencial” encontra a “forma estruturante”. Isto posto, a ideia de um sistema cultural permite-nos compreender a cultura de forma mais complexa, concebendo-a enquanto “*um sistema dialético que viabiliza a comunicação entre uma experiência existencial e um saber constituído.*” (MORIN, 2002b, p.185):

O que distingue as noções de cultura umas das outras é a amplitude do sistema, a extensão do saber, do campo de experiência existencial, das normas e modelos que o olhar antropológico, etnográfico, sociológico ou cultural destaca. A cultura da antropologia cultural engloba, assim, todo o saber, o campo da experiência, os códigos e as normas-modelo existentes em um sistema global oposto ao sistema instintivo ou natural. Em contrapartida, a cultura erudita contém apenas o saber das humanidades, letras e artes, um código refinado, um sistema de normas-modelo que deságua tanto no imaginário como no saber-viver. As culturas diferenciam-se não apenas pela amplitude do campo, mas pelo código, pela infinita diversidade de modelos e, mais intensamente, pelos modos de distribuição e de comunicação entre o real e o imaginário, o mítico e o prático. (MORIN, 2002b, p.186)

Corroborando com Geertz (2008), concebo a cultura como uma teia, uma rede de significados tecida pelos seres humanos em um tempo-espaço próprio, desse modo o papel de uma etnografia seria, conjugada à descrição densa, interpretar e analisar as ações, as atitudes, o imaginário, o patrimônio material e imaterial dos grupos humanos, bem como as suas formas de transmissão dos valores, da ética e do legado cultural do grupo que compreende também o sagrado, a dimensão estética e ética. Faz parte também da cultura as interdições, as pressões sociais e as adequações culturais às quais todos os indivíduos pertencentes a determinado grupo estão sujeitas.

Paula Carvalho (1991, p.86-87) chama-nos a atenção com relação a uma compreensão abrangente, complexa e holonômica de cultura, ao concebê-la como *circuito*, compreendendo que a mesma se constrói na *trajetividade*, não de forma dicotômica, mas incorporada através dos polos em uma “recursividade organizacional” entre a repetição/diferença e o desejo/horizonte histórico. Assim sendo por meio da

trajetividade ocorre uma organização profunda da cultura sendo os grupos e as organizações sociais a expressão própria da sua cristalização.

Entendemos, portanto, esses polos como correspondências e equivalências termo a termo assim exemplificadas: código/vivências; formações discursivas e sistemas de ação/espço e afetividade-afetual; instituído/instituente; organizações e instituições em sentido formal/grupos no sentido próprio. Prosseguindo, nesse trânsito, na compreensão desse anel-circuito inter-polos e desses elos em constante movimento de um polo a outro, percebemos o que se mostra e o que se oculta, o que emerge e submerge, compreendendo a cultura como o imbricamento do simples e do complexo: cultura latente/cultura patente; aspecto lógico-cognitivo-representacional/aspecto residual-afetivo-imagético; ideário e ideações/imaginária e fantasmaticizações que criam vida e pululam de significações a partir da mediação simbólica exercitada pelo grupo em seu espaço, em seu território, na sutura entre natureza e cultura em um determinado espaço-tempo.

Portanto, o fio condutor do conceito de cultura que vamos seguir relaciona-se exatamente a essa comunicação ou ponte que a noção de cultura instaura entre o real e o imaginário, o mítico e o prático, sempre atenta à recriação das humanidades e à força motriz do impulso criativo. Não se trata, portanto, de optar entre uma visão “pontual” e restritiva ou outra, universal, do conceito de cultura, mas de compreender que os diversos sistemas e subsistemas, em suas dimensões material e imaterial, são modos diversos de expressar e relacionar saberes com a existência.

Por patrimônio material e imaterial entendemos todo processo de elaboração cultural criado pelos grupos de afro-descendentes, quilombolas, terras de pretos, comunidades de terreiro e demais culturas negras e que é transmitido de geração a geração, atestando o seu pertencimento étnico e cultural a determinado grupo ou comunidade que partilhe e compartilhe dos mesmos valores civilizatórios e referenciais de humanidade:

(...) são os usos, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes são inerentes - que as comunidades, os grupos e em alguns casos os indivíduos reconheçam como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é recriado constantemente pelas comunidades e grupos em função de seu entorno, sua interação com a natureza e sua história, infundindo-lhes um sentimento de identidade e continuidade

e contribuindo assim a promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.¹⁰

Como sabemos, muitos desses grupos e comunidades têm como base da sua educação a ancestralidade, a memória, a corporeidade e a oralidade, valendo-se do patrimônio imaterial - saberes, conhecimentos, danças, músicas, costumes e crenças que são ensinados às novas gerações por meio das festas, dos rituais, do trabalho e do cotidiano - que extrapola o patrimônio material e concreto e compreende esses saberes que conferem humanidade ao grupo e que são aprendidos por todos os sentidos. Já o patrimônio material refere-se aos objetos, artefatos, artesanato, arquitetura, utensílios e tecnologia. Desse modo, patrimônio material e imaterial são indissociáveis, ou seja, refletem a cultura de um grupo, sua história, sua memória, o que os torna humanos e o que confere a eles o sentido mais profundo da sua etnicidade.

Nesses mesmos grupos, os mais velhos têm papel de guardiões de conhecimentos e saberes, como também são responsáveis pela transmissão e iniciação das novas gerações neles. Segundo Amadou Hampâté Bâ (1968), as sociedades africanas se constroem e se fundamentam no diálogo, na oralidade e na comunicação entre as pessoas, as comunidades e os diferentes grupos étnicos, portanto os mestres são os sábios, as pessoas que detêm os conhecimentos da tradição.

Griô é o “abrasileiramento” da palavra francesa griot, usada por jovens africanos que foram estudar em universidades francesas. Movidos pela preocupação com a preservação de seus contadores de histórias, que carregam consigo a tradição oral (“a morte de um griot representa um incêndio em uma biblioteca”, diziam), consolidaram um conceito e uma atividade secular entre seu povo, também expressado na palavra dielis. São pessoas que por diversas razões, circunstâncias e habilidades, acumularam conhecimentos que pertencem às suas comunidades e que podemos entender como “patrimônio cultural imaterial”. São as práticas, representações, expressões e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial é transmitido de geração a geração. (BRASIL, 2004a, p.12)

A denominação *griot* (*griô*), vem sendo muito utilizada como conceito fundamental na elaboração de políticas públicas na área da cultura e educação para designar os anciãos das comunidades que notadamente possuem uma forte tradição oral na sua prática educativa.

¹⁰Convenção da UNESCO dedicada à Salvaguarda do Patrimônio Imaterial. Paris, 17/10/2003.

Dessa forma, o estudo em comunidades quilombolas tem foco na oralidade, a qual registra a história, as narrativas e os mitos dessas comunidades, auxiliando e possibilitando que o seu patrimônio material e imaterial seja conhecido, divulgado, pesquisado e ensinado formalmente, transformando a perspectiva com que essa história foi retratada e abordada nas escolas até os dias de hoje.

Essas narrativas e conhecimentos, ao serem transmitidos para as crianças e jovens, contribuem sobremaneira para a assunção da sua etnicidade e identidade, possibilitando a brasileiros e brasileiras que se reconheçam, atuando para reduzir o racismo, o preconceito e a discriminação para com essas comunidades, investindo em diálogos mais horizontais, que desconstruam as dessimetrias e hierarquizações entre os saberes e busquem valorizar o patrimônio e as práticas culturais desses grupos como processos socioculturais que são o legado cultural da formação étnica e identitária brasileira.

Essas dessimetrias reforçam o etnocentrismo pedagógico existente no meio educacional que vê o outro como sombra, como incompatível e perigoso, exatamente por isso suas ações no mundo são desqualificadas, pois se trata de práticas maculadas:

O etnocentrismo consiste em privilegiar um universo de representações propondo-o como modelo e reduzindo à insignificância os demais universos e culturas “diferentes”. De fato, trata-se de uma violência que, historicamente, não só se concretizou por meio da violência física contida nas diversas formas de colonialismos, mas, sobretudo, disfarçadamente por meio daquilo que Pierre Bourdieu chama “violência simbólica”, que é o “colonialismo cognitivo” na antropologia de De Martino. (PAULA CARVALHO, 1997, p.181)

O registro e a pesquisa em comunidades quilombolas podem trazer à tona uma história e uma memória que contrariam essa visão e esse imaginário colonialistas, demonstrando que a luta pela terra sempre esteve relacionada à luta pela própria existência, ou seja, a continuidade material, existencial e simbólica.

Em muitos quilombos, existiam e ainda existem relações complexas no âmbito econômico, político, cultural e simbólico, sempre houve várias estratégias de resistência que, muitas vezes, apontavam para outras formas de organização social e política que iam contra a sociedade vigente e as concepções hegemônicas secularmente construídas.

Na dimensão do ensinar e aprender nessas comunidades, bem como no que tange ao papel dos *mestres* da tradição oral, utilizei as pesquisas na área da educação e das relações étnico-raciais, a partir dos estudos sobre a dimensão educativa em comunidades

quilombolas realizadas por: Ana Lúcia Lopes (2002), Ana Maria Reis (2000), Ana Stela Cunha (2011), Carolina Bezerra-Perez (2005a, 2005b, 2010, 2012, 2013), Eva Aparecida Silva (2013), Glória Moura (1997, 2002, 2005), Idelzinta Paixão (1987), Lillian Pacheco (2006), Neusa Gusmão (1995, 1996, 2011), Nilma Lino Gomes e Aline Alves (2013), Maria Lúcia Montes (2002) e o trabalho do grupo Ilê Aiyê – Terra de Quilombo (2000).

A concepção de quilombo que habita o nosso imaginário teve que ser pouco a pouco abandonada, reconstruída e ressignificada, para que pudesse abarcar e comportar toda a diversidade e multiplicidade de etnias que fundaram o Quilombo da Fazenda, que viveram e conviveram juntas ao longo de todos esses anos, até os dias de hoje; só assim conseguiremos nos aprofundar nas questões e nas demandas e reivindicações que nos apresentam nos dias atuais:

No momento atual, para compreender o significado de quilombo e o sentido dessa mobilização que está ocorrendo, é preciso entender como é que historicamente esses agentes sociais se colocaram perante os seus antagonistas, bem como entender as suas estratégias de sobrevivência e como eles estão se colocando hoje ou como estão se autodefinindo e desenvolvendo suas práticas de interlocução. A incorporação da identidade coletiva para as mobilizações e lutas, por uma diversidade de agentes sociais, pode ser mais ampla do que a abrangência de um critério morfológico e racial. (ALMEIDA, 2002, p. 68-69)

Desse modo, é importante perceber que os critérios de definição do que seja uma comunidade quilombola ultrapassam a dimensão racial, pois observamos o entrecruzamento, nesses coletivos, de várias etnias, de vários grupos culturais que possuem em comum referenciais culturais e uma identidade territorial que os une ao redor de uma tradição e de formas próprias de relacionarem entre si, com o espaço e a sociedade.

É nas histórias de vida da comunidade que captamos os significados profundos construídos para sustentar esse modo de vida. Utilizar a hermenêutica como referencial teórico-metodológico para analisar e interpretar as narrativas que comportam a existência de comunidades quilombolas é extremamente desafiador, pois se volta a uma história tornada invisível, silenciada e, por vezes, negativizada, a qual carece emergir, ser valorizada e retornar, para participar e adquirir o *status* de relevância enquanto história e tradição exemplares, enquanto expressão de vulto na construção cultural do nosso país.

Muito mais do que ser encaradas como comunidades carentes, expropriadas, dotadas de poucos recursos materiais, com baixa escolarização, renda e perspectiva de vida, é necessário que se rompa com as assimetrias epistemológicas do agir humano. Já que hierarquizamos as histórias e tradições, é importante que ouçamos e compreendamos o texto vivo que essas comunidades nos apresenta, as narrativas e histórias que merecem integrar-se aos saberes da escola, chegar às crianças, para se tornarem arte, filmes, registros, aclamadas como obras da Cultura:

Trata-se de compreender que os quilombolas não estão aqui para ser ajudados, mas que eles podem oferecer alternativas de sabedoria, de forma de vida, de forma de ver o mundo, de ver as relações das pessoas, que podem contribuir de novo para o processo educativo, para voltar às escolas, para que nossas crianças possam aprender essas experiências quilombolas, para que nossos escritores, poetas, dramaturgos e cineastas possam aprender essas narrativas. (José Jorge de Carvalho. FUNDAÇÃO PALMARES, 2000, p.62)

Dessa forma, buscando estabelecer os elos entre a interpretação do texto e a interpretação da vida de que trata Ricoeur (s/d), apresento o referencial teórico-metodológico que me auxilia a pensar, compreender e interpretar a realidade ora apresentada. Como caminho metodológico, nos valeremos do exercício de interpretação ancorado num estilo hermenêutico, trilhando o que Ricoeur denomina de *via longa*, articulando a tríade problemática da linguagem, da reflexão e da existência.

Assim sendo, a linguagem, na articulação dos sentidos vividos no mundo da vida cotidiana, será nosso conteúdo de pesquisa. Ao atentar para a fala dos moradores do quilombo da fazenda, vemos o desenrolar da oralidade, a linguagem que se apresenta, buscando articular várias ontologias fragmentadas que se constroem e reconstroem na audição da própria narrativa, dos casos, histórias, mitos e ensinamentos contados e ouvidos ao longo dos anos. Para minha reflexão, ao transcrever essas palavras, essas falas e essas narrativas registradas oralmente, deparo-me com um texto vivo, com uma história que ainda flui enquanto se apresenta passível de interpretação e análise.

Esse texto vivo constrói-se no interior de um contexto, insere-se numa tradição, em uma historicidade e numa lógica de significados que, nesse momento de compreensão e assunção da própria identidade que a comunidade atravessa, torna-se rico material a fornecer compreensão sobre os elos entre o passado, o presente e o futuro dessa comunidade que vem vivenciando rupturas e processos singulares frente à

percepção de si mesma, de seus trajetos existenciais e de sua história de vida comum e de cada um de seus participantes.

Já que compreendemos essas falas como texto, buscaremos o sentido escondido presente no sentido aparente, e as imagens e as metáforas serão as nossas guias, as nossas companheiras inseparáveis de percurso. Nesse caminho escolhido, *a abertura para o todo e o processo de mediação aberta* são categorias fundamentais para a compreensão das narrativas e das histórias da comunidade, entrecruzando a mediação pelos signos, pelos símbolos e pelos textos transcritos das falas, como processos simultâneos que evocam plurivocidades passíveis de interpretação, desde que contextualizadas, na história, na cultura e em um tempo e espaço próprios, nos quais ocorram a compreensão de si em face do texto.

A mediação pelos textos parece restringir a esfera da interpretação à escrita e à literatura em detrimento das culturais orais. Isso é verdade. Mas o que a definição perde em extensão, ganha-o em intensidade. A escrita, de facto, abre recursos originais ao discurso, tal como nós o definimos nas primeiras páginas deste ensaio; primeiro, identificando-o com a frase (alguém diz alguma coisa a alguém), depois, caracterizando-o pela composição das sucessões de frases em forma de narração, de poema ou de ensaio. Graças à escrita, o discurso adquire uma tripla autonomia semântica: em relação à intenção do locutor, à recepção pelo auditório primitivo, às circunstâncias econômicas, sociais, culturais da sua produção. É neste sentido que o escrito se liberta dos limites do diálogo frente-a-frente e se torna a condição do tornar-se texto do discurso. Cabe à hermenêutica explorar as consequências deste tornar-se texto pelo trabalho da interpretação. (RICOEUR, s/d, p.42)

Utilizando as contribuições de Ricoeur a partir da nossa realidade de pesquisa, observamos que restringir a metodologia que ele propõe somente aos textos escritos, não abarcando os textos transcritos a partir das culturas orais, é hierarquizar os grupos que utilizam a forma de registro escrito como se somente esses textos nos dessem a conhecer, de modo confiável, o humano. Desta forma, as comunidades caiçaras, indígenas e quilombolas, detentoras de uma história e de sentidos existenciais extremamente exemplares, não seriam contempladas como espaços possíveis de pesquisa. Assim sendo, defendo a necessidade do exercício da interpretação hermenêutica dessas realidades que tanto nos dizem sobre a história do nosso país, utilizando os conceitos de Paul Ricoeur para essa tarefa.

Ricoeur (1994) introduz, na obra *“Tempo e Narrativa”*, especialmente no cap. VII denominado *“Rumo a uma hermenêutica da consciência histórica”*, alguns

pressupostos essenciais para quem se propõe a pensar em referenciais teóricos que pretendam uma metodologia que observa o seu campo em constante abertura. Não é outro o sentido da mediação aberta que ele sustenta: a abertura para o mundo, para o fazer, para a compreensão dos processos que o pensar a elaboração de uma consciência histórica requer.

No trabalho etnográfico em campo, o conceito de mediação aberta nos auxilia muito na compreensão dos relatos e das narrativas que se apresentam aparentemente de forma incongruente, fragmentada, dispersa e desconstruída com relação a algumas informações e alguns pontos da fala. Ainda persiste em nós um desejo incontrolável de “enquadrar” o que se ouve e o que se lê num formato linear e processual, que se apresente numa lógica própria do fazer histórico, epistemologicamente arraigada. Portanto busco escavar e retirar das narrativas as imagens simbólicas, ultrapassando um objetivismo exacerbado, uma ideia de progresso e evolução que se vale de uma razão instrumental, muito próximo do que Ricoeur denomina de “pretensões prometéticas”.

Buscando despir-nos desses olhares – o que não é fácil - e buscando compreender os três temas que Koselleck (1979) apud Ricoeur(1994) destaca no cuidado para com as análises semânticas, que iremos apresentar os exercícios interpretativos realizados em campo:

Três temas se destacam das cuidadosas análises semânticas de Koselleck. Em primeiro lugar a crença de que a época presente abre sobre o futuro a perspectiva de uma novidade sem precedente; em seguida, a crença de que a mudança para melhor se acelera; e, por fim, a crença de que os homens são cada vez mais capazes de fazer sua história. Tempo novo, aceleração do progresso, disponibilidade da história – esses três temas contribuíram para o desdobramento de um novo horizonte de expectativa que, por ricochete, transformou o espaço de experiência em que se depositaram as conquistas do passado. (RICOEUR, 1994, p.363).

Para Ricoeur esses três temas ou *topoi* caracterizam e assinalam uma ideia do fazer histórico oriunda da filosofia do Iluminismo que, devido às mudanças de paradigmas e de concepções, entrou em declínio no final do século XX. Essa compreensão da história e o passado carece de superar a visão dicotômica e dualista entre épocas que ensejariam a origem ou a ruptura de um período, e as oposições trevas-luz, ascensão-declínio, vencidos-vencedores, auge ou crise, aprofundando a necessidade de revisitar o passado, articulando a compreensão da consciência de si, do *ser* do *ente*, conjuntamente com a reciprocidade entre o espaço de experiência e o horizonte de

expectativa.

Frente a essas questões, percebi, portanto, que o que menos importava era a busca por uma narrativa única, uma “verdade histórica” do passado da comunidade do quilombo da Fazenda e sim os vários sentidos e olhares, as várias narrativas que se somam, se contradizem, se complementam e se polarizam, mas atestam e apresentam a pululância de esperanças, concepções, sentidos e interpretações das pessoas enquanto sujeitos que fazem sua própria história, recontam-na, revisitam os seus passados, pois não existe apenas um único, e apresentam projetos existenciais que os projetam para um mundo em constante inacabamento. Isso implica uma abertura para o todo das atitudes e das buscas, como diria Pieper (1989), ou uma busca específica da verdade como propõe Ricoeur:

No final de nossa investigação, e a despeito das ciladas que o imaginário arma para a memória, pode-se afirmar que uma busca específica de verdade está implicada na visão da “coisa” passada, do *que* anteriormente visto, ouvido, experimentado, aprendido. Essa busca de verdade especifica a memória como grandeza cognitiva. Mais precisamente, é no momento do reconhecimento, em que culmina o esforço da recordação, que essa busca de verdade se declara enquanto tal. Então, sentimos e sabemos que alguma coisa se passou, que alguma coisa teve lugar, a qual nos implicou como agentes, como pacientes, como testemunhas. Chamemos de fidelidade essa busca de verdade. (RICOEUR, 2010, p.70)

Não me interessa a busca por um espaço de experiência já dado, como se todas as pessoas tivessem depositado e vivenciado todas as possibilidades do passado de forma única e homogênea, o que conduziria, nessa lógica, a um horizonte de expectativa também comum. Partilhar de um passado em comum não significa necessariamente que ele tenha sido vivenciado existencialmente da mesma forma, sinaliza apenas que houve destinos e sentidos partilhados que conduziram muitos sujeitos a um território e tempos próprios, cultural e coletivamente percebidos e sentidos. Tampouco seria interessante limitar-me apenas às relações cognoscíveis. Antes de tudo, era a relação pulsante e vigorosa da cultura e das narrativas daquela comunidade, suas humanidades e existências possíveis, que abriam possibilidades a várias interpretações e a busca incessante pelo conhecimento, a busca incessante por essa fidelidade.

A abertura para o todo implica o olhar atento às contradições e incongruências aparentes, que se manifestam no olhar para o dia-a-dia da comunidade (o passado e o presente), por meio da sua prática simbólica, das relações sociais e da transmissão do conhecimento do grupo sobre o passado vivenciado em comum, a narrativa dele, da sua

história, às gerações mais novas. Somente a abertura ao que não podemos compreender de forma precisa e exata, atentando à totalidade do universo sociocultural da comunidade, é que poderemos encontrar as pistas para a compreensão da função que exerce o passado e a história da e sobre a comunidade na consciência das gerações mais jovens. Quais são as formas que desenvolvem essa recepção ao passado, o que possibilita a esses jovens se reconhecerem como gente, como pessoas, e se enxergarem como quilombolas?

Compreendendo a complexidade (MORIN, 1996) a partir da noção de *complexus* – o que é tecido em conjunto, da tradição oral que é narrada às novas gerações e os sentidos que esses ensinamentos adquirem no processo de formação identitária desses jovens, que colocamos a necessidade dessa abertura para a totalidade do real:

Aquele que, por princípio, renuncia a discutir questões não suscetíveis de uma resposta exata, aquele que permanece simplesmente no âmbito da investigação especializada, já deixou de lado, não só como cientista, mas também como pessoa humana, a totalidade do real e renunciou à possibilidade de realizar-se plenamente. Isto pode perfeitamente ocorrer. Existe uma forma específica de estreiteza espiritual, para não dizer de servidão, que tem o seu fundamento estritamente na auto-limitação do espírito ao cientificamente cognoscível. (PIEPER, 1989, p. 35)

Compreendendo que o estudo dos diferentes fenômenos humanos necessita do *regresso à modéstia intelectual* de que fala Morin (1996), apresento a importância da *recondução aos limites*¹¹ que uma pesquisa desta natureza necessita. Assim, para auxiliar-me a pensar no desafio da complexidade (MORIN, 1996), que emerge em todo processo de abertura para a totalidade do real, incorporo e utilizo, para o meu trabalho de compreensão e leitura simbólica do fenômeno estudado, o acaso, o aleatório, a contraditoriedade, os princípios de incerteza e incompletude. A complicação e a simplicidade, o uno e o múltiplo, a ordem e a desordem, como formas de conceber a dinâmica da própria vida, a organização, a desorganização e as voltas desse processo que se desenvolve continuamente.

Portanto, buscando a compatibilização paradigmática entre autores, apresento o horizonte no qual a presente tese se situa. Desse modo, concebo o imaginário como

¹¹No sentido de reconduzir o domínio da lógica aristotélica e do pensamento cartesiano aos seus limites, ou seja, somente à lógica e às formulações racionais nas quais possam nos auxiliar a pensar, interpretar e analisar os conceitos em questão. Ao mesmo tempo, ampliar o paradigma para as dimensões nas quais essa lógica e esse pensamento não são suficientes.

paradigma (PAULA-CARVALHO, 1998), convergindo aos pontos que definem a “hermenêutica da escola de Grenoble¹²” a partir de multiplicidades epistemológicas e coerentes.

Entendo por considerações paradigmáticas todo sistema cultural, as relações, concepções e expressões existenciais do pensar, imaginar, compreender, representar e interagir no mundo e com o mundo. Essas relações são construídas na interação entre as dimensões histórica, cultural, social, biológica, psíquica e simbólica, em determinado espaço-tempo, sendo compartilhadas pelos sujeitos que participam desse processo e que constituem um círculo ou comunidade conjugada nos diferentes campos do conhecimento humano, nos quais produzem e constelam imagens que resultam num imaginário, que compreende crenças, valores, teorias, técnicas ou metodologias reconhecidas e disseminadas por seus membros.

Considerando a definição de Thomas Kuhn, que concebe o paradigma como *estrutura absoluta de pressupostos que alicerçam uma coletividade científica e que são compartilhados pelos seus membros* (KUHN, 1982), consideraremos que *os paradigmas científicos são sistemas culturais* e, reciprocamente, *os sistemas culturais se apresentam enquanto paradigmas* ao comportarem modos de compreensão, apreensão e transformação da realidade vivida.

A dimensão paradigmática aqui tratada busca pensar o homem – *anthropos* – sendo esse solo epistemológico no qual me apoio centrado nas discussões realizadas por Edgar Morin (1996, 1979 e 1999), com suas considerações sobre o que denomina *Paradigma da Complexidade*, Paula Carvalho (1998 e 2000) e suas contribuições a partir dos conceitos de *Paradigma Neguentrópico*¹³ ou *Paradigma Holonômico*¹⁴. Para Paula Carvalho a “holonomia” e o “NES – 1980¹⁵” definem o “pós-Bachelard”, articulando três paradigmas que são:

¹² Os trabalhos e pesquisas, de caráter transdisciplinar, desenvolvidos ao longo dos anos em torno da obra de Gilbert Durand, têm como legado hermenêutico o que se convencionou chamar de “Escola de Grenoble”. Ao estabelecer, de modo paradigmático, o imaginário como chave para a compreensão do homem e das culturas humanas, Durand criou as condições ontológicas e epistemológicas para a constituição de uma “escola”. (SANCHEZ-TEIXEIRA, 2011, p.36)

¹³ Neg – Entropia, entropia negativa, referência à segunda lei da termodinâmica. Faz menção à negação da homogeneização e da simplificação em contraponto à abertura necessária ao dinamismo e à complexidade existentes, quando se esboça um horizonte paradigmático.

¹⁴ *Hólon*, do grego alude ao seu caráter de totalidade, unicidade, vinculação e integração. Referência a uma visão ampla e geral da dimensão humana, social, cultural e natural como um todo, sem fragmentações que levariam a uma visão pormenorizada e limitada que não comporta a complexidade e a aleatoriedade.

¹⁵ Novo espírito sociológico.

“o paradigma da relação antagonista” (trabalhos sobre a (conflitorialidade” como características dos “sistemas T”, os sistemas micro-físico e psico-simbólico, como lógica da coincidência dos opostos evidenciada por Lupasco), o “paradigma da complexificação organizacional” (trabalhos sobre os “sistemas autopoéticos” e a “autonomia”, “autopoiese” e “mitopoiese” evidenciados por Morin, Atlan, Serres e pela Escola de Bruxelas) e, acoplado ao antecedente, o “paradigma da realidade operatória do negativo”, prolongando-se pela obra de Thom e Dauge. Essas são as molduras epistemológicas e paradigmáticas a definirem uma “hermenêutica das polissemias simbólicas como imaginário”, comum à Escola de Grenoble. (PAULA-CARVALHO, 1998, p.39)

Portanto, longe de lançar-me em busca de uma resposta exata às questões suscitadas, à compreensão com relação à recepção a esse passado, conceberei como elementos irredutíveis desse processo a instabilidade, as irregularidades e incongruências aparentes que surgirem em meu caminho.

Compreendendo que todos somos seres simultaneamente sociais, culturais, físicos, biológicos, psíquicos e espirituais, o desafio que a complexidade impõe é articular os cortes e as separações empreendidas entre todas essas dimensões/disciplinas/áreas do conhecimento, buscando perceber a identidade e a diferença entre todas elas, sem tentar unificá-las por meio de uma lógica redutora e mutiladora, ao invés disso, assumindo a dificuldade e a incerteza que o paradigma da complexidade comporta.

Portanto, nesse sentido, é evidente que a ambição da complexidade é relatar as articulações que são destruídas pelos cortes entre disciplinas, entre categorias cognitivas e entre tipos de conhecimento. De facto, a aspiração à complexidade tende para o conhecimento multidimensional. Não se trata de dar todas as informações sobre um fenômeno estudado, mas de respeitá-las suas diversas dimensões; assim, como acabo de dizer, não devemos esquecer que o homem é um ser bio-sociocultural e que os fenômenos sociais são, simultaneamente, econômicos, culturais, psicológicos, etc. Dito isto, o pensamento complexo, não deixando de aspirar à multidimensionalidade, comporta no seu cerne um princípio de incompletude e incerteza. (MORIN, 1996, p.138)

Desse modo, retomando Pieper, é a abertura para o todo que permite uma compreensão do sentido da expressão de Ricoeur (1994), “ser afetado pelo passado é também uma categoria do fazer”, pois equilibra a relação existente e as possibilidades que se abrem entre as duas categorias, a saber: espaço de experiência e horizonte de expectativa. É no espaço de experiência que se elabora o fazer, a ação. A intencionalidade é um gesto que articula várias essências e processos simultâneos.

Articula o passado (*arché*), no presente, rumo a um devir (*télos*), um futuro (FERREIRA-SANTOS, 2004).

Portanto, o passado guia as nossas ações. Ser afetado pelo passado só é possível devido a essa capacidade de poder retornar sempre, repondo as essências na existência, construindo e reconstruindo os sentidos, as suas tramas na urdidura do indizível, do impresentificável, que só é possível de ser pronunciado e tornado presente por meio da memória, da tradição, da fala e da ação.

Sendo assim, cada vez que as pessoas de uma comunidade contam e recontam a sua história, acabam, como afirma Bachelard, por parecer cada vez mais consigo mesmas.

É muito importante perceber que “*ser afetado pelo passado*” é algo que pode acontecer de diversas formas e que se transforma por meio do próprio tempo presente que, num minuto, já se tornou passado. Sendo assim, observei na comunidade que o olhar para o passado subentende vários passados: o passado de uma época vivida e experienciada na própria carne, quando os narradores eram crianças, jovens, homens e mulheres na fase adulta e na velhice, e outro passado que se refere ao que vou denominar de um “passado mítico”, ou seja, que extrapola a própria ideia espaço-temporal da sua própria existência e se expande e abrange a relação com os antepassados, com aqueles que vieram antes de mim, que vieram da África, de Angola, aqueles que foram escravizados, dos quais herdei as minhas características físicas e culturais que me permite afirmar: *Sou quilombola. “Pra mim, o ser quilombola, é até ... Eu tenho uma origem muito forte de quilombo, de preto, de negro, de quilombo, porque meu avô foi escravo, meu avô veio de Angola...”*¹⁶:

Eu antes pra mim... eu era apenas uma negra, não conhecia a minha origem, não sabia nada sobre mim e depois que eu descobri, né! Que eu era uma remanescente realmente, uma descendente de escravo, isso me tornou uma pessoa mais forte. Me tornou... através disso que eu até busquei uma luta maior. Hoje eu luto pelos meus direitos porque eu sei que eu tenho uma identidade como quilombola e isso me fortaleceu muito mais, saber que eu sou uma remanescente, então, isso veio fazer com que eu me reconhecesse até como gente mesmo, como pessoa, isso me deu maior força.¹⁷

Meu bisavô, Antônio Leonor de Assumpção e minha bisavó Maria Balbina da Conceição, eram escravos da Fazenda Picinguaba. O meu avô que era filho deles, chamava Antônio Calixto Assumpção e casou

¹⁶ José Vieira, 71 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

¹⁷ Laura Braga. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no Quilombo da Fazenda/Ubatuba-SP.

com minha avó italiana Florinda Ferreti, que é de onde vem a parte do meu sangue italiano. (Lúcia Assumpção) (OLIVEIRA, 2008, p.16).

Quando me refiro a esse “*passado mítico*”, faço alusão à palavra *mito* não da forma como comumente é usada em muitos contextos, como algo errôneo, fantasioso, uma história falsa, uma narrativa difundida para plasmar conceitos e imagens equivocadas, para minimizar as diferenças e conflitos ou, então, justificá-los como algo “*natural*”, mas como uma narrativa dinâmica de imagens e símbolos que conferem sentidos à existência de grupos humanos que compartilham um passado e um destino em comum.

O sentido que apresento difere completamente da sua utilização em espaços de demarcação política, como na compreensão do mito como história falsa, muito utilizada como uma espécie de “simulacro”, levando as massas a aceitarem a sua condição social, o pré-conceito, e o pré-juízo advindo das diferenças étnicas ou regionais como naturais, bem como nas relações de poder e nas relações de gênero. Sobre esse aspecto, Paulo Freire (1984, 1981 e 1998) evidenciava a necessidade de desmitificar e desmistificar o mundo para transformá-lo. Essa era a práxis da sua pedagogia libertadora. Conceitos esses que também utilizo em minha prática como educadora em contextos de sala de aula, desmitificando e desmistificando, por exemplo, o mito da Democracia Racial¹⁸. No contexto que ora apresento, utilizo mito num sentido simbólico, de narrativa primordial e fundadora, instauradora de um significado mais profundo e complexo, que contém e vai além do cotidiano.

Compreendo o “passado mítico” interpretando-o e analisando-o como um passado que mobiliza simbolicamente uma origem em comum permeada por uma narrativa extremamente significativa e exemplar que confere legitimidade existencial a determinado grupo que interage com esses mitos de forma condicionante e estruturante.

Colocando a importância do “mito vivo”, Mircea Eliade (2002) nos elucidava como a noção de mito se transformou, no decorrer do século XX, contrastando com o estudo do mito no século anterior:

¹⁸O mito da democracia racial plasmou no ideário nacional e projetou para outros países que como não houve na formação da sociedade brasileira regimes separatistas e de segregação entre as raças como nos EUA ou na África do Sul, existia uma igualdade entre as raças/etnias no Brasil, que conviviam harmoniosamente. Esse conceito cristalizou-se a partir da clássica obra do sociólogo Gilberto Freyre (1966): *Casa Grande e Senzala*. Tendo sido o Brasil, equivocadamente, exemplo de igualdade racial para o mundo.

Ao invés de tratar, como seus predecessores, o mito na acepção usual do termo, i. e., como “fábula”, “invenção”, “ficção”, eles o aceitaram tal qual era compreendido pelas sociedades arcaicas, onde o mito designa, ao contrário, uma “história verdadeira” e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo. (ELIADE, 2002, p. 7).

Esse universo mítico de que falamos invoca a força do mito que sedimenta e dá sentido às relações e ao universo da comunidade. Seu significado extrapola a noção de historicidade sedimentada pelo Iluminismo e disseminada por toda a sociedade, pois o mito pertence a outro registro, ou seja, não há uma correlação direta entre a concepção e a narrativa da história ou do passado da comunidade com seu passado mítico; não obstante, o pensamento mítico abrange uma forma muito própria de estruturação, com a sua própria lógica, uma expressão rica de compleições, exemplar e significativa, como afirmou Eliade.

Nessa perspectiva, o mito não é encarado como o i-lógico, que deve ser controlado, mas como o a-lógico, que sem basear-se no pensamento binário da razão técnica, burocrática e científica, possui sua própria forma de organização:

Não é nesse sentido – o mais usual na linguagem contemporânea – que entendemos o “mito”. Mais precisamente, não é o estádio mental ou o momento histórico em que o mito se tornou uma “ficção” que nos interessa. Nossa pesquisa terá por objeto, em primeiro lugar, as sociedades onde o mito é - ou foi, até recentemente – “vivo” no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência. Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos. (ELIADE, 2002, p. 8).

Assim sendo, observamos que o passado mítico suspende o tempo-espaço histórico, prevê idas e vindas, sentidos aparentemente aleatórios, mas que possuem uma lógica própria que também interfere no espaço de experiência e conseqüentemente no horizonte de expectativa. Nesse mesmo sentido é que Ricoeur articula os três planos - semântico, reflexivo e existencial - para tratar da interpretação da linguagem, do texto e dos símbolos, elucidando a sua concepção com relação ao simbólico.

Compreendo que a articulação desses três planos, em Ricoeur, se constrói no jogo entre as determinações e indeterminações por meio da *mediação simbólica* que Paula Carvalho explicita:

Por isso que a mediação simbólica só se dá plenamente no jogo entre determinações e indeterminações, é o que o anel-circuito é o trajeto da própria mediação simbólica, é a própria mediação simbólica, por isso que a cultura é o universo da(s) mediação(ões) simbólica(s). (PAULA-CARVALHO, 1991, p.88)

Compreendendo a cultura como universo da mediação simbólica é que Ricoeur introduza conceitualizações dos planos, afirmando a importância da linguagem enquanto expressão de sentidos, e as relações entre patente e latente, verdade e método e as múltiplas possibilidades de interpretação e de compreensão do campo semântico a partir de cada teoria, de cada epistemologia, de cada heurística. Nessa busca pelo sentido, é no plano da linguagem que o *ser* se apresenta, no jogo lúdico do mostra e esconde, e no imbricamento de sentidos transferidos, literais, profundos.

A dimensão simbólica se dá a múltiplas interpretações. Uma leitura simbólica ao nível do patente pressupõe a compreensão do discurso significante, ou seja, a interpretação racional e primeira, que deriva da apreensão do real de qualquer coisa e qualquer objeto, portanto também do *signo*. No plano do latente, a dimensão simbólica se desvela; ocorre uma interpretação, uma leitura em profundidade que possibilita alcançar as impressões vindas das próprias coisas, a essência plurissêmica das mesmas, o que permite uma leitura imbricada dos eixos sincrônico e diacrônico, levando a uma explosão de significados que desperta para uma interpretação simbólica ao nível ontológico, ao nível pré-reflexivo de que fala Merleau-Ponty (2000).

Não podemos nos esquecer, como Merleau-Ponty nos aponta, de que o mundo sempre esteve ali, antes do crivo reflexivo, portanto a necessidade de suspender os juízos, os valores, as análises e explicações, para o exercício da descrição densa e profunda do fenômeno, visando restabelecer esse contato ingênuo com o mundo, mergulhando no silêncio e no repouso para nos aproximarmos do ser selvagem, do ser pré-reflexivo que irá conosco compartilhar da iluminação da região selvagem, local de onde todas as culturas brotam já que “a comunicação de uma cultura constituída com outra se faz por meio da região selvagem onde todas nasceram (...) é preciso uma *Ursprungsklarung*¹⁹” (MERLEAU-PONTY, 2000, p.164).

¹⁹ Segundo Ferreira Santos (2004, p. 107-121), trata-se de lançar alguma luz (*klarung*) sobre esta região selvagem onde o ser selvagem (pré-reflexivo, e portanto, perceptivo) articula, tal como a fala (*sprungs*), as bases profundas (*ur*).

A definição de símbolo para Ricoeur possui um sentido mais amplo do que a noção de “analogia” e apresenta-se de forma mais restrita do que Cassirer a compreende:

Dou assim à palavra símbolo um sentido mais restrito do que os autores que, como Cassirer, chamam simbólica a toda a apreensão da realidade por meio dos signos desde a percepção, o mito, a arte, até a ciência; e um sentido mais lato do que os autores que, a partir da retórica latina ou da tradição neoplatônica, reduzem o símbolo à analogia.(RICOEUR, 1969, p. 14)

Define, pois, a noção de “interpretação” como co-extensiva à noção de símbolo. Também introduz a relevância de considerar-se o que chama “eixo semântico”, ou seja, a manifestação da(s) teoria(s) e demais *formas simbólicas*, necessariamente, pela linguagem.

A linguagem é o lugar no qual se cruzam diversos sentidos do texto (conexões psíquicas, encadeamentos históricos, etc). É, portanto, no círculo hermenêutico, nesse movimento de interpretação que nos damos conta do ser que interpretamos. É também no exercício de compreensão de hermenêuticas rivais que vislumbramos “algo a mais” do ser que interpretamos. É exatamente por isso que Ricoeur compara Nietzsche e Freud para elucidar o que seria, na interpretação, essa busca pelos sentidos latente e patente que se desvelam e se escondem dinamicamente, no processo hermenêutico de apreensão do real, do símbolo e da coisa em si.

Nietzsche e Freud demonstram, de modos diferentes, como o sentido primeiro de um texto esconde e mostra um sentido segundo. Em Nietzsche, os *valores* mostram e escondem as fraquezas e forças da “vontade de poder” (ou vontade de potência); enquanto em Freud o sentido patente esconde e mostra um sentido latente, questão que se relaciona ao consciente-inconsciente, aos recalques, pulsões e às relações entre *id*, *ego* e *superego*, por exemplo. Essas dimensões seriam o nó semântico de que trata Ricoeur e evidenciam, fulcralmente, qual o conceito com o qual trabalha de símbolo:

É claro que o elemento comum, aquele que se encontra em toda a parte, da exegese à psicanálise, é uma certa arquitectura do sentido, a que se pode chamar duplo sentido ou múltiplo sentido, cujo papel é todas as vezes, embora de maneira diferente, mostrar escondendo.

[...]Chamo símbolo a toda a estrutura de significação em que um sentido directo, primário, literal, designa por acréscimo um outro sentido indirecto, secundário, figurado, que apenas pode ser apreendido através do primeiro. Esta circunscrição das expressões com sentido duplo constitui precisamente o campo hermenêutico.

[...] Em compensação, o conceito de interpretação recebe ele também uma aceção determinada; proponho dar-lhe a mesma extensão que ao

símbolo; a interpretação, diremos, é o trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido escondido no sentido aparente, em desdobrar os níveis de significação implicados na significação literal (RICOEUR, 1969, p. 14).

Ricoeur define uma “criteriologia” para abordar o processo de interpretação do círculo hermenêutico, cuja tarefa é mostrar que a forma de interpretação é relativa à estrutura teórica do sistema hermenêutico considerado. Como exemplo, a psicanálise encontra nos mitos, na arte, na moral etc. apenas a ação disfarçada do desejo; por sua vez, a fenomenologia da religião procede à decifração do objeto religioso no mito, na crença, na religião, mas o faz a partir de uma problemática que define sua estrutura teórica.

Ambos os processos partem da determinação múltipla dos símbolos e procedem a uma redução, introduzindo o símbolo numa grelha interpretativa que lhe é própria. Segundo o autor, seria um erro censurar a psicanálise por assim proceder:

Este exemplo mostra bem a amplitude de uma hermenêutica filosófica no simples nível semântico. Começa por uma investigação em extensão das formas simbólicas e por uma análise em compreensão das estruturas simbólicas; continua por uma confrontação dos estilos hermenêuticos e por uma crítica dos sistemas de interpretação, relacionando a diversidade dos métodos hermenêuticos (aplicação das teorias, etc) com a estrutura das teorias correspondentes. (RICOEUR, 1969, p. 16)

Desse modo, o exercício hermenêutico para o qual me proponho envolve a utilização de várias heurísticas que se interpenetram e se auxiliam mutuamente no processo de interpretação da realidade pesquisada. Compreendendo cada grelha interpretativa, as suas reduções, o sistema teórico e metodológico de cada concepção, acredito que o caminho hermenêutico nos possibilita a construção de um mosaico epistemológico, capaz de responder a algumas indagações que o campo nos faz.

Para Ricoeur, essa hermenêutica geral poderia abarcar uma compreensão e uma interpretação que reconstituiria o discurso humano; a questão que aponta, a unidade do falar humano, busca de tantos teóricos, é, para Ricoeur, o problema sobre o qual devemos nos debruçar, utilizando as diversas contribuições de diferentes áreas para, utilizando uma lógica simbólica, ser conduzido à decifração dos sentidos profundos.

Isto posto, o exercício assaz desafiador neste empreendimento reflexivo, teórico-metodológico, encontra, na hermenêutica, um campo fértil de possibilidades para a apreensão do que se mostra e do que se esconde, bem como da complexidade tecida,

vivida e sentida nas narrativas da comunidades, buscando a compreensão antropológica da realidade que se apresenta aos nossos olhos e da cultura latente e patente que religa os fios das trajetórias de vidas individuais e coletivas da comunidade. Paula-Carvalho, citando Ortiz-Osés, dá um exemplo da articulação fundamental para a hermenêutica entre a arte da interpretação e a facticidade do mundo que se apresenta:

(...) o problema da interpretação surge não só de modo externo ao fazer filosófico enquanto pergunta radical pela interpretação presumidamente omnímoda ou totalizadora da realidade. O problema hermenêutico é posto desde o momento em que se toma consciência da coimplicação – autêntica cumplicidade – da interpretação em qualquer entendimento e compreensão humanos, e assim num entendimento tão totalizador e numa compreensão omni-abarcante como pretende ser a filosófica. Interpretar não é, portanto, um ato secundário, posterior ou postergado ao entender, mas sim todo entendimento, saiba-o ou não, desde sempre já é interpretativo. A interpretação aparece desse modo como modo fundamental específico do humano entender o qual, enquanto entendimento interpretador é em sua última intenção compreensão – compreensão antropológica (o que significa: do sentido) da realidade”. (ORTIZ-OSÉS. 1986, p.69-70 apud PAULA-CARVALHO, 1998, p. 57-58)

Assim sendo, para Ricoeur, mesmo que o mundo seja mundo antes do crivo reflexivo, para Merleau-Ponty (2000), mesmo que exista a região selvagem de onde brotam todas as culturas humanas, é na fala que observamos a expressão humana e simbolizadora por excelência, a palavra, a narrativa, já que a fala materializa as coisas no mundo, dá vida, corpo, forma e conteúdo ao pensamento e à capacidade do homem de simbolizar. Assim o *ser* se manifesta, interpretamos os símbolos e os sentidos ancorados no espaço e no tempo próprios, os quais, quando proferidos ou nomeados, dão existência ao mundo:

Não há simbólica antes do homem que fala, mesmo se o poder do símbolo está enraizado mais abaixo. É na linguagem que o cosmos, o desejo, o imaginário têm acesso à expressão; sempre preciso uma palavra para recuperar o mundo e fazer com que ele se torne hierofania.(RICOEUR, 1969, p. 15)

Observar o mundo de cada quilombola se tornando uma hierofania²⁰ por meio da fala, da palavra, da intencionalidade que se apresenta na oralidade, na entonação de voz, gerando assim um texto a ser pacientemente interpretado, é uma experiência muito profunda e constitutiva do *si mesmo* e da realidade que os cercam.

²⁰ Manifestação do sagrado.

Essa experiência vem acrescida de uma radicalidade, ao considerarmos que a oralidade, por meio da fala e da palavra, é a expressão por excelência da maioria das pessoas dessas comunidades que não tiveram a oportunidade e mesmo garantido o direito de frequentar a escola formal e de assim acessar os códigos do texto escrito e da palavra impressa.

Neusa Gusmão adverte para o modo como a sociedade da escrita se apresenta e se relaciona com a maioria das pessoas dessas comunidades, que têm na oralidade eixo central da própria existência:

A palavra escrita é dotada, não da força vital própria da oralidade, mas de um poder nela investido e que o homem negro não tem. Sem a palavra sua e sem acesso à palavra do “outro”, o negro camponês encontra-se despido de qualquer força que permita reagir. A destituição de seu universo e a negação da oralidade enquanto comunicação fazem com que deixe de ser griot de si mesmo e se veja amordaçado pela condição de pobre, camponês e negro. Tríade com que a sociedade da escrita o discrimina e estigmatiza. (GUSMÃO, 1995, p.126)

Desse modo, partindo dos paradigmas acima referenciados, os recursos teórico-metodológicos utilizados na presente pesquisa reconhecem a importância da tradição oral nessas comunidades e a assunção da força vital presente nas palavras, na junção do sopro, da voz e da fala, tanto na comunicação diária, como também como meio principal de preservação e transmissão da sabedoria, das técnicas e conhecimentos dos ancestrais. A palavra nesses grupos é respeitada e é por meio dessa tradição oral que os conhecimentos são transmitidos verbalmente de uma geração à outra como testemunho perante a vida, reforçando a concepção apresentada por Vansina (1968, p. 140) de que “A oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade”, como muitas vezes querem fazer-nos crer aqueles que não compreendem a diversidade e a multiplicidade das diferentes formas do acontecer humano.

A ligação entre o homem e a palavra, o seu testemunho perante a vida, é o principal colocado por BÂ (1968) ao conceber a oralidade como uma tradição viva que não deve ser comparada à escrita a partir de uma lógica excludente e hierárquica, que é concebida como verdadeira e confiável em comparação à tradição oral, que não teria o mesmo *status* quando se trata do testemunho frente às histórias, narrativas e memórias passadas. Essa não seria a forma correta de compreender a questão, pois para ele “O testemunho, seja escrito ou oral, no fim, não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem”. (BÂ, 1968, p.168).

Para Bâ, é a compreensão do caráter mágico vinculado à origem divina da palavra que nos possibilita a apreensão da resposta que um tradicionalista africano daria ao ser indagado sobre o que seria a tradição oral:

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconsertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. (BÂ, 1968, p.169).

Assim sendo, para a compreensão dessas relações, é necessário uma metodologia que perceba o texto oral como uma fonte valiosa e inesgotável de conhecimento do qual não podemos extrair todas as implicações apenas de uma vez ou por uma única via epistemológica. Para Vansina, (1968) o historiador que se coloca esse desafio deve exercitar o gesto de retornar constantemente às fontes, de ouvi-las e relê-las repetidas vezes até alcançar a sua intenção mais profunda, procurando compreender os termos-chave, que estão sempre intimamente relacionados à concepção de mundo, à estrutura social e cultural do grupo, pois todas as instituições e grupos sociais trazem uma identidade própria que se materializa na compreensão de um passado inscrito nas representações coletivas de uma tradição, que o explica, o justifica e o sustenta.

Ao assinalar a necessidade desse retorno contínuo às fontes, Vansina recorre a outros historiadores africanos que corroboram suas análises:

Fu Kiau, do Zaire, diz, com razão que é ingenuidade ler um texto oral uma ou duas vezes e supor que já o compreendemos. Ele deve ser escutado, decorado, digerido internamente, como um poema, e cuidadosamente examinado para que se possam apreender seus muitos significados – ao menos no caso de se tratar de uma elocução importante. O historiador deve, portanto, aprender a trabalhar mais lentamente, refletir, para embrenhar-se numa representação coletiva, já que o *corpus* da tradição é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma. Muitos estudiosos africanos, como Amadou Hampâté-Bâ ou Boubou Hama muito eloquentemente têm expressado esse mesmo raciocínio. O historiador deve iniciar-se, primeiramente, nos modos de pensar da sociedade oral, antes de interpretar suas tradições. (VANSINA, 1968, p.140)

Portanto, é assim que me reporto à tradição oral, às memórias e histórias de vida narradas pela comunidade do Quilombo da Fazenda, que se estruturam em um imaginário ou sistema cultural, o qual está em relação com outros sistemas.

Compreendo, com Durand (1997), que a cultura se constrói no *trajeto antropológico* “ou seja, a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico social”(DURAND, 1997, p. 41), portanto na confluência entre o subjetivo e o objetivo, o pessoal e o meio sociocultural. Considero que é na intrincada rede do imaginário que as pessoas e os grupos buscam e podem encontrar as marcas, os mitos, as pertencas e os sentidos existenciais que lhes possibilitam reconhecer-se como gente, no sentido freireano, no imbricamento ou tessitura entre as dimensões biológica, psicológica, social, econômica, cultural e simbólica:

A noção de imaginário proposta por Gilbert Durand faz do “trajeto antropológico” sua pedra angular. O autor, a fim de escapar aos problemas da anterioridade ontológica, postula a gênese recíproca que oscila do gesto pulsional ao ambiente ecológico e social e vice-versa. O que significa que a figuração simbólica, ou o pensamento figurativo, enquanto imagem pregnante de conteúdo, é produzida pelos desejos e impressões do sujeito, ou seja, explica-se pelas referidas acomodações anteriores do indivíduo as quais, necessariamente, repousam no equilíbrio entre a assimilação da sua vida afetivo-subjetiva e os estímulos do meio. (SANCHEZ-TEIXEIRA, 2011, p.45)

Tal pesquisa antropológica nos apresenta inúmeros desafios para pensarmos a relação com o campo, com a cultura, com o que se destaca a nossa vista na observação da realidade e da vida pulsante que se apresenta aos nossos olhos. Se é no trajeto antropológico que a cultura e a tradição são gestadas, criadas e vividas, é também nele que elas são corporificadas, que elas se tornam matéria e carne. Desse modo, o sujeito que observa essa realidade também está inserido em uma cultura e em uma tradição, ele também é partícipe do seu próprio trajeto antropológico, ao mesmo tempo em que procura organizar, analisar e compreender as multiplicidades de trajetões que o campo lhe apresenta. Nesse intercruzamento de trajetões, daquele que narra com aquele que é narrado, daquele que ao narrar se reconhece e se reencontra nas narrativas dos outros, a explicitação dos critérios metodológicos são fundamentais para a compreensão do discurso construído, das narrativas e análises apresentadas:

É aqui precisamente que surge uma das dificuldades da pesquisa antropológica. Obrigatoriamente, para expor os resultados e descrever

essas constelações, é-se levado a utilizar o discurso. Ora, o discurso tem um fio, um vetor que se vem acrescentar aos sentidos das intuições primeiras. Metodologicamente, vemo-nos obrigados a reintroduzir o que tínhamos tido o cuidado de eliminar ontologicamente, a saber, um sentido progressivo da descrição, um sentido que é obrigado a escolher um ponto de partida seja no esquema psicológico, seja no objeto cultural. Mas atentemos ao seguinte: se metodologicamente somos forçados a começar por um princípio, isso não implica de forma nenhuma que esse começo metodológico e lógico seja ontologicamente primeiro. (DURAND, 1997, p. 45)

Pontuando as questões relacionadas à explicitação da sua própria metodologia, Durand nos apresenta possibilidades de análise e de descrição para além do princípio de hierarquização que exige que esse ou aquele aspecto ontológico venha a ser o fundante. Assim sendo, torna-se imprescindível articular o psicológico e o cultural partindo da fala das pessoas que narram aspectos existenciais, valorizando a força dos símbolos que se apresentam nas narrativas e que ora me conduzem à história, à tradição, à cultura, ora me conduzem à memória, à interioridade, ao psicológico.

Durand (1997) defende que o imaginário deve sua eficácia a uma ligação indissolúvel entre, por um lado, estruturas que permitem reduzir a diversidade das produções singulares de imagens a alguns conjuntos isomorfos e, por outro, significações simbólicas, reguladas por um número finito de schèmes, de arquétipos e de símbolos. (SANCHEZ-TEIXEIRA, 2011, p.51)

Partindo desse último aspecto, Gilbert Durand (1997) apresenta-nos um estudo das estruturas fundamentais que se apresentam, sempre de modo renovado e polissêmico, na estruturação de todo imaginário, dando origem a dois regimes de imagem: o regime diurno que se desdobra na estrutura de sensibilidade heroica; e o regime noturno, que comporta tanto a estrutura de sensibilidade mística quanto a dramática.

Temos, então, três estruturas figurativas – heróica, mística e sintética ou dramática – ou polos atratores que organizam semanticamente as imagens, configurando-as em universos míticos, cada qual correspondendo a uma forma de representação imaginária. A cada uma delas corresponde um modo de simbolização de relação com o mundo que regula, ao mesmo tempo, o equilíbrio individual e social, favorecendo a atribuição de sentido e a apropriação de conhecimentos. Segundo Durand (1997), são três direções fundamentais segundo as quais se desenrola e se realiza a vida humana. (SANCHEZ-TEIXEIRA, 2011, p.52)

As Estruturas de Sensibilidade são “matérias energéticas” e polos agregadores (SANCHEZ-TEIXEIRA, 2011) que se expressam como relações arquetípicas

estabelecidas a partir de dominantes posturais e reflexas expressas por intencionalidades e modalidades (modos de ser) construídas biológica, psicológica e socialmente, os quais configuram sentidos e significados existenciais a partir da gesticulação cultural, estruturando-se no que chamamos aqui, propriamente, de “mito”.

Sinteticamente, na estrutura heroica, as faces do tempo se materializam, simbolicamente, através das imagens da angústia e da morte frente à percepção da finitude do tempo que se esvai (angústia existencial). Durand agrupa as imagens constelando os símbolos teriomórficos (como monstros, seres animais), nictomórficos (imagens da escuridão, noite tenebrosa) e catamórficos (imagens da queda).

Na estrutura de sensibilidade mística, há uma eufemização da morte e da finitude e passagem do tempo no qual emergem os símbolos da inversão. Na estrutura dramática, essas questões existenciais são tratadas de maneira cíclica, os símbolos se apresentam na confluência da conciliação e harmonização dos contrários, como um processo dinâmico da própria vida: o nascer, crescer e morrer, o claro e o escuro, o bem e o mal, o dia e a noite, o sol e a lua, o velho e o novo, se organizam através do fio narrativo, ou seja, no próprio tempo cíclico:

A intuição do ritmo cíclico tem, na verdade, um outro suporte simbólico além do suporte astronômico lunar: é o ciclo natural da frutificação e da *vegetação* sazonal. (...) . Com efeito, o ciclo vegetal, que se fecha da semente à semente ou da flor à flor, pode ser, tal como o ciclo lunar, segmentado em rigorosas fases temporais. Há mesmo sempre no enterramento da semente um tempo morto, uma latência que corresponde semanticamente ao tempo morto das lunações, à “lua negra”. (DURAND, 1997, p. 296)

Outro fator extremamente relevante é aquele que diz respeito ao “lugar de quem fala”. Desse modo, sabemos que o papel do antropólogo e da etnografia representa um campo teórico extremamente disputado e delicado nas Ciências Sociais, tanto por inicialmente ter se consolidado como a construção do olhar de um campo hegemônico ocidental, branco, europeu, como por ser esse o profissional considerado apto para emitir e elaborar pareceres, relatórios e laudos antropológicos sobre a questão fundiária no Brasil, utilizando a pesquisa etnográfica dos grupos e das comunidades tradicionais, indígenas, quilombolas, caiçaras, de terreiro, camponesas, etc., como uma forma de garantir a legitimidade e os direitos dos mesmos.

Assim sendo, o olhar etnográfico por mim escolhido não é o da neutralidade e fala a mim da minha própria subjetividade. Minha estratégia é aquela que procura dar voz às subalternidades, aos ainda colonizados, desconstruindo a ideia de que a condição natural desses grupos seja a do silêncio e da invisibilidade ao transcrever as suas vozes. Nesse processo de diálogos e de trajetos, me encontro entre vários mundos: da academia, da tradição e da cotidianidade, buscando dar sentido ao meu próprio trajeto existencial.

É claro que a tradição das narrativas orais possui um caráter fragmentado – essa é sua condição mais comum de apresentação. Porém são justamente esses fragmentos que falam da condição de subjetividade, que inscrevem as relações hierárquicas de poder que configuram nossa realidade. Aqui nossa estratégia é parcialmente inversa da estratégia pós-colonial: não a de revisar o quadro de significação (sempre caótico) das obras literárias já de prestígio consagrado dos países centrais, mas inscrever as obras (conjunto de fragmentos) anônimas de nossas populações. E o ato de inscrevê-las não deve ser entendido como um ato neutro, puramente acadêmico. O efeito das narrativas deve fazer-se sentir, primeiro de tudo, no próprio etnógrafo: ele deve deixar-se impactar por um discurso que se apresenta como estranho, distante, inacabado, inadequado... porém desenraizado, pária, desimpedido, aberto à alteridade, com uma vocação irredutivelmente universalizante. (CARVALHO, 2001, p.140)

E é exatamente a partir das narrativas orais construídas nesses trajetos, dessas obras anônimas e suas relações, que vamos compreender e adentrar o universo e o imaginário da comunidade do Quilombo da Fazenda. Antes, porém, é necessário situar um imaginário mais amplo sobre o que é o quilombo, o que é ser quilombola e o que é ser negro, descendente de africanos escravizados e de indígenas neste país, que ainda prefere ocultar, esconder e camuflar esse imaginário que permeia todo o olhar que a nossa sociedade lança sobre a população negra, indígena, pobre, não urbana e não escolarizada.

Capítulo II: QUILOMBO, QUILOMBISMO E QUILOMBOLAS

A ÉTNICA DA ÉTICA

(...) A ética dos colonizadores – exterminadores entradantes, bandeirantes e jesuítas – não era idêntica, sem dúvidas, à dos índios, assim como a ética do senhor jamais foi a do escravo. Dessa forma, a ética de Zumbi, Antonio Conselheiro e Lampião era diferente da de Domingos Jorge Velho, do marechal Floriano Peixoto e da polícia bahiana que perseguiu o cangaço. (XAVIER, 1993, p.7)

Com a construção da BR-Rio–Santos na década de 1970, a organização social, política, econômica e cultural da comunidade se transformou. Dois principais fatores contribuíram enormemente para essas transformações internas e entre a comunidade e o ambiente natural. A primeira delas é que, com a chegada da estrada, chegam também o turismo, os especuladores imobiliários e outra forma de organização econômica de base capitalista, diferente das relações comunitárias e de uma economia solidária menos acumulativa. O outro fator é a transformação daquela região em Parque Estadual da Serra do Mar e as proibições advindas do órgão estatal competente, que passa a regular e interferir nas relações da comunidade e entre as pessoas da comunidade com o meio. Como exemplo, podemos citar a proibição da pesca e do plantio.

Essas questões transformam e rearranjam o que poderíamos conceber como saberes e valores civilizatórios de comunidades tradicionais, caiçaras ou quilombolas, colocando em cheque o que concebemos como “a sua tradição”, o que poderíamos definir como a sua tradicionalidade:

Nesse primeiro ponto, a tradição, formalmente entendida como tradicionalidade, já constitui um fenômeno de grande alcance. Ela significa que a distância temporal que nos separa do passado não é um intervalo morto, mas sim uma *transmissão geradora de sentido*. Antes de ser um depósito inerte, a tradição é uma operação que só se compreende dialeticamente no intercâmbio entre o passado interpretado e o presente interpretante (RICOEUR, 1994, p.379).

Para uma compreensão maior da tradição, é necessário situar o conceito de quilombo com o qual dialogo nesse trabalho.

No levantamento bibliográfico e revisão da literatura realizada, observa-se que a denominação *quilombos* é utilizada desde os séculos XVI e XVII no Brasil. Não há um consenso com relação à palavra quilombo enquanto conceito e, cada vez mais, devido às transformações sociais, econômicas e políticas da nossa sociedade, este termo vem sendo debatido e transformado. A problematização da questão quilombola depende de

uma compreensão da ligação histórica com o passado desse termo, como, por exemplo, a necessidade de situar quando, de que maneira e para quê este foi utilizado e, ainda, para afirmar características vitais do que concebemos como comunidades quilombolas na atualidade, que embora possuam especificidades e características próprias, singulares em cada uma delas, também possuem elementos em comum, aspectos e conceitos materiais, culturais e ancestrais, passíveis de serem percebidos e olhados como uma forma de etnicidade própria e peculiar, que compreende elementos ancestrais, míticos, culturais, materiais, territoriais e simbólicos em comum.

Frente aos processos históricos, geopolíticos, sociais e culturais da sociedade brasileira na contemporaneidade, surgem novas concepções e conceitos que são gestados no imbricamento das relações e interações sociais, no fluxo das “intimações do meio cósmico-social” (DURAND, 1997, p.41), ou seja, nas demandas surgidas na vivência cotidiana. Nos processos de construção de identidades, se constroem conceitos que são ressignificados e reelaborados a partir da realidade contemporânea dessas comunidades, evidenciando a complexidade da questão, já que as imagens do conceito de quilombo como “reminiscências”, “passado longínquo”, “reduto de escravos fugidos” há muito distam das questões contemporâneas que as comunidades quilombolas enfrentam no presente: como as relacionadas ao conflito de terras, territorialidade, etnicidade, identidades, etnias, educação, cultura, patrimônio material e imaterial, etc.

Inicialmente, a primeira vez que travamos contato com o termo quilombo na historiografia brasileira é em 1740, quando o Conselho Ultramarino o explicita, conforme Almeida nos relata:

Esse conceito, composto de elementos descritivos, foi formulado como uma “resposta ao rei de Portugal” em virtude de consulta feita ao Conselho Ultramarino, em 1740. Quilombo foi formalmente definido como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (ALMEIDA, 2002, p. 47).

Desse modo, quando falamos em quilombo, inicialmente as imagens que se refletem no imaginário das pessoas é de um lugar em que se abrigam negros fugidos, um local onde os escravos evadidos das propriedades se escondiam dos seus senhores, e é natural que emerjam lembranças de personagens como Zumbi e de cenários como o do Quilombo dos Palmares, para uns, espaço de resistência cultural e simbólica, para

outros, espaço de subversão da ordem legítima, acolhedor de um motim que se delineava como afronta à ordem social vigente.

Para o historiador Joel Rufino dos Santos (1964), o nome quilombo é originário da África Ocidental, partindo do norte de Angola, onde se referia aos depósitos provisórios, ajuntamentos e prisões a céu aberto onde eram mantidos os africanos aprisionados por outros africanos. Já no Brasil, o termo terá outros significados.

Outros pesquisadores, tais como Nei Lopes (1988), Beatriz Nascimento (1982, 1994) Abdias do Nascimento (2002) e Kabengele Munanga (1996), também refazem a trajetória da palavra quilombo da África ao Brasil, possibilitando assim uma compreensão acerca da continuidade desse sentido a partir da diáspora e de sua influência na caracterização do quilombo brasileiro.

Nascimento (1994) aborda o tema, relacionando o conceito de quilombo à resistência cultural negra no Brasil, possibilitando assim a construção de um caminho teórico e etimológico que se estrutura a partir de uma continuidade simbólica e histórica que nos permite compreender o termo quilombo (*kilombo*) como instituição tanto na África como no Brasil. A mesma autora caracteriza o *kilombo* como uma instituição africana de origem angolana, no contexto da história da pré-diáspora, transpondo essa noção para o quilombo enquanto instituição no Brasil, bem como a força mítica e imaginária que as constelações simbólicas terão nessa denominação para as terras de preto, aquilombamentos, comunidades negras rurais e urbanas do país.

Ao apontar o forte caráter político e ideológico que a adoção do termo quilombo irá receber no Brasil, nos processos de afirmação e luta do Movimento Negro por todo o século XX, há, sem dúvida, uma reiteração da ancestralidade e de uma origem em comum, tanto no que diz respeito à herança africana de um passado compartilhado, de uma raiz, uma referência, quanto no aspecto guerreiro de luta e resistência armada na defesa de um território e dos valores civilizatórios nele cultivados e passados de geração a geração.

Esses valores influenciarão ideológica e politicamente o processo de conscientização e libertação do negro brasileiro, desencadeando um processo de reconhecimento, enaltecimento e valorização de uma herança heroica que persiste até os dias de hoje, como também contestando o processo de usurpação e marginalização da população negra brasileira que se encontra guetizada nas favelas, bairros pobres e territórios negros, concluindo-se que, na trajetória do negro, no Brasil, mesmo com

todos os processos de resistência por essa população empregados, o *kilombo* ainda é ao mesmo tempo que um espaço de resistência, um espaço demarcado e reservado à população negra nesse modelo de processo civilizatório explorador e marginalizador que se operou no Brasil, tanto espacial, quanto simbolicamente:

Veja o caso do *quilombo*: não foi apenas o grande espaço de resistência guerreira. Ao longo da vida brasileira, os quilombos representavam recursos radicais de sobrevivência grupal, com uma forma comunal de vida e modos próprios de organização. Na verdade, “quilombo” era uma designação de fora (do jargão jurídico da Colônia): os negros preferiam chamar os seus agrupamentos de “cerca” ou “mocambo”. E iam desde grupos isolados no interior do país até morros (dentro da metrópole carioca) ou sítios próximos ao território urbano, a exemplo do quilombo da região do cabula, em Salvador (SODRÉ, 2002, p.68).

Esse mesmo território, o espaço do negro onde ele podia exercitar os seus modos próprios de organização, de sobrevivência material e simbólica, se tornava um lugar por excelência promotor de uma humanidade negada em outros espaços, posto que ali ele poderia ter de volta a sua dignidade, a sua existência enquanto ser, enquanto sujeito, enquanto gente, enquanto vida, enquanto sentimentos, suores e afetos, se desvencilhando assim da *coisificação*, da objetificação, da perda da identidade e das referências culturais impostas pelo processo de escravidão.

Então, nesse momento, a utilização do termo quilombo passa ter uma conotação basicamente ideológica, basicamente doutrinária, no sentido de agregação, no sentido de comunidade, no sentido de luta como se reconhecendo homem, como se reconhecendo pessoa que realmente deve lutar por melhores condições de vida desde o momento em que faz parte dessa sociedade. (NASCIMENTO, 1989 apud RATTTS, 2007, p. 53).

É muito interessante compreender o processo de “tornar-se pessoa” que, teoricamente, Beatriz Nascimento nos aponta como uma espécie de alusão ontológica a um processo de humanização que acaba reatualizando a força que a palavra quilombo e a assunção de uma identidade coletiva “quilombolas” possuem, na exata medida em que, por meio de uma denominação, de um conceito, de uma palavra, são reativadas uma luta e uma resistência que a população negra veio empreendendo ao longo dos séculos, em defesa de uma igualdade de direitos e de oportunidades, e de forma mais radical, de assunção da sua cultura, das suas formas de organização social e política, as quais expressam um *ethos* e uma práxis do *ser negro*, do *tornar-se negro* e do *assumir-se negro*, as mesmas que refletem as várias maneiras que a população negra encontrou

de manter-se viva por meio da transmissão geradora de sentidos reunidos nas diversas tradições, instituições, manifestações, territórios por ela habitados e recuperados por meio da criação de sentidos existenciais que religassem os fios da origem, da ancestralidade, da ética e da dignidade humanas perdidas no processo desumanizador, castrador e nulificante que foi a escravidão.

Convergindo para o conceito de *quilombismo*, tal como explicitado por Abdias Nascimento (2002), observo que o mesmo vai se construindo como um conceito científico histórico-social, que apresenta uma ideologia e uma concepção transformadora e libertadora, convocando a população negra à necessidade de ocupar espaços onde possa codificar, sistematizar, interpretar e analisar a experiência do ser negro e do ser negra de forma propositiva e emancipatória, frente às análises e epistemologias mistificadoras e mitificadoras com relação às tensões que o tema das Relações Étnico-Raciais no Brasil apresenta, desse modo empoderando-se a partir de outra lógica, de outro olhar e de outra forma do pensar e do produzir conhecimento, rumo ao que Sodré (2012) denomina “descolonização dos saberes” e Boaventura de Sousa Santos (2010) denomina “ecologia de saberes” e “contra-epistemologia”:

O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente, todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da comunidade africana. Genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afochês, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os “ilegais” formam uma unidade, um única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta práxis afro-brasileira, eu denomino de quilombismo. (NASCIMENTO, 2002, p. 264-265).

Contudo, antes de nos aprofundarmos nesse complexo de significações e nessa práxis afro-brasileira denominada *quilombismo*, creio que seja preciso acompanhar o peso histórico, político, cultural e simbólico que o conceito de quilombo foi adquirindo

em vários momentos históricos e a partir de diferentes abordagens epistemológicas e ideológicas.

Édison Carneiro (1964, 2011) caracteriza o quilombamento a partir de características observadas na história da sublevação dos negros: como revolta organizada, insurreição armada e fuga para o mato. Já o historiador Décio Freitas (1973, 1976) sistematizou os *tipos de quilombos* a partir das relações produtivas neles desenvolvidas: as agrícolas, as extrativistas, as mercantis, as mineradoras, as pastoris, as de serviço.

Diversos autores na historiografia brasileira agrupam as referências teóricas da abordagem sobre os quilombos em duas vertentes interpretativas: a culturalista e a materialista. Segundo Gomes (2006) a vertente culturalista teria surgido a partir da década de 30 e enfoca a organização dos quilombos como um espaço em que se busca reconstruir as referências culturais africanas. Aqui o principal olhar da pesquisa é com relação ao passado e a sua principal referência é o quilombo de Palmares. A vertente materialista teria se desenvolvido a partir da década de 1960, inserindo a discussão do contexto político da luta de classes e enfocando a relação tensa entre o senhor e o escravo. Otavio Ianni, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e Clóvis Moura estão entre os pesquisadores que compartilharam dessa abordagem teórica:

Para Moura, assim como para outros que analisaram o protesto escravo entre meados da década de 1960 e início da de 1980, o quilombo era inerente à escravidão. Só havia fugitivos e quilombolas porque existiam homens escravizados sob exploração e violência. A ação quilombola era explicada na negação ao regime escravista. Em outras palavras, ao fugir e se aquilombar, ainda que “sem conscientização”, os escravos acabavam por “dinamizar a estratificação social” sob o cativo, já que sua força de trabalho deixava de ser simples mercadoria. Pioneiras e fundamentais em determinado momento político da história do Brasil, as reflexões de Moura procuraram definir o sentido da vivência quilombola. (GOMES, 2006, p.14).

Como a abordagem por mim utilizada na presente pesquisa se situa na dimensão do estudo do imaginário e da dimensão simbólica, a necessidade das suturas, das costuras e do tecer visam articular a narrativa histórica à narrativa mítica, buscando contextualizar e refletir sobre as transformações históricas que sofreu o conceito de quilombo ao longo dos séculos, bem como foi se construindo toda a força e abrangência da sua dimensão simbólica e imaginária, tanto no Brasil, como também nas várias partes do mundo que vivenciaram a diáspora de forma intensa, apresentando diferentes formas

de organização dos africanos escravizados e de seus descendentes. Esses modos de organização se embasavam nas vivências ancestrais, oriundas do processo de humanização e relação com o meio, de aprofundamento da relação natureza-cultura dos africanos e que foram reatualizadas nas relações com a nova realidade, a nova paisagem e o novo território no qual foram forçados a viver.

Assim sendo, ao me aprofundar na vertente dos estudos sobre a História da África (MILLER, 1995 e SILVA, 2011) observei que as origens do *kilombo* a que se referem diversos historiadores como advindo do norte de Angola diz respeito à importância dessa instituição no que tange ao poder político e à formação dos Estados Mbundu em Angola, em meados do século XVI, observando a complexidade das relações políticas, econômicas e sociais que lá havia, expressas nos diversos conflitos entre grupos e linhagens que habitavam o território no interior do qual se constituíam os Estados Mbundu.

Devido à multiplicidade de grupos e de interesses políticos em jogo, as disputas ocorriam internamente, tanto entre os diferentes grupos e linhagens, quanto em relação aos portugueses colonizadores que interferiam nessa estrutura política e nessa disputa de territórios, pautando-se em interesses de cunho religioso, político e econômico, relacionados à expansão do catolicismo, à ampliação territorial dos domínios portugueses e à captura de negros para serem escravizados, no intuito de abastecer e prover a engrenagem do tráfico negreiro, se aproveitando assim dos conflitos e disputas políticas internas, negociando com vários grupos a compra de escravos para serem trazidos ao continente americano como “peças” no lucrativo empreendimento colonial que foi a escravidão.

Para compreender a situação histórica do referido período em Angola, é necessário situar a importância da linhagem e das relações de parentesco nos Estados Mbundu e a influência desse contexto na regulação política e social da sociedade na época, como ocorria o exercício do poder político, mágico-religioso e simbólico. A linhagem apresenta o fundamento das relações sociais na região, focada na família extensa de base agrária. Assim sendo, as linhagens possuem as características de uma sociedade matrilinear e patrifocal, pois embora seja o homem quem governa, a indicação para a ocupação do “cargo” ou “posto” é do grupo, sendo o herdeiro indicado pela ascendência feminina:

A estrutura social dos ambundos era matrilinear, mas a autoridade estava nas mãos masculinas. No núcleo social, a aldeia, viviam os homens de um grupo familiar, acompanhados de suas mulheres, de seus filhos pequenos e dos filhos crescidos de suas irmãs, as quais estavam em companhia dos maridos em outros vilarejos. A aldeia era, assim, a morada da linhagem, lugar em que tinham domicílio também os que se encontravam ausentes. Como as irmãs e seus filhos menores. Pois as mulheres pertenciam às suas famílias e não às dos maridos, e as crianças que tinham deles, também (SILVA, 2011, p.530).

É interessante percebermos que a história relatada pelos *historiadores tradicionais*²¹ africanos, por meio da oralidade, advindos das diferentes etnias na África, não trata dos indivíduos, mas sim de grupos e coletividades que se inserem e reorganizam as forças políticas e econômicas centradas nas linhagens, nos grupos locais e familiares espalhados por todo o território e que são indicados para ocuparem os espaços de decisão e poder nessa sociedade e nesse Estado que se forma a partir das demandas coletivas das linhagens:

Este ponto deve merecer uma ênfase ainda maior na medida em que a maioria dos escritos anteriores sobre a região tendiam a interpretar as tradições literalmente, como referindo-se a protagonistas humanos individuais; de facto, a história dos Mbundu que se pode recuperar (antes dos documentos portugueses focarem alguns indivíduos) trata quase exclusivamente de dinastias (mais do que de reis), de funções (não dos dignitários), e de insígnias de autoridade (mais do que dos detentores dessa autoridade). (MILLER, 1995, p. 12).

Como a análise e interpretação da história dos povos dessa região são realizadas por historiadores herdeiros da tradição intelectual ocidental, branca e europeia, esses se utilizam de termos e conceitos de comparação para nominar e designar as relações de poder entre os diferentes grupos e linhagens na formação do Estado Mbundu. Destarte os papéis sociais definidos nessa produção por meio das denominações e das palavras: reis, rainhas, chefes, governador, chefarias, ou mesmo as denominações dos territórios: Reinos, Províncias, Estado são, todas, adaptações aproximadas e imperfeitas de conceitos da organização sociocultural e política desses povos, as quais vão se transformando paulatinamente sob o impacto da presença do colonizador. Trata-se, portanto, da projeção de categorias de origem europeia, buscando uma aproximação semântica e simbólica talvez necessária para a compreensão daquilo a que se referem

²¹Na construção das políticas públicas no Brasil com relação à dimensão cultural dos afrodescendentes e de uma educação para as relações étnico-raciais o conceito “*griô*” é usado de forma geral, embora saibamos que em África (BÁ, 1968), o exercício de cada função social tem um nome e características muito próprias ligadas a um ofício.

esses historiadores, que buscam situar a realidade estudada dentro de sua própria tradição intelectual, num exercício de aproximação com aquelas categorias, visando a compreensão do que ocorria na África naquele período histórico. Tais compreensões deixaram um reflexo no conceito de *kilombo* e, conseqüentemente, na nossa formação identitária e cultural, enquanto um país que possui uma população que descende também desses grupos e desse processo civilizacional lá empreendido.

Como os poderes políticos e a ocupação desses cargos e espaços de poder estavam ligados à linhagem, às relações de parentesco, o surgimento de uma outra forma de organização social, política, iniciática e militar denominada *kilombo* se apresenta como uma das “instituições transversais” germinais na constituição do Estado Moderno em Angola. Desse modo, o quilombo rompe com a sucessão e o pertencimento por meio da linhagem a distribuições de títulos e insígnias pela indicação dos clãs e aldeias, eliminando assim o caráter familiar e de parentescos de sangue, convergindo para uma afiliação de cunho iniciático, aberta a todos aqueles que fossem capazes de passar pelos ritos, pelas provas e treinamentos, sendo aceitos naquele círculo restrito de iniciados.

Os povos *ambundos* viviam da agricultura e da relação com a terra, apresentando-nos imagens simbólicas relacionadas ao ciclo, fertilidade, base comunal e familiar, presentes no Regime de Imagem Noturno, que Durand (1997) denomina “imagináridramático”.

Cada aldeia com sua linhagem ou *angundu*, controlava um determinado território, com terras de cultivo, rios de pesca, pastagens e matas. E cada linhagem tinha uma série de títulos permanentes, de acordo com as regras do parentesco perpétuo e da sucessão das posições. A linhagem era eterna, pois, mesmo quando não possuía mais membros vivos, continuava na memória das outras comunidades (SILVA, 2011, p.530).

Desse modo, percebemos os regimes de imagem e as estruturas de sensibilidade presentes no imaginário e que se apresentam nas principais atividades produtivas e formas de organização social dos povos que formaram os Estados na África. Esse imaginário que se expressa nos seus modos de vida foi trazido para o Brasil, propiciando uma continuidade imagética que promoveu o equilíbrio individual e social dos sujeitos ao possibilitar uma resposta à realidade e ao meio cósmico e social encontrado no novo ambiente, ancorada nos profundos processos de simbolização, criadores de sentido e mediadores da relação com o mundo.

O quilombo, como uma das instituições transversais da formação dos Estados *Mbundu*, rompe com as formas de transmissão do poder por meio das linhagens, tanto em termos históricos, quanto em termos simbólicos, como também com a base agrária e o sedentarismo, apresentando um outro regime de imagem, o diurno (DURAND, 1997), juntamente com o imaginário heroico, guerreiro, de luta e combate armado, observado em seu caráter iniciático e diferenciador, por meio de estratégias militares.

Durand (1997) compreende as cerimônias iniciáticas como liturgias, como repetições de gestos e ações que organizam o cosmos, reatualizam o drama temporal e sagrado:

A iniciação é mais que um batismo: é um comprometimento (*engagement*). Piganiol só entrevê uma parte da verdade quando assimila os ritos purificadores aos cultos ctônicos: a iniciação é mais que uma purificação batismal, é transmutação de um destino. (...). Mas a iniciação comporta todo um ritual de sucessivas revelações, faz-se lentamente por etapas e parece seguir de muito perto, como no ritual mitriático, o esquema agrolunar: sacrifício, morte, túmulo, ressurreição. A iniciação compreende quase sempre uma prova mutiladora ou sacrificial que simboliza, em segundo grau, uma paixão divina (DURAND, 1997, p.306).

O *kilombo* se constitui, então, historicamente, como uma instituição social que possuía uma estrutura rígida, capaz de unir diversas pessoas de diferentes grupos e linhagens através de uma severa disciplina militar, derrotando assim os chamados “Reinos” ou “Estados” que já existiam naquela região bem antes da chegada dos portugueses. Esses guerreiros eram denominados imbangalas e resistiram por décadas aos portugueses, que só obtiveram êxito no seu projeto de conquista e ocupação do território Mbundu, atual Angola, quando estabeleceram alianças com alguns membros desse grupo.

Mesmo durando muitas décadas e tendo suas características transformadas historicamente a partir das mudanças na configuração política, econômica e social dos Estados Mbundu, Miller nos apresenta características centrais para a compreensão do conceito de quilombo em suas origens:

O significado original e primário da palavra designava uma associação de varões, aberta a qualquer um, sem ter em conta a pertença de linhagem, na qual os membros da associação se submetiam a impressionantes rituais de iniciação que os afastavam do seio protector do seu grupo de filiação natal e, simultaneamente, unia fortemente os iniciados entre si, como guerreiros num regimento de super-homens, tornados invulneráveis às armas dos seus inimigos (MILLER, 1995, p. 159-160).

Outra etimologia apresentada por Silva (2011), complementa a citação anterior e relaciona o simbolismo da palavra “quilombo” possivelmente aos rituais e práticas de iniciação daqueles candidatos que, por meio do sacrifício, da circuncisão, do batismo de sangue, da laceração da própria carne, tornavam-se partícipes do círculo de iniciados, de eleitos, delimitando assim um campo, um espaço, um território do qual partilhavam, que se apresenta de forma explícita na raiz etimológica existente na palavra muro.

Portanto, na migração de sentidos históricos e simbólicos do conceito de quilombo para as Américas Negras, observamos uma continuidade ao mesmo tempo mítica e política, que se relaciona aos saberes civilizatórios aqui desenvolvidos e se estruturam a partir do mito constituidor do *ethos* da africanidade brasileira, que se mescla e se complementa às respostas políticas dadas pela comunidade negra às pressões de todo o tipo que foram empreendidas e exercidas contra ela. Desse modo, os espaços se refaziam, como aponta Sodré (2002) ao relacionar à significação da palavra “cerca” anteriormente citada, nesse território que restringe e distingue àqueles que pertencem ao grupo, à instituição, aos anseios, aos saberes e aos valores da filiação voluntária ao regimento de guerreiros, de super-homens:

A palavra “quilombo” teria o destino de ser usada com várias acepções, a mais famosa delas a de habitação de escravos fugidos, em Angola, e a desses refúgios e dos estados que deles surgiram, no Brasil. Derivavam-na geralmente da raiz *lumbu*, que, em quimbundo, umbundo e quicongo, significa “muro”, e por isso se aplicaria a um espaço protegido por cercas, a um campo de guerreiros. Joseph C. Miller propõe uma derivação mais direta: quilombo viria da raiz um bundo *lombo*, “circuncisão” ou “sangue”. E lembra que, no século XIX, um grupo de língua umbunda que morava nas cercanias de Benguela chamava quilombo a seu campo de circuncisão (SILVA, 2011, p.536).

Nos relatos dos europeus e na historiografia consultada, os imbangalas eram considerados guerreiros terríveis, cruéis e sem piedade, praticando a antropofagia e assassinando os próprios filhos. Para garantir a pertença do indivíduo ao grupo, diversos rituais eram realizados, por meio dos quais observamos a ocorrência de simbologias que transitam entre o polo patente e latente, apresentando uma constelação simbólica que manifesta símbolos teriomórficos, nictomórficos e catamórficos, de acordo com a classificação de Durand presentes nas imagens características do universo da angústia, no isomorfismo negativo e terrificante pertencentes ao já citado Regime Diurno da Imagem. Como exemplo dessa constelação simbólica, transcrevo abaixo um trecho de

Durand, no qual constela vários símbolos teriomorfos presentes em diversas culturas que evidenciam esse traço característico de um “satanismo canibal”:

Ao sublinhar o isomorfismo entre o arquétipo devorador e o tema das trevas, Dontenville escreve com propriedade: “Temos a noite, a noite da terra e do túmulo, em Orcus e o Ogro...”. É frequentemente sob este aspecto ogresco que a deusa Kali é representada: engolindo gulosamente as entranhas de sua vítima ou ainda antropófoga e bebendo o sangue por um crânio, os dentes são presas hediondas. A iconografia europeia, especialmente a medieval, é rica em representações desta “boca do inferno” que engole os condenados e que ainda aparece, vermelha, *no sonho de Filipe II* de Greco. Quanto aos poetas, muitos são sensíveis ao satanismo canibalesco. Para termos consciência disso basta percorrer o excelente estudo que Bachelard consagra a Lautréamont. Hugo também não escapa à obsidiante imagem do mal devorador. Baudoin recolhe os motivos canibalescos na obra do poeta, motivos encarnados na personagem de Torquemada. O analista sublinha que os complexos de mutilações estão ligados em Hugo aos temas do abismo, da boca e do esgoto. Torquemada, obcecada pelo inferno, descreve-o como uma boca mutiladora, “cratera de mil dentes, boca aberta do abismo...”, e o sadismo do inquisidor fará do *quemadero* a duplicação terrestre desse inferno. (DURAND, 1997, p.88-89)

Desse modo, é interessante percebermos que a imagem negativizada e desumanizadora, construída pelos relatos dos padres e religiosos e sobre os quais os pesquisadores dessa época se debruçam, reforçam junto aos imbangalas e suas práticas iniciáticas, alguns aspectos simbólicos que se tornam cruciais de serem combatidos e repelidos pelos valores civilizatórios e de religiosidade da tradição judaico-cristã, como por exemplo os tranSES, a embriaguez e a possessão por espíritos, relacionando o conceito de *kilombo*, do ponto de vista das relações imagéticas, com um local que deve ser perseguido e aniquilado, já que se constitui num território de homens dotados de força e de capacidade de guerrear sobre-humanas, que se estabelecem a partir de forças mágicas e rituais religiosamente condenáveis aos olhos dos colonizadores.

Essas imagens e esses aspectos simbólicos presentes na cultura imbangala serão similares às imagens da angústia descritas pelos portugueses no contato com os tupinambás, primeiros habitantes da região na qual se encontra o Quilombo da Fazenda, *locus* da presente tese, tanto com relação aos sacrifícios e canibalismo, por exemplo, como também a referência aos imbangalas e aos tupinambás como sendo considerados guerreiros destemidos, características que os aproximam por meio da correlação da natureza selvagem que compartilham. Não seriam exatamente esses os traços inconstantes para o qual Viveiros de Castro (2002) nos chama a atenção. Traço esse

característico e explicitador de caráter que os jesuítas tanto tiveram dificuldade de catequizar e docilizar:

Do mesmo modo, o obstáculo a superar não era a presença de uma doutrina inimiga, mas o que Vieira descrevia como “as ações e costumes bárbaros da gentildade”- canibalismo e guerra de vingança, bebedeiras, poligínia, nudez, ausência de autoridade centralizada e de implantação territorial estável-, e que os primeiros jesuítas rotulavam mais simplesmente de “maus costumes”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.188-189)

Não pretendo eufemizar as práticas sacrificiais dos imbangalas ou dos tupinambás, ou tratar a questão de modo simplista e superficial; o que me interessa aqui é compreender os aspectos simbólico-rituais dessas práticas, a partir de uma clivagem mais antropológica e hermenêutica, buscando assim a interpretação dessa cultura na busca por suspender, na leitura dos relatos que chegam até nós, a carga de etnocentrismos e pré-conceitos que incide sobre essas mesmas práticas, almejando um descentramento com relação à ética, à moral e aos valores da sociedade branca, europeia e católica, as quais se constituem enquanto lentes historiográficas com as quais é visto esse período da história de formação dos Estados em Angola e da tomada do território brasileiro, por meio do etnocídio e genocídio dos tupinambás.

Meu intento é aprofundar-me sobre como vão se estabelecendo e se mesclando as referências e o imaginário dos colonizadores sobre o quilombo na África, que esses transferem para o Brasil, desencadeando um processo de transitoriedade das imagens, das ideias, dos sentidos, das etimologias e dos simbolismos, a ponto das características existentes naquela instituição em solo africano serem passíveis de associação à instituição quilombo no Brasil, para que sejam ambas nominadas pela mesma palavra, haja vista que o quilombo dos Palmares se organiza, se constitui e se consolida exatamente no mesmo período histórico no qual os imbangalas estão resistindo aos portugueses:

A primeira grande concentração de escravos se fez em torno dos canaviais do Nordeste, e especialmente da capitania de Pernambuco. Ora, o Quilombo dos Palmares, segundo investigações mais recentes, já existia em começos do século XVII, sabendo-se que o Governador Diogo Botelho tratou de aprestar uma expedição, comandada por Bartolomeu Bezerra, para eliminá-lo, entre 1602 e 1608. Já nessa ocasião a economia açucareira estava em franca decadência. O quilombo, que não passava de um pequeno habitáculo de negros fugidos, cresceu extraordinariamente com a conquista holandesa, exatamente porque a guerra desorganizara a sociedade e, portanto, a vigilância dos senhores (CARNEIRO, 2011, p. XXXVII).

Sobre a circulação da palavra quilombo da África para o Brasil, vários pesquisadores e historiadores apresentam hipóteses que se complementam e convergem para a leitura de uma origem simbólica e política possível. No seu artigo “*Kilombo em Angola: jagas, ambundos, portugueses e as circulações atlânticas*”, Marina de Mello e Souza propõe um debate acerca dessa questão, apontando o fato de que, embora os jagas não tenham sido os fundadores de Palmares, sem dúvida muitos imbangalas oriundos do *Kilombo* na África foram escravizados e trazidos para o Brasil num mesmo período histórico correspondente:

Apesar de (Kent) fazer a relação entre termos que aparecem na documentação referente a Angola (para onde as suas fontes são Cavazzi e Battel) e ao Brasil, não acredita que os jagas tenham sido os fundadores de Palmares, mas não descarta a possibilidade levantada por Jan Vansina de que alguns chefes e seus seguidores vendidos em 1616 pelo governador de Angola Luis Mendes de Vasconcelos podem ter iniciado uma dinastia de chefes oriundos desde grupo de escravizados. (...) Também Stuart Schwartz encontrou documento que indica a predominância de “tradições de Angola”, em uma queixa de 1672 à Câmara de Salvador, que fala da opressão imposta pelos “bárbaros de Angola que vivem em Palmares”. Desde então, todas as pesquisas apontaram para a origem centro-africana dos escravos trazidos para o Brasil do final do século XVI ao final do século XVII, assim como para a heterogeneidade de povos de origem dos escravizados, mesmo que todos pertencentes ao macro grupo linguístico banto. (SOUZA, 2013, p.135-136)

Africanistas e historiadores como John Thornton (2007), Kent (1965), Schwartz (2001) e Silvia Hunold Lara (2008), cada qual à sua maneira, frisam a ligação existente entre Angola e Pernambuco, por meio de estudos a partir de documentos históricos. Levantam eles a questão do porquê teria sido utilizado o termo “quilombo” pela primeira vez nos documentos e também apontam pesquisas necessárias para a compreensão de quando, por exemplo, este termo substituiu a palavra mocambo nos mesmos, bem como de que forma e em quais circunstâncias isso foi ocorrendo. (SOUZA, 2013).

Desse modo, a migração de sentidos e resistências vai se constituindo devido ao tráfico negreiro e à captura de escravos inseridos nesse contexto político-cultural em África e que são trazidos para o Brasil. É bastante provável que os africanos escravizados, provenientes da referida região, tenham, ao mesmo tempo, influenciado a forma de organização social em Palmares, como também aproximado, de alguma forma, as relações existentes no quilombo dos Palmares com a forma de organização dos

imbangalas na África, talvez muito mais por seu caráter de organização social militarizada, de uma instituição que vai se opor politicamente aos domínios dos reis e rainhas, líderes e grupos políticos que exerciam o poder e eram os mesmos que influenciavam tanto a configuração econômica, geográfica, territorial e política nos Estados Mbundu, como observavam acontecer no quilombo dos Palmares. Acredito que esta tese seja bem mais plausível do que somente conceber que qualquer relação dava-se apenas pelo fato de olharem para o território e a paisagem quilombola como o local para onde iam os negros fugidos que não desejavam mais permanecer vivendo na condição de escravos, já que as características do *kilombo* eram bem mais complexas:

Em artigo publicado pela primeira vez em 1970²², e que remete ao estudo de Kent, Stuart Schwartz retomou o tema do surgimento da palavra quilombo na documentação do final do século XVII e disse que foi em documento de 1691 que viu pela primeira vez a palavra, tratando especificamente de Palmares. Na ocasião afirmou acreditar que “a introdução do termo ‘quilombo’ no Brasil em fins do século XVII não foi acidental e representa mais do que um simples empréstimo linguístico”. Ao explorar as conexões entre o quilombo brasileiro e o *Kilombo* centro-africano, frisou que ao invés de se buscar sobrevivências de uma cultura original, devia-se considerar “um uso muito mais dinâmico e talvez intencional de uma instituição africana que fora especificamente criada para gerar uma comunhão entre povos de origens díspares e ser uma organização militar eficiente” (SOUZA, 2013, p.137).

Curioso é também o fato de, na historiografia sobre a África, os imbangalas figurarem como os grandes responsáveis pela escravização de vários de seus conterrâneos, tendo tido uma participação ativa e marcante no processo de escravização dos seus pares. Desse modo, muitas vezes a leitura que realizamos dá margem para que pensemos que eles eram grandes escravagistas que lucravam muito com o tráfico a partir do momento em que vendiam para os portugueses os grupos frequentemente formados por agricultores e pastores da região que sucumbiam ao seu poderio militar e eram capturados após as guerras, saques e disputas políticas. Essa interpretação superficial dos fatos muitas vezes acaba sendo utilizada como forma de redimir ou minimizar o impacto da escravidão na configuração geopolítica mundial, como se a atrocidade cometida pelos portugueses de condenar à expatriação forçada e ao trabalho escravo milhões de africanos fosse completamente justificada pelas disputas internas de vários grupos que habitavam aquela região, relegando, somente a eles, a

²² SCHWARTZ, Stuart. “The Mocambo”: Slave Resistance in Colonial Bahia. *Journal of Social History*, 3, n. 4, 1970, p.313-333.

responsabilidade pelo tráfico negreiro, já que a partir do contato com essa historiografia ouvimos muitas pessoas, inclusive professores/as dizerem que “os próprios negros escravizavam os negros”, “eles mesmos escravizavam seus irmãos”, “está vendo, eles eram ruins mesmo!”.

Mais peculiar ainda é o fato de o *kilombo* ser ao mesmo tempo o território onde habitavam os imbangalas, o nome do ritual ao qual eram submetidos os guerreiros que iam ingressar naquela instituição, e a própria instituição em si, e ao mesmo tempo e no mesmo período histórico ser a denominação para o território político e militar no qual se organizavam os negros no Brasil que fugiam da condição de escravizados, à qual foram submetidos devido aos conflitos existentes na formação dos Estados Mbundu, em África, onde eram capturados e negociados pelos próprios *kilombolas* imbangalas.

Buscando compreender essas relações, concebendo as diversas formas e maneiras que uma narrativa pode ser contada e recontada, é que apresento modo como os africanos em Angola ressignificaram esse episódio sobre a formação do seu Estado. Com todas as ressalvas que possamos fazer frente a uma narrativa fortemente balizada pelos referenciais do materialismo-dialético e do marxismo-leninismo, presentes nos referenciais epistemológicos do comunismo em Angola, tanto do ponto de vista ideológico quanto do ponto de vista simbólico, de qualquer maneira acredito ser exemplar este trecho extraído de um livro de 1985, produzido pelo Movimento pela Libertação de Angola (MPLA), destinado às crianças e jovens cursando o equivalente ao nosso Ensino Fundamental (8ª série), narrando sobre o processo de ocupação e colonização portuguesa e sobre a escravização do seu povo.

Quando em 1482 os primeiros portugueses chegaram às costas dos territórios que seriam mais tarde a Pátria Angolana, conduzidos por um capitão chamado Diogo Cão, já existiam formações econômico-sociais de classes fortemente organizadas, como por exemplo o Reino do Congo com os seus principais tributários ou reinos submetidos: Loango, Kakongo, Bata, Ngoyo, Ndongo; o Reino da Lunda, com os seus vizinhos Luba e Kazembe; a zona onde existia ainda a formação econômico-social do comunismo primitivo como as tribos bosquímanes que desconheciam a agricultura e a pastorícia. O Reino do Congo e o reino de Lunda foram os principais centros de formação econômico social, dominando o modo de produção escravagista (sic), em que o principal trabalho produtivo era feito por escravos ao passo que os principais beneficiários desses produtos eram a aristocracia, dona dos escravos, e os chefes administrativos das províncias e distritos. É neste contexto que surgem os primeiros portugueses, guarda avançada da grande e dramática experiência do colonialismo. A princípio

estabeleceram-se relações cordiais com as autoridades locais e conseguiram, através destas, introduzir o cristianismo, chegando a alterações de nomes e localidades, passando por exemplo o rei do Congo a chamar-se D. Afonso I e a capital São Salvador. O desenvolvimento das manufacturas nas Américas levou os portugueses a implementar a compra de nativos cativos dos reis e transformá-los em escravos e a convencer as autoridades a guerrearem-se entre si para obter mais escravos destinados ao trabalho forçado nas Américas e às suas colônias de S.Tomé e Brasil. O comércio de escravos tomou proporções tais que quando o Rei do Congo tentou recusar já era tarde e, a partir daí, seguiram-se as guerras de devastação e conquista durante quase um século. Por volta de 1670, Ndongo era um Reino em ruínas. Este Reino foi um dos que mais resistência ofereceram aos portugueses, onde se destacam os feitos da Rainha Nzinga. Ngola Kanini por seu lado, aperfeiçou a tática de ataque aos centros económicos do colonialismo. Os jagas fizeram guerrilha. Kuikui II, na zona do Bailundo, procurou criar as bases económicas para assegurar a independência do povo perante o estrangeiro opressor. Mutu Ya Kevela e Tulante Bula souberam combater contra todas as formas de opressão. E tantos outros nomes inesquecíveis, que fazem a História de um povo que se nega a ser escravo. De realçar que o avanço português foi devido a desunião que conseguiram criar entre os angolanos. No entanto só cerca de 1900 é que eles conseguiram controlar toda a extensão deste vasto território, que constitui hoje a RPA (República Popular da Angola) e que tanto tinham feito para arruinar. Mesmo depois de 1900 os angolanos continuaram a resistir ao domínio português. Foram quase quatro séculos de feroz opressão e exploração. (ANGOLA, 1985, p. 12-15)

Apesar da citação acima, na perspectiva dos estudos historiográficos, se apresentar de forma equivocada com relação aos dados históricos, utilizo-a como maneira de exemplificar que a história de um povo e de um país jamais se constrói, ou é contada e recontada de forma neutra, ela expressa visões de mundo, interesses e valores éticos, políticos e culturais congruentes com os sentidos e construções de identidades que se deseja transformar, cristalizar ou manter. Desse modo, nesse trecho observamos como o MPLA se apropriou da história de seu povo e a ensina nas escolas. Sabemos que é de fundamental importância, para a construção identitária de um país a positividade e valorização dos aspectos culturais e simbólicos do seu povo, para isso o imaginário compartilhado e as constelações simbólicas das narrativas, da história e dos fatos serão apresentados imprimindo, na autoimagem das futuras gerações, o reflexo a partir do qual elas se construirão enquanto pessoas, estabelecerão as relações na sociedade, entre si e com o mundo social que as envolve.

Do ponto de vista simbólico, compreendemos que tanto um, quanto o outro, seja o ideário marxista ou neoliberal, agenciam a mesma lógica dualista, prometéica e

messiânica, configurando-se em hermenêuticas redutoras, demasiadamente limitadoras para uma análise mais ampla e complexa sobre as questões relacionadas às tensões étnico-raciais existentes nos mais variados espaços, territórios e países, como também para a análise das relações entre as vozes subalternas e dos colonizadores.

Por outro lado ao trazer esse exemplo procuro problematizar o impacto que as histórias que envolvem a questão da elaboração de identidades culturais e da construção da memória de um passado vivido em comum tem na assunção de si próprio e da sua ancestralidade em diferentes grupos humanos. Desse modo, no trecho apresentado ao afirmarem que o povo angolano é um povo que se recusa a ser escravo, compreende-se a dimensão de sua resistência e participação ativa enquanto sujeitos de um processo de dominação que se negam a aceitar essa situação e lutam contra ela, sujeitos esses que resistem, atuam, se colocam, diferentemente de uma visão de que os africanos aceitaram passivamente a escravidão, tanto na África quanto no Brasil.

Mesmo com todo o teor doutrinário existente nesses registros, e compreendendo também que a dimensão ideológica está presente em todos os regimes e orientações políticas, é importante frisar, nessas experiências, os processos de empoderamento (*empowerment*)²³ dos grupos e das referências culturais subalternizadas nos processos de colonização, de constituição de regimes políticos e formação dos Estados.

Desse modo, ao exercitarem esses processos de empoderamento nesses regimes, as diretrizes nacionais educacionais do país geram projetos político-pedagógicos que situam a percepção por outros ângulos e de outras formas de relações entre os diferentes grupos nela existentes. No caso citado, percebemos esse movimento na análise, no relato e no registro de como ocorreram as relações entre portugueses e angolanos a partir de outras perspectivas.

Ao apresentar outras perspectivas, rompemos com a ideia de um “saber único” que Sodré (2012), na esteira de Santos (2007), questiona, ao refletir sobre o desinteresse de muitos jovens em nossas escolas, bem como os elevados índices de evasão e repetência de determinados grupos sociais nela presentes, se não seria essa monocultura do saber uma das suas causas:

²³ Empoderamento (*empowerment*) (MILLS, 1996) é um conceito utilizado na área de gestão de recursos humanos que vem sendo utilizado no Brasil e em alguns países da América Latina para elaboração de políticas públicas a grupos historicamente subalternizados dentro da sociedade, no tocante às ações de mobilização desses grupos para formação de lideranças, acesso à informação, inclusão digital, formação especializada, tendo como foco ocupar espaços de decisão e poder dentro da sociedade.

A ideia do “saber único” termina recalçando uma parte importante da realidade, “porque há práticas sociais baseadas em conhecimentos populares, conhecimentos indígenas, conhecimentos camponeses, conhecimentos urbanos, mas que não são avaliados como importantes ou rigorosos²⁴”. Seus efeitos são igualmente danosos no tocante à educação, porque o monismo cultural que privilegia a língua hegemônica impede o pluralismo das linguagens característico de alunos provenientes de diferentes estratos sociais, senão de outras regiões emigratórias do mundo. A monocultura do saber está por trás da crescente violência nas escolas frequentadas por jovens provenientes de classes economicamente subalternas ou de famílias de imigrantes, assim como pode responder também pelo fracasso do ensino e pelas altas taxas de evasão escolar em tais casos (SODRÉ, 2012, p. 23-24).

Desse modo, ao transformar a ótica na história sobre a formação do Estado em África, na análise apresentada, percebe-se que o alcance do poder colonial português influenciou sobremaneira a formação do Estado em Angola, provocando a desunião entre os diferentes grupos que viviam conflitos internos, abrindo espaço para que o tráfico de escravos se consolidasse enquanto um projeto civilizatório e de desenvolvimento para o mundo, lançando as bases da lógica da exploração e acumulação de riquezas tão caras ao capitalismo. Ao afirmarem que, antes da chegada dos portugueses, já existia uma forma de organização e produção econômica, social, cultural, política e simbólica, rompem com um imaginário que se construiu sobre a África de um espaço exótico, pitoresco e desabitado, incapaz de se construir e se desenvolver autonomamente. Não é por outro motivo que o Mito Hamita por muito tempo impregnou a base epistemológica e teórica de diversos pesquisadores e historiadores com relação aos estudos sobre a formação do Estado na África, já que se atribuem a estrangeiros, a agentes externos, o desenvolvimento da agricultura, pecuária e demais elementos e signos de progresso e civilidade, como se não houvesse a possibilidade da ideia de um desenvolvimento próprio e local partir internamente, dos diferentes grupos Mbundu. Afirmam-se, nesse imaginário, os africanos como inferiores, incivilizados, primitivos, incultos e incautos, ansiando por um milagre, a intervenção do estrangeiro para retirá-los das trevas da ignorância e do primitivismo, pré-história da humanidade:

Para a história das origens do Estado, a vívida imagem transmitida por Seligman de “Hamitas” criadores de gado, brandindo lanças, descendo sobre populações de agricultores plácidos e brancos, encorajou os historiadores a aceitarem a hipótese do “Estado conquistado” segundo a

²⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007, p.29.

qual a maioria dos estados africanos teria resultado da imposição de instituições estrangeiras sobre os indígenas agricultores. (MILLER, 1995, p. 6)

Mediante tantas contradições, é necessário que ampliemos o olhar para que possamos compreender a formação do Estado Mbundu e a influência da instituição *kilombo* em sua gênese a partir de uma outra lógica, de um outro enfoque, de uma outra concepção do que seja história, da relação espaço-tempo e dos simbolismos intrincados e complexos dos rituais e práticas imbangalas:

Portanto as conexões implícitas entre os episódios narrados numa exposição histórica Imbangala, aparentemente antecedentes e consequentes, raramente correspondem a causa e efeito em sentido histórico, uma vez que os acontecimentos que o historiador tradicional liga, para obter efeito dramático ou didático, podem ter estado separados no tempo por décadas (MILLER, 1995, p.14).

Há outra relação espaço-temporal que evoca e tece outras narrativas, outras lógicas, inúmeras maneiras de se relacionar com a memória e organizar o cosmos, o mundo e a realidade. Apresenta-se um tempo mítico, no qual os sentidos estruturam simbolicamente o grupo, criando a ideia de pertencimento a uma tradição, a uma origem e a um passado em comum.

A história, para os imbangalas, está intimamente relacionado ao presente, sendo as várias versões do passado antigo o devir de características atemporais e sincrônicas, rompendo com a relação espaço-tempo e histórica das tradições ocidentais fortemente presas a análise diacrônica dos fatos e feitos históricos.

Complementando essa lógica, no que se refere aos imbangalas e à influência da instituição *kilombo* na maneira de organização social, política e econômica do Quilombo dos Palmares, observo a importância da já citada dimensão coletiva, no sentido da história narrada a partir dos grupos e linhagens ao invés da narrativa dos feitos individuais. Um exemplo é a posição de poder e prestígio que era destinada à pessoa designada por sua linhagem para ocupar o título de *ngola*²⁵, nome inclusive que dá origem ao país *Angola*.

Desse modo, na narrativa oral, tal como relatada pelos historiadores tradicionais, diversas linhagens e grupos indicavam diferentes pessoas em tempos e momentos

²⁵ “Pedaço de ferro que a maioria das linhagens Mbundu detinha como importante insígnia de autoridade; associada ao povo Samba”. (MILLER, 1995, p. 298).

históricos diferenciados para ocuparem o cargo de *ngola*, de modo que o cargo não era de uma pessoa, mas, sim, pertencia à família, à linhagem.

Zumbi é outro nome que tem origem nesse contexto narrado e que se torna parte da história dos negros no Brasil. A palavra *nzumbi*, entre os *mbundu* tem como significado: “*espírito antepassado da linhagem; por extensão, os espíritos dos falecidos ocupantes das posições titulares permanentes*”. (MILLER, 1995, p. 298).

Numa das versões e nos relatos sobre o quilombo dos Palmares há um episódio sobre o suicídio de Zumbi, por ocasião do ataque ao reduto do Macaco. Carneiro (2011) contesta essa versão, afirmando que o Zumbi da história não se atirou de um precipício em um gesto teatral, mas prosseguiu vivo, firme na luta, reagrupando seus homens e organizando a resistência quilombola, a mais duradoura forma de organização política e tentativa de autogoverno de que já tivemos conhecimento com relação à população negra no Brasil.

Assim sendo, a partir do significado simbólico de *nzumbi* no contexto da formação dos estados *mbundu*, e considerando como é concebida a relação espaço-tempo entre os *mbundu* e os imbangalas, bem como a sua forma de organização política, algumas questões se apresentam como propícias às interpretações simbólicas ao alcance do imaginário, no que tange à imagem e à figura de Zumbi dos Palmares.

Acredito que devido ao grande período de tempo que o Quilombo dos Palmares existiu, e como *nzumbi* se refere a um título ou cargo/posto ao invés de um sujeito único, podemos considerar a hipótese de que podia ter havido vários zumbis, ou até mesmo que, a partir da morte e da queda de um *nzumbi*, os espíritos dos antepassados então encarnariam ou incorporariam em outro corpo, tornando-se um outro *nzumbi*, para dar continuidade e prosseguir a tarefa de luta e resistência agregadora, que tanto necessitava de um líder que encarnasse a ancestralidade para restaurar o cosmos.

Desse modo, era necessário para a sobrevivência do quilombo que as pessoas resistissem, em defesa de seu território, permanecendo em uma sociedade na qual os ideais de coesão e convivência permaneciam vinculados à imagem de um herói em comum, que defenderia a todos, como também pela participação mística na defesa de um espaço, de outros valores civilizatórios e de outras humanidades que reatualizam sentidos comunitários e de pertencimentos, pautados no sentido de linhagem, da ancestralidade ancorada no espírito dos antepassados e em referências materiais, simbólicas e espirituais trazidas da África:

A atitudes dos Mbundu em relação aos antepassados derivavam da ideia da sucessão nas posições titulares, que dava particular ênfase à comunicação entre o detentor vivo de um nome, ou título, e os espíritos dos seus antecessores.(...) os únicos sacerdotes Imbangala que recorriam a médiums espíritas eram os *nganga a nzumbi*, especialistas em lidar com os espíritos dos antepassados *jinzumbi*, descritos como “parentes falecidos”que incomodavam os Imbangalas vivos, através dos sonhos ou causando-lhes doença ou morte. (MILLER, 1995, p. 249-250)

Desse modo, *nganga a nzumbi* refere-se ao *nganga* (especialista de magia de vários tipos), especialista em *nzumbi*(espírito dos antepassados), atestando a possibilidade de interpretação e análise acima exemplificada. Temos, aqui, a origem do termo “Ganga Zumba”, líder que também figura nas narrativas históricas do Quilombo dos Palmares.

Do ponto de vista mítico e simbólico, *zumbi* permanece vivo até os dias de hoje em cada descendente seu, em cada quilombo rural ou urbano do mais recôndito deste país. Nada mais apropriado, portanto, seria o nome dado ao documentário “Zumbi somos nós”, produzido pelo coletivo “Frente Três de Fevereiro”, que trata das relações raciais no Brasil e narra a história do Flávio Sant’ana, um dentista recém formado que foi assassinado por policiais militares em São Paulo ao ser confundido com um ladrão pelo simples fato de ser negro, aproximando assim as várias lutas contemporâneas presentes nos movimentos sociais e nos movimentos negros, ilustrando o porquê de tamanha evocação de Zumbi dos Palmares enquanto herói, símbolo e exemplo de luta e resistência pela sobrevivência e pela afirmação positiva de uma ancestralidade africana combativa e guerreira, de um grupo, povo, ou se preferirem linhagem que permanece viva pela reatualização do *nzumbi* que retorna em um novo “título” a cada nova geração.

Desse modo, a luta contemporânea contra o racismo, o preconceito e a discriminação, contra o genocídio da população negra relaciona-se à transformação de uma visão de si própria dessa população, de valorização do seu passado, a necessidade do conhecimento histórico, político e ideológico sobre o que foi e o que seja quilombos e comunidades quilombolas no passado e na atualidade, desse modo poderá essa população perceber onde se situa nesse processo.

Percebemos que é uma tarefa muito difícil assumir uma identidade que tem apenas escravos, pobreza e marginalidade associadas. Portanto, uma questão crucial que se apresenta é a de como vivenciar, valorizar e se orgulhar enquanto crianças e jovens, de uma identidade na qual o existir é algo tão frágil, a vida é tão efêmera e volátil, já

que acabo não sabendo se sobreviverei a uma realidade cotidiana que me conduz a uma instabilidade profunda: ao medo da morte²⁶, da finitude da minha existência, por conseguinte, a morte da minha tradição, da minha origem, do meu passado e do meu futuro.

Os indicadores vem demonstrando que a cada ano os dados da violência contra a juventude negra se tornam mais alarmantes e preocupantes, demandando dos órgãos competentes uma intervenção imediata. O que aconteceu com Flávio Sant'ana não é um caso isolado e pontual. A situação se torna mais crítica ainda, quando observamos os dados estatísticos comparativamente ao longo dos anos. As taxas de homicídios e a diferença entre a mortalidade de jovens negros e brancos, evidenciam um aumento extremamente significativo e gradual quando se trata da juventude negra, atestando que quando acrescentamos a essas análises estatísticas o aspecto étnico-racial, observamos que os jovens negros são os que mais morrem:

O peso relativo dos pretos & pardos na população de até 24 anos de idade que morreu assassinada se elevou de 57,8%, em 2001, para 67,8% em 2007. Na verdade, durante todo este intervalo, a participação dos jovens pretos & pardos no interior da população de até 24 anos que sofreu vítima de homicídio cresceu ininterruptamente. (PAIXÃO, 2010, p. 256)

É importante que lembremos que isso não é um acontecimento recente, as expressões e organizações sociais e culturais de matriz afro-brasileira sempre foram perseguidas e discriminadas, capoeira, jongos, batuques, quilombos sempre foram caso de polícia.

Os jovens que morrem nas periferias das grandes cidades brasileiras tem cor e classe social definidas, o tratamento que a polícia dá as diferentes juventudes também, assim como sabemos o perfil da juventude que não consegue ter êxito no espaço escolar e no mercado de trabalho.

Trabalhos como o de Cechetto (2004), Feffermann (2006) e Amparo-Alves (2011) vem denunciando ao mesmo tempo o envolvimento da juventude pobre e negra com relação ao tráfico de drogas, à violência, bem como a suscetibilidade na qual vivem essas juventudes devido às próprias políticas e ações do Estado que nas palavras de

²⁶É importante frisar que a morte é aqui utilizada tanto do ponto de vista real quanto metafórico, já que a invisibilidade e os silenciamentos vivenciados pelas crianças e a juventude negra e quilombola nos espaços sociais e escolares também é uma forma de “morte social”.

Amparo-Alves vem promovendo uma *necropolítica espacial e racial* ao possibilitar direta ou indiretamente a morte prematura e uma espacialização da morte da população negra já que se torna evidente as diferentes expectativas de morte e vida em diferentes espaços/territórios e em diferentes grupos existentes nas cidades:

A partir de uma revisão crítica dos conceitos de biopoder e *homo sacer*, o artigo propõe ainda que em tal contexto a gestão do espaço urbano toma características mórbidas, isto é, ela se dá por meio de uma necropolítica racial em que o Estado mata por deixar morrer (omissão) ou por sua cumplicidade com a reprodução contínua e dissimulada de um padrão de relações raciais que se quer cordial, mas que tem a sua expressão máxima na distribuição desigual da morte – prematura e prevenível – entre negras e negros. (AMPARO-ALVES, 2011, p. 111)

Portanto, o título do documentário “zumbi somos nós” reatualiza simbólica e miticamente a questão da “cerca”, do espaço e do território, bem como a continuidade da resistência dos quilombos de antigamente que se traduzem nas periferias, terras de preto e comunidades quilombolas de hoje, trazendo a encarnação de zumbi como expressão de uma ancestralidade, a qual não devemos temer e sim valorizar, pois como a letra da música afirma ao final: Zumbi vive... Eternamente...

PERIAFRICANIA

Não tenha medo em dizer que tu é preto
Não tenha espanto em dizer que tu é branco
Não seja omissos em dizer que tu é índio
Nos toca-discos corre sangue nordestino
Antigamente quilombos, hoje periferia
O esquadrão zumbizando as origens,
“z’africania”
Somos filhos de uma terra sagrada
Qualquer periferia, qualquer quebrada é um
pedaço d’África
Ideologia quilombola.
Ferve da sul até o nordeste
Z’África, o clã Brasil nordestino
espalhando a peste
O som é rap.
Verso embolada à la Zeca Baleiro
A explosão do beco.
Conheça o grande Eldorado negro
O mar guiou. A mata abraçou
Entre terras e mares o orixá abençoou
A senzala do passado se perdeu na
escuridão
Com ela a dor do extermínio e da
escravidão
Quiloas, Bantos, Monjolos, Cabinda, Mina,
Angola,
Brasil, Cuba, Ruanda, Haiti, Jamaica,
Etiópia
Conquistas, glórias, derrotas, vitórias
De tantas batalhas traçadas, misturando
raças com as marcas da velha África.
Periafricania, a resistência.
Lendas são lendas
Queimem os emblemas.
Quebrem as algemas.
Zumbi. É consciência.
O terror da tirania.
O inimigo número um. E segue a profecia.
No terrorismo.
No Brasil do coronelismo.
País dos dízimos.
Do capitalismo. Do egoísmo. Reduzido em
ismos.
E vamos indo, contra a elite, suportando
como pode.
É forte o choque, a sua glock, não destrói
meu hip-hop.
Eu quero ouvir os tambores, as vozes, os
rumores.
No paredão, o som regando a paz. A
Trindade Solano amores.

Tirei do Cartola. Leninee as poesias.
Saquei um Garrincha.
E da luz de Luiz, eu fiz a Melodia.

A fusão, a toada de uma raça libertária.
Sou Haile Selassie, é ou não é, djamba
sagrada.
Sou Mumia Abu Jamal, destruindo as celas.
Sou James Brown, Berimbrown, Nino
Brown.
Sou da favela.
Sou Kingston. Chamo Capão. Sou marrusso
Sou sucupira, balanço, lundu. Sou jongo,
sou um da Sul.
E nos antigos mistérios da quilombologia,
toda quebrada é quebrada na grande
periafricania.
Somos todos Zumbi.
Não tenha medo em dizer que tu é preto
Não tenha espanto em dizer que tu é branco
Não seja omissos em dizer que tu é índio
Nos toca-discos corre sangue nordestino
Brasileiroz
Nós somos todos brasileiroz
Brasileiroz
Sou latino-americano brasileiro
Brasileiroz
Nós somos todos brasileiroz
Brasileiroz
Sou latino-americano brasileiro...
Brasileiroz!!!

Zumbi vive... Eternamente...
(ZUMBI SOMOS NÓS, 2007)



Imagem extraída do documentário: “Zumbi somos nós” (2007).

Compreendendo tamanha diversidade e complexidade relacionada às origens do termo *kilombo* e *nzumbi*, acredito que é de suma importância entrelaçar as diversas análises e interpretações possíveis que se complementam por meio da dimensão histórica, mítica e simbólica, atestando que as origens do termo quilombo possui uma relação com a história dos povos africanos e sua ancestralidade no Brasil e na América Latina como um todo, a partir da diáspora africana.

Exatamente por isso, o exercício de reflexão presente nesse capítulo não buscou separar as diversas abordagens – histórica, cultural, política, ideológica - sobre o conceito de quilombo, com o intuito de cindir interpretações e hierarquizar cada uma delas, na tentativa de buscar uma uniformidade em cada abordagem, e sim, articulá-las como indissociáveis, como manifestações do real e do imaginário, do latente e do patente, do histórico e do mítico, do cultural e do ideológico.

A existência de quilombos por toda a América Latina é um dado muito interessante de ser estudado, pesquisado e ensinado às novas gerações. Embora a existência e a formação histórica desses agrupamentos de negros seja pouco conhecida e explorada pela área das Ciências Humanas em nosso país, o fato de não haver existido quilombos apenas na África ou

no Brasil é um dado muito revelador, demonstra uma resistência mobilizadora e coletiva dessas populações, bem diferente da visão de aceitação e sujeição à escravidão que aprendemos na escola. Diversas manifestações e organizações territoriais e políticas pululam na América Latina como espaços de resistência e sobrevivência material, social, cultural e simbólica das populações negras no Novo Mundo como um todo, demonstrando que as estratégias utilizadas pelos africanos em diferentes territórios e em diferentes realidades se estruturavam a partir da oposição ao sistema escravocrata, da organização política, econômica e cultural dessas comunidades, como formas de afirmação de um sistema político e de uma gestão muito peculiar e própria defesa da liberdade, da identidade e da cultura:

As comunidades formadas pelos negros escravos, que fugiram do trabalho forçado e resistiram a recaptura por parte das forças escravocratas, receberam vários nomes nas diversas regiões do Novo Mundo: **quilombos** ou **mocambos** no Brasil; **palenques** na Colômbia e em Cuba; **cumbes**, na Venezuela; **marrons** no Haiti e nas demais ilhas do Caribe francês; grupos ou comunidades de **cimarrones**, em diversas partes da América Espanhola; **maroons**, na Jamaica, no Suriname e no Sul dos Estados Unidos. Os termos **maroon** e **marron** derivam do Espanhol **cimarrón**, nome dado pelos primeiros colonizadores das Américas ao gado doméstico fugido para as montanhas da então ilha de Hispaniola (hoje Haiti e Santo Domingo). (CARVALHO, 1996, p.13-14)

A etimologia configura simbolicamente o cenário diaspórico no qual vão emergindo os sentidos que determinam o *apalavrear* das coisas, pessoas e objetos no mundo. Ao comparar os escravizados ao gado, além de atestar o processo de desumanização intrínseco ao empreendimento colonial, aqueles que cunham as palavras intensificam um processo de animalização (zoomorfização) e objetificação, reforçando a ideia da posse de um sobre o outro (pessoa, objeto ou animal) gerando assim uma equivalência e equiparação gado, animal, não-humano, coisa, objeto, o qual eu possuo e sobre o qual tenho poder e propriedade, o que me confere o direito de arbitrar e decidir sobre seu corpo, destino e ações.

Retomando o argumento que reitera a necessidade urgente de levar para as salas de aula da escola de ensino formal as histórias, mitos e narrativas desses grupos e comunidades, observamos que as possibilidades de reconstrução de identidades e de visibilidades se apresentam cada vez mais urgentes, apontando a necessidade da revisão paradigmática e metodológica necessária para os esforços de reflexões e pesquisas como essas, que articulam e trazem à tona a construção desses processos, as epistemologias do sul, como as denomina Boaventura de Sousa Santos (2010).

Partir do sul não se refere necessariamente a uma posição geográfica, mas à oposição e a não aceitação passiva do colonialismo intelectual empreendido e ainda vigente, acionado pela sociedade ocidental, europeia e judaico-cristã no que se refere às nações e países que se encontram em condição de subalternidade intelectual, política, econômica e cultural, como a América Latina, África, Índia e tantos outros que podemos constatar, ao analisarmos os fatores tais como o IDH (Índice de Desenvolvimento Humano), entre outros indicadores objetivos. Diz respeito, portanto, ao processo de descolonização, tão caro a todos esses países. Isso se soma às críticas de Durand (1997) em tratar a imaginação e a dimensão mítica e simbólica como “*a louca da casa*”, convergindo para a ampliação do processo de revisão paradigmática que se opõe aos racionalismos, ao cartesianismo, à classificação, à hierarquização e às hermenêuticas redutoras que se pretendem totalizadoras do humano e do saber científico.

Atentar a isso é, como afirma Santos (2010), em primeiro lugar, construir uma episteme que se assente em algumas orientações. A primeira delas é a de compreender que o Sul existe, ele é uma realidade, um fato complexo e dinâmico e não uma existência passiva, a-crítica e amorfa. Outra questão é a de aprender a ir para o Sul, no sentido de habitar esse espaço, de buscar construir-se nesse espaço, de se impregnar dele. E por último, de aprender a partir do Sul e com o Sul, no rompimento com a hierarquização de saberes, fincando os pés nessa terra e nesse espaço utilizando-se dos seus referenciais, saberes, possibilidades e limitações, concebendo a sua ética, a sua ciência e a sua identidade, colocando no centro e no princípio da visada epistemológica o ser ontológico do que é ser “sul”:

É exatamente por essas questões que Santos (2010) nos apresenta “A Urgência e a Mudança Civilizacional” necessária para que nos voltemos às alternativas culturais de outros grupos e comunidades como as quilombolas e caiçaras, abandonando inclusive, as análises colonizadoras tanto à esquerda quanto à direita, frente a assunção de valores como a partilha coletiva da terra, a ancestralidade, a oralidade, a memória, a imaginação material, pautando de modo diverso as relações com o mundo, adotando a não fragmentação entre as diversas esferas e áreas do conhecimento humano, assumindo que os conhecimentos e os saberes dos grupos humanos se dão em todas as partes e em todos os momentos da vida. Por esse motivo, a fé, a vida, o trabalho, o alimento, a família, a comunidade, a saúde, a cultura, a força da palavra como realizadora e potencializadora das ações e transformações da realidade, são fundamentais para nos colocarmos frente às condições de incerteza que Santos aponta:

A segunda condição de incerteza diz especificamente respeito às alternativas culturais, políticas, sociais, económicas que podem ser pensadas e acionadas a partir da inesgotável diversidade humana, existindo num mundo finito. Se a primeira incerteza nos coloca perante o paradoxo da finitude-infinitude, a segunda incerteza coloca-nos perante o paradoxo da urgência e da mudança civilizacional. Nos últimos duzentos anos, o pensamento ortopédico²⁷, tanto à esquerda como à direita, e a razão indolente que lhe subjaz, atribuíram um sentido e uma direção à história assente numa concepção linear do tempo (progresso) e numa concepção evolucionista das sociedades (do subdesenvolvimento ao desenvolvimento). Com base nesta concepção, foi possível definir alternativas, determinar o movimento da história e também definir o seu fim, o estado final da evolução (idade positiva de Comte, solidariedade orgânica de Durkheim, industrialismo de Spencer, comunismo de Marx, etc.). A crítica desta teoria da história está feita e dela não me ocupo aqui. Concentro-me no que ficou do colapso dela. Apesar de o colapso ser da teoria no seu todo, os mestres do pensamento ortopédico manipularam-no para reduzir a vigência da teoria à definição do último estágio: as teses do fim da história. É nesta posição que se inspiram as respostas fracas que têm sido dadas às perguntas fortes que o nosso tempo nos coloca. Vimos, porém, que as respostas fracas têm vindo a causar sentimentos de exaustão, carência, mal-estar, injustiça e raiva que estão na base do distanciamento em relação ao pensamento ortopédico. Resulta daqui que a incerteza das alternativas reside não nelas em si, mas no pensamento que as descredibiliza. Como tenho vindo a defender, não precisamos de alternativas mas de um pensamento alternativo de alternativas (SANTOS, 2010, p.536-537).

Compreendendo esse pensamento “alternativo de alternativas”, percebo que nem mesmo em suas origens, no continente africano, o termo quilombo possuía qualquer relação com a definição criada pelo Conselho Ultramarino em 1740 para designar as formas de organização social e política criada pelos negros no Brasil durante o período colonial, embora, segundo Almeida (2002), essa concepção “frigorificada” de quilombo acompanhe até os dias de hoje o trabalho de inúmeros pesquisadores sobre a questão quilombola, bem como o próprio conceito jurídico-formal presente na legislação brasileira.

Frente a essas questões, bem como visando pontuar a problemática contemporânea relacionada à questão quilombola no Brasil, atualmente diversos pesquisadores e antropólogos vêm apontando caminhos teórico-metodológicos outros, bem como buscando ampliar, aprofundar e pontuar a questão a partir da construção identitária de cada comunidade quilombola específica, situando-as no presente, observando o que elas possuem em comum e de especificidades territoriais, étnicas, de gênero, religiosas e formas de organização coletiva, produtiva e econômica:

²⁷ “Assim se criou o que, na esteira de Ortega y Gasset (1987: 39), designo como *pensamento ortopédico*: o constrangimento e o empobrecimento causado pela redução dos problemas a marcos analíticos e conceptuais que lhes são estranhos”. (SANTOS, 2010, p.528).

E quando é mencionado na Constituição de 1988, 100 anos depois, o quilombo já surge como sobrevivência, como “remanescente”. Reconhece-se o que sobrou, o que é visto como residual, aquilo que restou, ou seja, aceita-se o que já foi. Julgo que, ao contrário, se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente. Em outras palavras, tem que haver um deslocamento. Não é discutir o que foi, e sim discutir o que é e como essa autonomia foi sendo construída historicamente (ALMEIDA, 2002, p. 53).

Nessa multiplicidade de olhares e enfoques vêm se somando alguns trabalhos de pesquisas e levantamentos antropológicos que vêm apontando caminhos outros visando aprofundar e complexificar os sentidos contemporâneos de quilombo: *comunidades quilombolas, aquilombamento, terra de pretos, comunidades negras*.

Compreendo, portanto, quilombo como um território ocupado por uma comunidade ou grupo de pessoas que construíram, ao longo dos anos, uma identidade e uma referência cultural com relação àquele espaço, que ao mesmo tempo constrói o espaço e é construído por ele.

Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (O'DWYER, 2002, p.18)

O conceito contemporâneo de quilombo trata da especificidade cultural e dos modos de vida tradicionais que cada comunidade foi desenvolvendo no tempo-espaço próprio, circunscrito dentro de um território, paisagem, local, lugar. Deve englobar e considerar as formas que cada grupo desenvolveu na sua relação com a natureza, com a fauna e a flora local, e como todos esses aspectos se relacionam com as suas dimensões produtiva, sócio-cultural e simbólica.

Portanto, os quilombos com os quais nos relacionamos no presente, necessitam de um olhar e de conceitos que contemplem as suas especificidades e necessidades mais prementes, questões fundamentais para a legitimação dos seus direitos na garantia pela posse e manutenção da sua terra. A formação do Quilombo da Fazenda engloba vários grupos e etnias, bem como a sobreposição de identidades e de narrativas, entretanto o que há de comum entre todos os fatores observados, para que a assunção de uma identidade quilombola se torne possível, é exatamente a história da sua formação, uma origem em comum localizada

em um determinado território e as formas e práticas culturais, o sentimento com relação ao sagrado e os valores civilizatórios transmitidos de geração em geração que dão coesão ao grupo e aos seus valores culturais.

O Quilombo do Campinho é uma das origens territorial e simbólica de muitas pessoas residentes no Quilombo da Fazenda, e a sua formação, assim como as narrativas míticas relacionadas ao seu mito fundador, sua forma de organização sócio-econômico-cultural e simbólica, foi o tema de uma das pesquisas pioneiras sobre a questão quilombola no Brasil empreendidas por Gusmão (1996), embora naquele momento histórico não houvesse consenso sobre a palavra quilombo ser a que melhor definiria esses tipos de povoados. Pesquisas como as de Queiroz (1980), Queiroz (1973, 1976), Bandeira (1988) e Gusmão (1996), foram fundamentais para as discussões sobre o conceito de quilombo como o concebemos hoje.

A partir desses estudos, muitos teóricos, cientistas e pesquisadores debateram sobre qual seria o conceito mais apropriado para todas as questões que se apresentavam sobre essas comunidades, inclusive foi esse o tema da ABA (Associação Brasileira de Antropologia) para o ano de 1994, com a criação de um grupo de trabalho. Desse modo, terras de pretos, mocambos, campo, bairros negros, vilas caiçaras, territórios rurais, etc., foram as denominações utilizadas por muitos pesquisadores ao tratarem dessas realidades. Foram consideradas as tensões relacionadas à configuração do espaço a partir da dimensão produtiva e da ordem econômica (zona rural, zona urbana), bem como a forma de organização espaço-simbólica ancorada no *ethos*, no pertencimento étnico-racial e identitário, o que gera possibilidades outras para a análise dessas comunidades ao atentarmos para a implicação das questões de classe, raça, gênero, corpo, cultura, território e ancestralidade na construção da ética, dos valores, dos saberes e dos conhecimentos desses grupos. Articula-se, assim, a construção identitária com a garantia de direitos desses grupos:

O envolvimento da ABA com as comunidades negras remanescentes de quilombos, cujos direitos territoriais foram assegurados pela Constituição de 1988, tem uma longa história que se traduz formalmente na institucionalização, em 1994, do Grupo de Trabalho Terras de Quilombo, ampliado em 1996 com a criação da Comissão de Terras de Quilombos. A finalidade da comissão era organizar e planejar as ações da ABA com relação a essa problemática, bem como assessorar a diretoria em ações externas que exigissem contato com órgãos do Judiciário e do Ministério Público, visando a garantir o cumprimento das recomendações constantes em laudos de antropólogos-peritos nos processos de reconhecimento e demarcação desses territórios. A gestão 1998-2000 fez-se representar na Comissão de Assuntos da Terra, de modo a incluir a questão das terras de quilombos, tanto quanto a das terras indígenas, no problema da distribuição da terra no país, isto é, na

insolúvel questão agrária que no campo tem ocasionado tantos conflitos, com mortes impunes e, muitas vezes, anunciadas. (O'DWYER, 2002, p.10)

Desse modo, a partir dos sentidos contemporâneos de *quilombo* que foram ressignificados por meio da compreensão da luta de várias comunidades negras, rurais, caiçaras, ribeirinhas, tradicionais, espalhadas por esse país para a sua sobrevivência material, cultural e simbólica, no próximo capítulo iremos apresentar o território e o passado histórico da comunidade do Quilombo da Fazenda, buscando situar o leitor em relação às características de formação, os destinos partilhados e a relação comum com o território que permitiu a transmissão das práticas socioculturais de uma geração a outra pela comunidade, perceptível nos relatos e nas histórias de vida do quilombo que comprovam a utilização de várias estratégias de resistência para a manutenção e continuidade das suas maneiras de se relacionar com o mundo e dos seus modos de vida característicos, o que possibilitou a assunção de uma identidade quilombola, a reivindicação da titularidade da terra e a labuta diária pela própria sobrevivência.

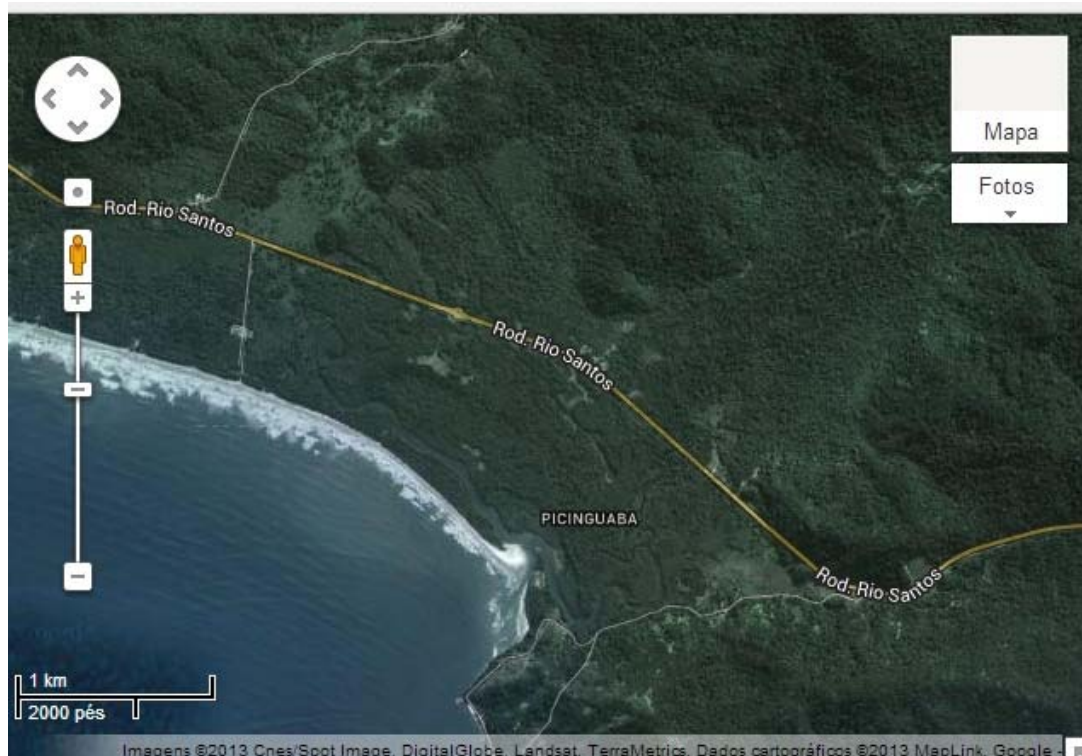
Capítulo III- CENÁRIO E ATORES: TRADIÇÃO, TERRITÓRIO E IDENTIDADE

Gente receptiva a qualquer figura mas impossível de configurar, os índios eram – para usarmos um símile menos europeu que a estátua de murta – como a mata que os agasalhava, sempre pronta a se refechar sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura. Eram como sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinentemente pelas ervas daninhas. Esse gentio sem fé, sem lei e sem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o evangelho pudesse deitar raízes. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002 p.185)

Cheguei para realizar o meu primeiro trabalho de campo na comunidade do Quilombo da Fazenda em 3 de janeiro de 2010, com meu marido José Abílio e meus três filhos: Oruan, na época com 5 anos, German, de 3 anos, e Dandara, de 1 ano e 5 meses.

Descemos na Rio-Santos e eu olhei ao meu redor, respirei bem fundo e reencontrei a Mata Atlântica e os ares que havia deixado há 13 anos. A minha primeira impressão foi a de que nada havia mudado: as árvores, as serras, os animais, tudo parecia ter permanecido como em tempos atrás. Mal sabia eu que muitas coisas haviam se transformado. Fomos caminhando em direção ao estacionamento que fica um pouco antes da Praia da Fazenda e, logo na guarita, encontro uma das filhas da Laura Braga, a Alessandra Braga, que mora no Sertão da Fazenda.

Os moradores da comunidade quilombola habitam a região em espaços considerados diferenciados, devido ao impacto que a construção da BR-Rio-Santos trouxe à organização espacial. Sendo assim, a BR atravessa o território, cindindo-o em dois: de um lado a Praia da Fazenda, onde moram, por exemplo, parte das famílias de Laura Braga e de Lúcia Assumpção, e o sertão da Fazenda que se localiza na outra parte em direção à serra onde se encontram a maior parte dos moradores quilombolas.



Vista aérea do território onde se localiza o Quilombo da Fazenda. Disponível em: <<https://www.google.com.br/maps>>. Acesso em: 12 out. 2013



Sertão da Fazenda onde vive a maior parte dos moradores. Disponível em: <<https://www.google.com.br/maps>>. Acesso em: 12 out. 2013

A presença do Parque Estadual da Serra do Mar é constante institucionalmente em ambos os lados. Na parte da praia, há a guarita, o estacionamento e o centro de visitantes, local onde se desenvolvem as atividades de educação ambiental e onde são oferecidas as informações sobre o Parque, o ecossistema, fauna e flora, tanto para os visitantes, pesquisadores, como para os grupos de estudantes das escolas.

O Parque Estadual da Serra do Mar foi criado em 30 de agosto de 1977 por meio do Decreto nº 10.251, num momento histórico no qual as discussões sobre a valorização do

meio-ambiente, da preocupação com o avanço das cidades, da urbanização, do capitalismo, do turismo se apresentavam como cruciais na elaboração de políticas públicas que trouxessem a questão do desenvolvimento socioeconômico, científico, tecnológico e industrial que se apresentava na agenda política, articulado com a preservação e conservação dos ecossistemas que se encontravam naturalmente fragilizados e ameaçados de extinção.

O Parque possui uma extensão total de 315.309 hectares, sendo dividido em 8 núcleos: Núcleo Caraguatatuba, Núcleo Cunha, Núcleo Curucutu, Núcleo Itutinga-Pilões, Núcleo Pedro de Toledo, Núcleo Picinguaba, Núcleo Santa Virgínia e Núcleo São Sebastião, abrangendo 23 municípios do Estado de São Paulo, sendo administrados pela Fundação Florestal (FF)²⁸, órgão da SMA.

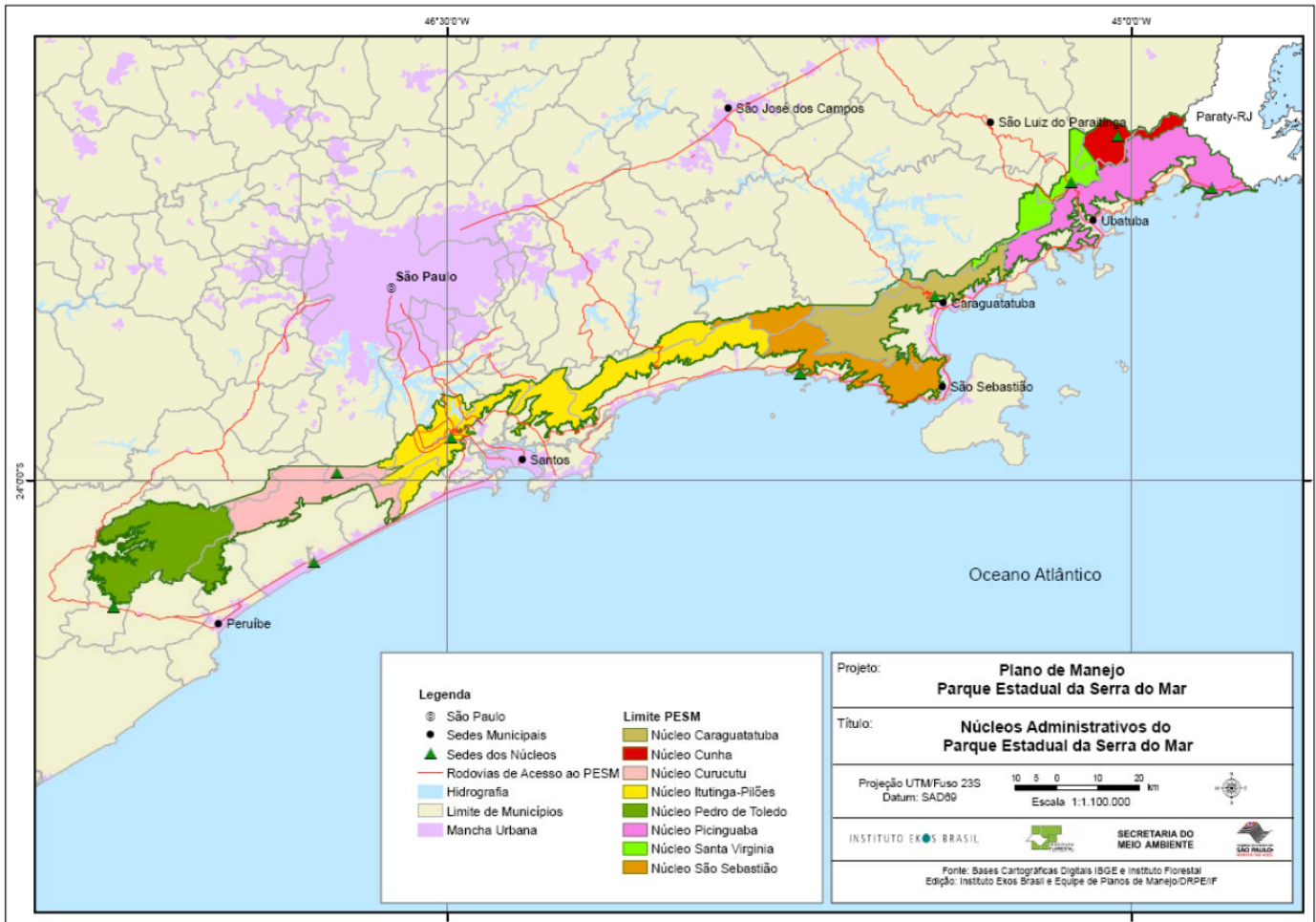
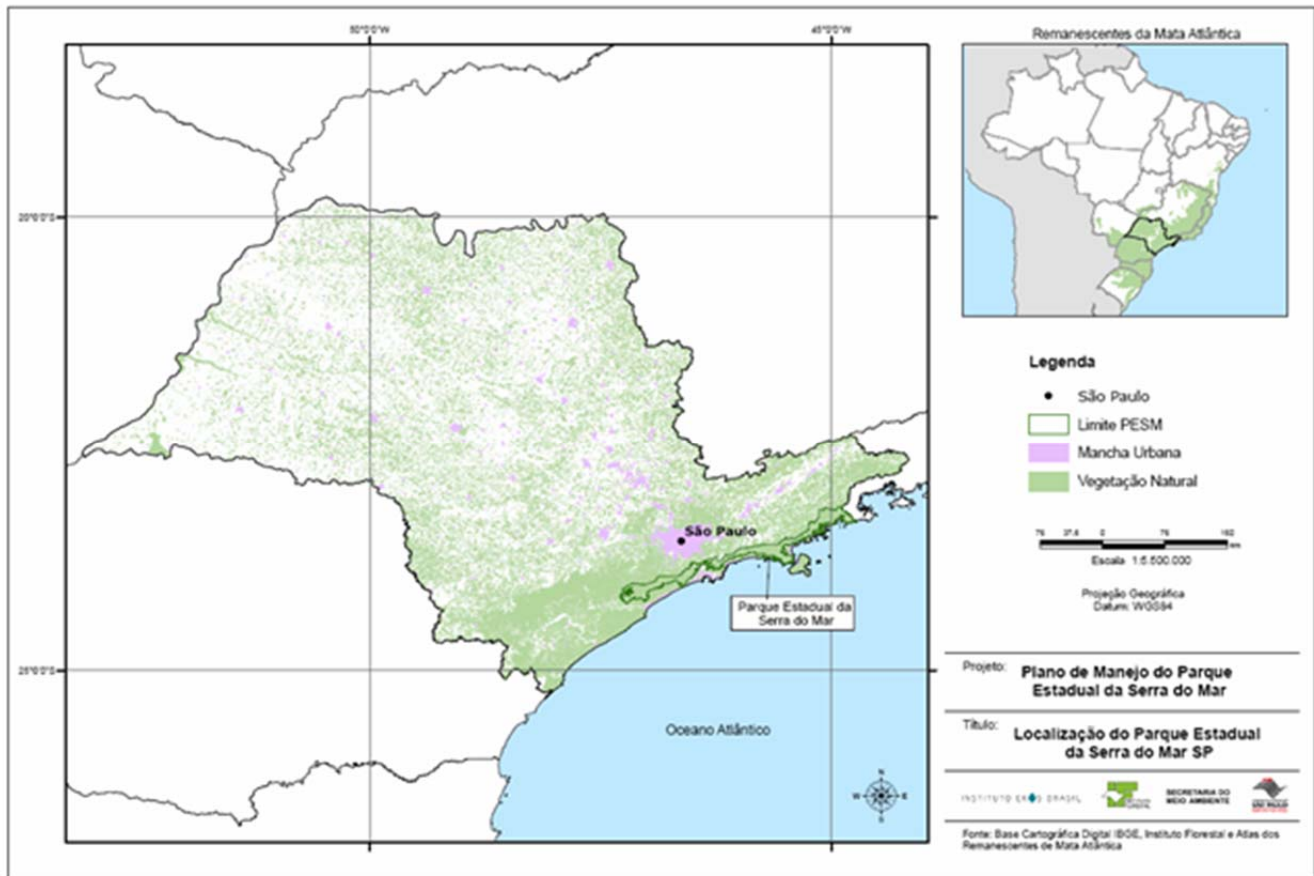
No município de Ubatuba, a área do PESM corresponde a 47.500 ha, sendo o Núcleo Picinguaba a região em que se localiza o Quilombo da Fazenda, o único trecho no qual o PESM atinge o nível do mar, salvaguardando o ecossistema costeiro, como os manguezais que se encontram praticamente extintos ou poluídos em toda nossa costa litorânea. Desse modo, a relevância e importância ambiental, política e econômica dessa região se apresenta de modo incontestável para todos os moradores, pesquisadores, gestores e sociedade em geral, constituindo-se, por isso, em espaço/território de disputas e conflitos relacionados tanto à posse da terra quanto aos poderes relativos à sua gestão, organização e administração:

O Parque Estadual da Serra do Mar tem características que fazem dele um caso a parte entre as Unidades de Conservação brasileiras: maior Parque da Mata Atlântica, está localizado na região mais desenvolvida do país, único corredor biológico íntegro conectando os remanescentes florestais do sul do Estado do Rio de Janeiro aos remanescentes do Vale do Ribeira e Paraná, possibilitando a manutenção dos fluxos gênicos e a preservação de espécies que necessitam de grandes territórios para sua sobrevivência. São conjuntos de ecossistemas compostos por florestas densas, campos naturais, mangues, restingas e várzeas, que das escarpas da serra à planície costeira guardam boa parte das espécies endêmicas e ameaçadas de extinção do bioma, além de proteger as cabeceiras formadoras das bacias do Paraíba do Sul, Tietê e dos mananciais que abastecem a baixada santista e litoral norte (SÃO PAULO, 2006, p. s/n).

É exatamente nesse cenário que a reivindicação pela posse da terra de comunidades quilombolas vem trazendo importantes desafios ao poder público estadual e uma série de

²⁸ Segundo Simões (2010) as UC estaduais foram administradas pelo Instituto Florestal, órgão este vinculado à Secretaria Estadual de Meio Ambiente. Através do Decreto no. 51.453, de 29/12/2006, a gestão das UC foram transferidas para a Fundação Florestal (FF), sendo que ao IF coube a responsabilidade de gerenciar as pesquisas científicas realizadas nas UC.

discussões em torno à legislação estadual referente às áreas de proteção ambiental e a legislação federal que regulamenta a concessão da titularidade da terra aos quilombolas.



Como o pensamento racional tem suas raízes e se embasa no pensamento mítico-simbólico, pude observar que existem vários referenciais epistemológicos e constelações míticas por detrás da elaboração de políticas públicas e da criação de Unidades de Conservação. Muito desse imaginário tanto se desenvolve em meio aos nossos intelectuais e ambientalistas quanto muitas vezes envolve referências outras de um “imaginário importado” de outros países, cuja imagem de “desenvolvido”, “civilizado”, “empreendedor”, “rico e próspero” se impõe ao nosso imaginário como “modelo” e “padrão” a ser seguido.

Nessa imigração de sentidos, num primeiro momento havia uma visão essencialmente conservacionista, inspirada nos modelos norte-americanos de criação e gestão de parques e unidades de conservação. Nesse enfoque, privilegiava-se o meio ambiente como espaço que deve ser preservado de forma intocada, reforçando a narrativa mítica do que Diegues (2008) denomina “*Mito da Natureza Intocada*” trazendo para o ser humano a responsabilidade pela degradação do território, do ambiente e do espaço no qual vive.

Nessa perspectiva, a única maneira de manter o meio ambiente com toda a sua riqueza e beleza naturais seria afastar daquele habitat a espécie que o desarmoniza e destrói, reforçando e reatualizando o mito do paraíso perdido, comum ao paganismo e ao cristianismo, apresentando assim a possibilidade de retorno ao Éden, no qual é possível vivenciar o estado de natureza pura, virgem e intocada, para o qual retornam os desejos de intimidade e contemplação, no sentido de este ser o espaço para o qual me encaminho a fim de me curar do estresse, da agitação, das mazelas do espaço de total intervenção humana, civilizado urbano e profano que já perdeu totalmente a sua pureza, a sua natureza original:

A concepção dessas áreas protegidas provém do século passado, tendo sido criadas primeiramente nos Estados Unidos, a fim de proteger a *vida selvagem (wilderness)* ameaçada, segundo seus criadores, pela civilização urbano-industrial, destruidora da natureza. A ideia subjacente é que, mesmo que a biosfera fosse totalmente transformada, domesticada pelo homem, poderiam existir pedaços do *mundo natural* em seu estado primitivo, anterior à intervenção humana. No entanto, mais do que a criação de um espaço físico, existe uma concepção específica de relação homem/natureza, própria de um tipo de naturalismo, que Moscovici (1974) denomina de *naturalismo reativo*, isto é, uma reação contra a corrente dominante do *culturalismo*. (DIEGUES, 2008, p. 17).

Segundo os moradores locais, houve dois importantes marcos que afetaram profundamente os modos de organização espaço-simbólica, bem como a relação natureza-cultura que possuíam e que era organizadora do Cosmos e das suas formas de

socialidade/sociabilidade, dentre elas a transmissão do legado cultural do grupo: a construção da BR – 101, denominada “Rodovia Rio-Santos”; e a criação, em 1977, do PESM.

Em direção ao Sertão da Fazenda, local onde reside a maioria da comunidade, há a Casa de Farinha e as trilhas que são percorridas por monitores do PESM com grupos de turistas, pesquisadores e estudantes oriundos de escolas e universidades de todo o país. Uma das trilhas, a do Corisco, conduz à cidade de Paraty, atravessando duas Unidades de Conservação: o Parque Estadual da Serra do Mar, no Estado de São Paulo, e o Parque Nacional da Serra da Bocaina, no Estado do Rio de Janeiro. Essa trilha era anteriormente utilizada pelas comunidades, antes da construção da BR.

Na região próxima, à Praia da Fazenda há o estacionamento que passou a ser cuidado e administrado pelos quilombolas, por isso Alessandra Braga lá estava fazendo a cobrança de taxa do mesmo, uma das atividades que geram renda para a Associação da Comunidade Remanescente do Quilombo da Fazenda (ACRQF). Observo que os guardas que realizam a segurança e vão atender as ocorrências são terceirizados e não mais funcionários públicos do Estado, como outrora era quando eu lá trabalhei nos anos de 1996 e 1997.

Ao lado esquerdo vejo uma construção de pau-a-pique, onde eram vendidos os artesanatos, e o centro de visitantes, esse idêntico ao da época em que trabalhei no Parque e bem pouco convidativo a visitantes.

A ACRQF foi criada em 17 de maio de 2006 (anexo 2). Laura Braga narra que, depois de várias dificuldades e conflitos para a comunidade se manter na região, a criação da Associação foi mais uma forma de organização de uma luta de anos. Foi Vera Lúcia Coutinho da Silva, uma candidata à vereadora da cidade de Ubatuba pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) que chamou a atenção dos membros da comunidade para o fato de que eles eram quilombolas e, como tal, teriam direitos. Sendo assim, os moradores iniciaram um processo de mobilização social que culminou com a criação de uma associação de moradores, uma sociedade de bairro que, a partir do momento e do contato com outras pessoas envolvidas com as questões políticas e sociais de luta da população negra e quilombola, passou a obter informações e buscar conhecimento sobre o processo de empoderamento da comunidade e de assunção da sua identidade:

E aí que eu descobri, então, eu já fazia parte de uma associação a Associação do Litoral Norte, Seu Zé me convidou pra ser secretária, eu já era secretária de uma associação, sempre e...fui aquela pessoa que eu gostei sempre de lutar mesmo, de buscar o melhor. E ai pintou essa coisa de descobrir que eu era uma remanescente, foi através de uma vereadora que eu tava fazendo campanha pra ela, a Vera Coutinho e a Rose que até hoje ela é

secretaria voluntária no Quilombo de Caçandoca. E a Vera falou: “*Laura, só tem um meio de vocês combater esse Parque, porque tá demais a situação, vocês são um remanescente, porque vocês não lutam pela sua origem? Não busca saber melhor o que é ?*” (sic) Eu falei: “*Mas eu nem sei o que é uma remanescente!*” Porque na verdade eu sou uma remanescente original, venho do Campinho, tenho uma história linda lá e eu não sabia que eu era uma remanescente e...porque a gente realmente perdeu muita ligação mesmo. E aí eu fui à luta, comecei a ler muitos livros, comecei a participar... Registramos a associação como remanescente de quilombo.²⁹

Os processos individuais e coletivos de construção identitária, tanto de Laura Braga, como da própria comunidade foram se refazendo a partir das relações com a memória, com a realidade vivida e sentida ao longo dos anos que, ao serem suscitadas e ativadas pelas reivindicações políticas e sociais trazidas por agentes externos à comunidade que se encontravam mobilizados, articulados e atentos às lutas das comunidades negras e quilombolas possibilitam a construção de um outro olhar sobre si mesmos, sobre as suas histórias de vida e identidades. Essa percepção também passava essencialmente pela assunção de uma negritude por vezes negada e escamoteada pelos próprios quilombolas/caiçaras. Em investigação realizada pela pesquisadora Márcia Merlo (2005) em seu livro, resultado da sua tese de doutorado, a autora faz um levantamento da memória afro-brasileira nas comunidades caiçaras residentes nas cidades de São Sebastião, Ilha Bela e Ubatuba:

Quanto aos negros, quase nada é dito, revelando-se um esquecimento ou encobrimento das lembranças de outrora, porém a cor da pele não consegue esconder a herança. Nas poucas lembranças que emergem, os negros aparecem sendo maltratados pelos senhores de engenhos ou fugitivos, escondidos nas tocas dentro das matas, esperando a alforria. Há, também, narrações em que os negros ressurgem corajosos e desafiadores da condição servil. De qualquer modo, os relatos associados à pirataria são mais enfáticos nas comunidades tradicionais de Ilhabela. Ter essa origem parece dar-lhes muito mais prestígio que o fato de algum dos seus ancestrais ser proveniente da África. (MERLO, 2005, p.15-16)

Assim sendo, ao contato com a vereadora Vera Coutinho e com a secretária Rose do Quilombo da Caçandoca, quilombo esse que inclusive já possui a titulação da terra, é potencializada a assunção de uma identidade outrora negativizada e em contrapartida é visto por alguns membros da comunidade uma possibilidade de garantir a posse da terra e a liberdade outrora perdida devido à implementação do Parque e ao avanço da lógica turística capitalista. Portanto, esses processos reforçam a validação e o reconhecimento de uma ancestralidade, que, embora lá permanecesse, em algum momento havia sido ocultada, pelos motivos acima descritos e com isso a necessidade de re-ligar e ressignificar os elos com a

²⁹ Laura Braga. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no Quilombo da Fazenda/Ubatuba-SP.

ascendência escrava, já que, nas palavras de Laura, algo foi rompido e quebrado, e para a tarefa de reparar o significado dessa herança é necessário lutar, ler, estudar e participar.

Observamos que os conhecimentos políticos, teóricos e sociais se somam aos saberes já sabidos, ou seja, quando Laura se recorda de que vem do Campinho e de que possui uma bela história vivida lá, remonta a uma origem, aos seus antepassados, à narrativa que ressoa com as questões e lutas do presente, apresentadas e trazidas pelo diálogo com outras comunidades, grupos e políticos. Dessa forma, a criação de uma Associação traz uma institucionalização a processos de resistência historicamente construídos e vividos em vários momentos da sua vida, abrindo espaço para mais um recurso, para o posicionamento político e existencial frente aos antagonistas.

Despeço-me de Alessandra e, prosseguindo em direção à praia, chego à lanchonete, que também é administrada pelos quilombolas por meio da Associação. Encontro o Cristiano Braga, o “Gugu”, carinhosamente assim chamado pela família de Laura Braga por ser o filho caçula. Assim que o vejo, cumprimento-o e pergunto por sua mãe. Tenho uma reação de surpresa, ao me deparar com aquele rapaz.

Conheci Gugu ainda criança, pequenino, com seus grandes olhos tímidos se escondendo por detrás da barra da saia da mãe. Cristiano responde que ela está em Paraty, trabalhando num restaurante como cozinheira, juntamente com Fabiana, sua irmã, embora esteja de férias do seu posto de cozinheira do Parque. “As dívidas são muitas”, disse-me depois Laura, “não posso descansar!”

Dirijo-me à casa de Laura que fica na praia, onde encontro sua neta Aline, filha de Alessandra Braga, que mora com ela desde que nasceu. Nas conversas com eles, fico sabendo que a lanchonete foi aberta à força. Em outubro a ACRQF enviou ofício à Fundação Florestal a fim de conseguir a autorização para a abertura da lanchonete e não obteve resposta.

A ACRQF já tem um contrato de três anos com a Fundação Florestal e, segundo a Laura, todo ano é a mesma coisa, eles demoram em dar a liberação. Esse ano, a comunidade já havia perdido as vendas do período das festas de Natal e Ano Novo. Só abriram a Lanchonete porque Laura o fez sem esperar autorização.

O responsável pelo Parque, no momento em que a lanchonete foi aberta, ligou para Laura dizendo que ali não era a “casa da Mãe Joana” e que iria chamar a polícia. Laura respondeu: “Manda!” Depois de dez minutos da abertura forçada da lanchonete, chegou a liberação “da Carol da Fundação”, nas palavras de Laura, demonstrando que a demora havia sido muito mais por falta de vontade política do que por entraves na tramitação.

Recordo-me de que, em outro momento, quando fui ao Centro de Visitantes me apresentar como pesquisadora e ex-estagiária do Parque, a funcionária que lá se encontrava, ao ser indagada sobre a demora para a liberação de abertura da lanchonete, justificou-se afirmando que esta não estava cumprindo as normas estabelecidas no acordo, por exemplo, a não utilização de frituras. Segundo ela, uma lanchonete administrada por quilombolas deveria vender outros tipos de alimentos, produtos naturais da região, e não reproduzir o que se vende nas lanchonetes e quiosques das praias turísticas de Ubatuba.

Observei que, na lanchonete, eram vendidos, além de algumas frituras, lanches e refrigerantes, a salada quilombola, feita do coração da bananeira, e o suco de polpa da juçara. Assim sendo, os produtos e a culinária da região estavam também contemplados. Fiquei imaginando se esse seria um motivo pertinente, se uma fiscalização teria o direito de impor esse tipo de prerrogativa ou tratava-se de uma espécie de “romantização” da forma de ser e de viver quilombolas. Ora, se vivemos na mesma sociedade, se os quilombolas, inclusive, são proibidos de caçar e pescar por conta da legislação ambiental, como exigir que não façam, numa lanchonete, algo que cotidianamente o fazem na sua alimentação diária?

Por outro lado, o impacto negativo que o óleo de fritura produz no meio ambiente é inegável. Segundo a funcionária, esse óleo estaria “impactando” o meio ambiente devido à falta de cuidados na sua forma de descarte. Como entrar num consenso? Como possibilitar, de forma efetiva, que os quilombolas possam obter do turismo formas de geração de renda para si, sem “impactar” o meio ambiente? São eles os que realmente mais “impactam”? O maior dos problemas seria mesmo a fritura? Essas questões serão retomadas nas páginas e capítulos seguintes.

Nesse processo pelo qual passa a comunidade de assunção da sua identidade, até mesmo algumas formas de alimentação são trazidas à memória por aqueles que buscam “acordar” as lembranças. Foi assim que Márcia Assumpção contou-me que recordou de um prato saboreado por seus pais e avós e que era feito com o “coração da bananeira” que muitos chamam por “cachopa” ou “umbigo” da bananeira. Localiza-se na ponta do cacho de banana, onde se encontra seu fruto, sua florescência.

A alimentação a partir dos frutos e das espécies existentes na Mata é algo muito próprio da cultura caiçara, como os frutos colhidos das palmeiras nativas como o coco Indaiá que era misturado à farinha de mandioca e as folhas rústicas como a taioba e o caruru. Iguarias como o “Azul Marinho” elaborado com peixe de carne firme e banana verde com casca, produzindo um caldo de coloração azulada é um dos exemplos da maneira de viver do

caçara que retira do seu habitat os alimentos frescos e elaborados a partir da pesca, da caça, da coleta e da roça, articulando na compreensão dos ciclos e do extrativismo sustentável a produção dos alimentos e o desenvolvimento de sua culinária que expressa o modo de se alimentar a partir das referências europeia, negra e indígena (DIEGUES, 2007). Como a base de alimentação dos europeus como o trigo, a uva ou a azeitona não encontraram um ambiente propício ao seu manejo e cultivo, houve a necessidade de adaptação dessa população que aos poucos foram incorporando o pirão, a farinha de mandioca, raízes, cogumelos, banana, milho, palmito bem como o peixe e a caça, tendo sido também os grandes ciclos de monocultura (açúcar e café) determinantes para a configuração da alimentação dos mesmos.

A diversidade da alimentação das tantas comunidades tradicionais existentes no litoral brasileiro é também um rico fator de adaptação das mesmas ao que o meio ambiente oferece: a utilização de mexilhões, ostras, polvos, siris e a elaboração de receitas passadas de pai e mães para filhos e filhas evidenciam o caráter coletivo e comunitário para a aquisição e preparação dos alimentos no cotidiano e no período das festas, bem como a partilha do mesmo, já que o plantio e a produção da farinha, bem como a pesca de arrasto ou de cerco, se desenvolviam com a participação de várias famílias de toda a comunidade, só depois que o gado, a galinha e outras criações vão se somando a sua alimentação. A utilização de condimentos é uma característica da influência europeia, já a banana e o gengibre são de origem africana.

A salada elaborada com o “umbigo” da bananeira é muito saborosa e foi batizada pela comunidade como “Salada Quilombola”; é vendida na lanchonete, juntamente com o suco da juçara, extraído das sementes da palmeira. Outro prato muito saboroso é a “Moqueca de Jaca”, receita da Laura, que o prepara de forma muito especial utilizando uma jaca ainda verde, dispõe as suas partes como se fossem postas de peixe e as prepara com leite de coco, azeite de dendê, alho, cebola cortada em rodela e pimentões. As receitas e as formas de preparo das mesmas, sem dúvida, fazem parte do patrimônio material e imaterial da comunidade.

Mesmo Laura Braga não ocupando mais a função de Presidente da Associação, percebo que a sua liderança é norteadora na comunidade. Atualmente, Grazielle Braga, sua sobrinha, é quem responde pela Presidência.

Há dois caminhos para a casa da Laura, um pela praia, o outro pela estrada de terra que fica em frente à lanchonete. Nesse caminho, passamos pelo alojamento administrado pelo Parque, onde se hospedam os visitantes, pesquisadores que realizam pesquisa de campo em

grupos e estudantes das escolas e universidades que participam das atividades de Educação Ambiental oferecidas. Há um pagamento realizado que abrange o valor da hospedagem, das refeições e dos monitores que realizam o acompanhamento nas trilhas.

Desse lado da Praia da Fazenda, caminhando para o lado esquerdo, sentido à Barra onde se encontram os rios Fazenda e Picinguaba, carros não podem transitar e há apenas duas moradias: uma, da Márcia Assumpção, também quilombola, que é artesã e casada com o Ditinho, funcionário do Parque, e a outra, da Laura Braga, que mora com seus netos e filhos.



Vista aérea dos rios Fazenda e Picinguaba, ao final da praia. Disponível em: <<https://www.google.com.br/maps>>. Acesso em: 12 out. 2013

Na ocasião em que fui passar férias e visitá-la, não nos deixaram entrar com o carro, nem mesmo ao saber que havia crianças pequenas. A justificativa da Direção do Parque era a de que o automóvel impacta o meio ambiente, assustaria os animais e prejudicaria o ecossistema. Até compreendo que devam existir regras, mas que se autorizem a entrada de um carro e não de outros, isso é complicado, pois percebo que há exceções que estão relacionadas diretamente à geração de renda para o Parque.

Laura nos informou que outros veículos transitavam naquela região e que a proibição se restringia aos amigos e familiares que iam visitá-la. Sendo assim, afirmava que essas ações não passavam de uma perseguição a ela, que há anos vinham tentando tirá-la daquela área da praia, justamente a região que se tornou a querela na delimitação do território pertencente aos Quilombolas para a reivindicação do título, palco da disputa entre a ACRQF e a SMA.

Por outro lado, Eliane Simões (ex-diretora do Parque) afirma que existe a necessidade de restrições quanto à utilização da casa da Laura devido ao fato de a mesma ser propriedade do Estado, sendo apenas cedida para os funcionários que trabalham no Parque. Portanto, a

reivindicação da área da praia com a justificativa de que há quilombolas que lá vivem, se sobrepõe ao fato de que esses quilombolas são ao mesmo tempo funcionários do Estado, como no caso da Laura Braga e da Lúcia Assumpção. Afirma também, que durante um período de tempo a Laura utilizou a casa como restaurante, o que, segundo a mesma, não era legal e nem mesmo seria possível tanto pela falta de infraestrutura, como devido ao termo de compromisso de utilização da casa assinado pelos funcionários do Parque, no qual contêm as normas e regras para concessão e utilização das mesmas:

Nem todos concordaram em sair, alguns ainda ficaram lá na praia... Na verdade os ocupantes atuais da praia não são donos legítimos. Os donos legítimos anteriores não quiseram sair, por diversos motivos, não concordaram com valor, etc. e deixaram aquelas pessoas na posse. Não é o caso da Laura e da Lúcia, aquelas casas são do Estado, aquelas casas não são as casas originais das famílias delas. A história da Lúcia não é essa, a família da Lúcia vem de Santos, ocupou um pedaço da Vila Picinguaba, parece que teve uma história ali na praia, mas não foi... Não houve uma confirmação legal dessa história. Isso também não deslegitima totalmente o fato de ela estar nessa história de ocupação e tal... Isso talvez merecesse um pouco mais de estudo antropológico, né? Quando se fez o laudo, não houve tempo hábil para isso, apenas para manter o que foi relatado pelo grupo. Bom, a casa da Laura... Eu também estou meio... A casa da Laura é uma dessas casas que foi uma dessas casas desapropriadas, era uma casa do Estado, a casa da Ritinha e a casa que a Lúcia mora hoje. Essas casas, elas não foram demolidas, elas mantiveram-se... A casa onde a Laura morou, onde ela mora, ela foi completamente destruída, depois o Parque reformou tudo, reformou e deixou primeiro para a Cleuza. Depois a Cleuza foi morar em outro lugar e aí no final foi repassada para a Laura. Esse repasse é um direito, uma possibilidade dos Parques Estaduais para funcionários... As pessoas assinam um termo de compromisso com regras e tudo, etc. e tal e o Estado poderia reivindicar de volta a qualquer momento. É assim, porque é uma posse do Estado, não é?³⁰

Segundo a assistente de Quilombos do ITESP, Maria Ignez Maricondi, o Relatório Técnico-Científico elaborado pela antropóloga Anna Maria de Castro Andrade por meio do FITESP - Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo - ainda não havia sido aprovado por conta disso, pois durante o processo de elaboração do mesmo houve um pedido para que a área da praia fosse incorporada ao território. Segundo Maria Ignez, a SMA não iria ceder a área da praia, em hipótese nenhuma. A mesma jamais seria incorporada ao território quilombola:

Mas era assim... Em que pé que está agora? Está assim, desde 2007 ela fez o relatório, nós apresentamos para a Secretaria da Fundação Florestal e eles disseram: “Nem pensar! Essa praia nem pensar! Essa praia que está aí?” Então eles vinham... comadre, você conhece lá, eles pediam, da ponta

³⁰Eliane Simões, 51 anos. Entrevista realizada em outubro de 2013 em São Paulo, Capital.

aqui (apontando para o mapa) de onde tem o marco aqui, que era da Fazenda... porque esta Fazenda tem um marco. Pediram a praia inteira, o dente, que esse dente onde tem o marco, aqui, é a Radovitch, né? E a Fazenda inteira, que vai até os limites do Rio de Janeiro lá. Os caras falaram: “Nem pensar! Nem pensar. Isso não...”³¹

No Estado de São Paulo o FITESP é o órgão que tem o papel de resolver os conflitos fundiários existentes no Estado. Desse modo, o Relatório Técnico-Científico possui a mesma função que o Laudo Antropológico.

Laura, por outro lado, indagava como um simples carro de passeio impactaria o meio ambiente e tanques militares não, já que o Parque alugava a praia para o exército realizar treinamentos? Como as bombas, as granadas e os tiros que explodem não assustam os pássaros, os animais, não interferem no ecossistema, mas seus amigos e familiares, sim, as suas visitas que chegam de carro e não podem entrar? Contou-nos, ainda, que o Parque havia alugado a praia também para a Rede Globo de Televisão realizar a filmagem de uma minissérie, pelo valor, segundo a Laura, de cerca de cinco mil reais por dia. Era uma infinidade de equipamentos, caminhões, máquinas e aparelhos que causavam a maior perturbação aos moradores e ao meio ambiente. Ela concluía: “Como que essas atividades eram permitidas e a entrada de um carro para visitá-la, não? Será que o fato do Estado estar ganhando dinheiro com o aluguel da praia minimizava o impacto dessas atividades? Quem administra esse dinheiro? Para qual finalidade ele é utilizado? São os quilombolas e as pessoas que os visitam que impactam o meio ambiente?”

Eliane Simões ao ser indagada sobre as atividades exercidas na área da praia e a cobrança de aluguel da mesma para gravações, responde afirmativamente que isso acontecia, mas pontua algumas questões que para ela são diferentes da utilização da mesma pelos quilombolas e para outros fins, já que para ela, eles não conseguem gerir de forma adequada nem o estacionamento e nem a lanchonete que estão sob a sua organização, como pudemos perceber no diálogo abaixo:

E³² - Não é isso, os valores praticados eu não vou lembrar de cabeça. Mas de verdade, a praia é um cenário para filme e normal... Qualquer filme que vier reivindicar fazer, e se for com impacto ambiental zero, é possível de fazer mediante pagamento de x valores na instituição, tem que pagar, tem todo um esquema e blá, blá, blá, blá, blá.

C – E esse dinheiro vai para onde?

E – Fundo do Governo do Estado, tá?

C – Tá.

³¹Maria Ignez Maricondi. Entrevista realizada em janeiro de 2011, em São Paulo na sede do ITESP, Capital.

³² A letra E – refere-se à Eliane Simões e a letra C- Carolina Bezerra-Perez.

E – Exército não aluga praia. O exército pede para fazer atividades de capacitação do grupo de salvamento, não sei o que lá. Ficam hospedados como todos os outros na hospedaria do Parque e saem para o mar...

C – Eles usam tiro, assim?

E – Não. Saem para o mar, para fazer treinamento de salvamento.

C – Me falaram que tem até tiro.

E – Não. Se aconteceu eu não sei dizer, mas na minha gestão não rolou tiro nenhum. Se rolou depois, eu não sei, mas na minha nunca tive notícia disso... O máximo que eles faziam era isso, treinamento de salvamento no mar ou na mata. Não podia ter impacto ambiental nenhum, se tinha e eu não soube, foi irregular... Eu deveria ter ficado sabendo, não tem notícia disso aí, tá? Eles iam ser impedidos de fazer. Eu era bem clara em relação a isso e era bem chatinha em relação a isso... Eu não liberava. Depois, foi depois, eu não sei dizer o que rolou depois. É importante verificar nesse interregno, tá? Mas na minha gestão eu tenho certeza absoluta que não.³³

³³Eliane Simões, 51 anos. Entrevista realizada em outubro de 2013 em São Paulo-Capital.



Fotografias extraídas da página do facebook do Quilombo da Fazenda: Disponível em: https://www.facebook.com/quilombo.fazenda/media_set?set=a.435934509828381.1073741825.100002355076252&type=3 Acesso em: 09 de ago. 2013.

As redes sociais tem sido um importante veículo de comunicação, troca de informação e mobilização das comunidades quilombolas. As fotografias anteriores foram postadas no Facebook com a clara intenção de denunciar as ações, projetos e parcerias nas quais a comunidade entende que o Parque está ferindo os seus princípios e indo contra a defesa do meio ambiente que tanto se propala. Juntamente com as imagens apresentadas, havia o seguinte texto:

Parque Estadual da Serra do Mar, Núcleo Picinguaba. Apoiamos a preservação, o Parque, não, sabe por quê? Quando a Globo, a Petrobrás vão fazer um evento no Parque eles pagam uma grana para fazer o que quiserem: andar de carro na praia, Caminhões, podem montar palanque, cenários, carros matando Guaruças na praia , ameaçando as plantinhas do Jundu. E a Comunidade, onde Fica? Recebemos apoio do Parque? Não! A Petrobrás e a Globo, sim! Quando queremos receber mais de 5 visitantes de carro em nossas casas, nós podemos? Não! A Petrobrás e a Globo podem rodar de carro pela praia, porque visitantes não podem? Tem que ter controle? Um entregador de compras pode deixar seu caminhão 15 minutos estacionado na rua pra entregar a compra na lanchonete quilombola da Praia da Fazenda? Não! Mas a Petrobrás pode entrar [com] mais de 15 caminhões na praia. Parem para pensar! E as plantas ameaçadas? As conchas quebradas? Guaruças mortos, atropelados? Caminhões poluindo? Cadê a preservação nessa hora?¹³⁴

A partir desse relato, observo intencionalidades e ações divergentes no trato com a questão ecológica e na relação com o meio ambiente, com o território e com os sujeitos que se relacionam entre si no presente contexto. As atividades e ações no Parque que são “proibidas” e “permitidas” envolvem muitos outros fatores para além da defesa do meio ambiente. Apresentam-se a partir de interesses econômicos e socioculturais, descortinam uma disputa entre valores civilizatórios diferenciados, balizados por meio do pertencimento étnico-racial, de classe social, de gênero, bem como cultural e simbólico.

Recordo-me claramente do meu processo de formação e de minha atuação como Estagiária do Parque, de alguns princípios fortemente incorporados à nossa fala dirigida a grupos de escolares, pesquisadores e visitantes. Um desses valores era o de que as lembranças do Parque que podiam e careciam ser levadas deviam se restringir apenas às fotografias e à memória. Nenhum material deveria ser recolhido como lembrança. Conchinhas da praia, plantas, bromélias, animais ou flores, deveriam permanecer no Parque. Imaginem, diziam-nos, se todo o mundo que vier ao Parque levar uma conchinha ou uma bromélia, como estará

³⁴Texto disponível em:

<https://www.facebook.com/quilombo.fazenda/media_set?set=a.435934509828381.1073741825.100002355076252&type=3>. Acesso em: 09 de ago. 2013. A pontuação do texto foi alterada visando um maior entendimento do leitor, não alterando o seu conteúdo.

a praia e a mata daqui há alguns anos? O cálculo das conchas é importante para muitas coisas, desde a alimentação de animais, até para o mar. As bromélias são ecossistemas vivos, nela vivem muitos insetos e outros animais. Qual o impacto que a retirada dessas “pequenas lembranças” do seu habitat natural tem para o meio-ambiente?

Desse modo, quando a comunidade divulga uma cobrança à Direção do Parque sobre quem pode e não pode agir de tal e qual forma, se utilizam, inclusive, do discurso a eles apresentado pelos próprios ambientalistas e pela Direção do Parque – “*E as plantinhas do Jundu*³⁵? *E os Guaruças*³⁶?”, indagam. No dia-a-dia, no cotidiano e na interação com a natureza, não é necessário dizer a eles para preservar as plantinhas do jundu e os guaruças; se eles encontram-se preservados é porque os antepassados os ensinaram sobre a importância dessa mata, até mesmo por uma questão de sobrevivência e de defesa da sua própria casa, pois sem o jundu, sem os guaruças, a região onde se localiza a casa da Laura e da Márcia não teriam as proteções naturais que possuem, seria uma região desértica e não habitável.

Chegando à casa de Laura, observo que não houve reformas ou grandes alterações desde o tempo em que fui estagiária. Qualquer mudança ou reforma nas moradias que se encontram dentro do Parque e são destinadas a funcionários, só podiam ser realizadas mediante autorização, via ofício. Por outro lado, ao estar naquele espaço contemplando as árvores, as plantas do quintal, os pássaros e a natureza, observando a tranquilidade e a paz que dele se expande, começo a lembrar o período no qual vivi e habitei naquela paisagem, o que aprendi sobre a cultura caiçara, sobre a natureza e sobre a vida sofrida e lutadora de uma mulher negra e guerreira que há alguns anos atrás nem sabia que era quilombola, não o sabia em nomes e conceitos, mas já demonstrava na atitude, na garra e na resistência no seu modo de se colocar, viver e de ver o mundo, a cultura negra, a cultura caiçara e o modo de ser próprios de muitas mulheres negras e quilombolas desse país.

³⁵ A vegetação do Jundu ou mata do Jundu é a vegetação rasteira de gramíneas e arbustos que crescem próximo a área da praia. As plantas que lá se desenvolvem são extremamente resistentes a temperaturas elevadas e a presença constante da areia e da água do mar. Esse bioma encontra-se em risco de extinção e é fundamental na proteção da areia da praia e dos ecossistemas interligados.

³⁶ Guaruça é um caranguejo popularmente chamado de maria-farinha. Existem cerca de 28 espécies desse gênero (*Ocypode spp.*)



Vista da casa da Laura Braga para a praia (Foto: Cristiano Braga).

Talvez a resistência de Laura e de toda a comunidade venha também do passado mítico e histórico da região, das histórias contadas e recontadas sobre os primeiros povos que habitaram aquela área, que lutavam e guerreavam defendendo sua terra, seu território e sua cultura em prol de sua própria sobrevivência, das memórias e lembranças dos habitantes do litoral denominados “caiçaras”. Não nos restam dúvidas de que as comunidades quilombolas do Estado de São Paulo possuem especificidades muito próprias de formação étnico-racial, são comunidades que tem seus pilares sustentados pelas três matrizes ancestrais da herança cultural brasileira: a negra, a indígena e a europeia:

As populações e culturas tradicionais não-indígenas, são, de forma geral, consideradas “camponesas” (QUEIROZ, 1973), e são fruto de intensa miscigenação entre o branco colonizador, o português, a população indígena nativa e o escravo negro. Elas incluem os “caiçaras” que habitam o litoral de São Paulo, Rio de Janeiro e Paraná; os “caipiras”, dos estados do Sudeste; os habitantes de rios e várzeas do Norte e Nordeste (os varjeiros); as comunidades pantaneiras e ribeirinhas do Pantanal Matogrossense; os pescadores artesanais, como os jangadeiros do litoral nordestino; as comunidades de pequenos produtores açorianos de Santa Catarina etc. São populações de pequenos produtores que se constituíram no período colonial, frequentemente nos interstícios da monocultura e de outros ciclos econômicos. Com isolamento relativo, essas populações desenvolveram modos de vida particulares que envolvem grande dependência dos ciclos naturais, conhecimento profundo dos ciclos biológicos e dos recursos naturais, tecnologias patrimoniais, simbologias, mitos e até uma linguagem específica, com sotaques e inúmeras palavras de origem indígena e negra (DIEGUES, 2008 p.18).

Essa profusão de referências étnico-raciais torna a definição de identidade étnica desses grupos extremamente singular e complexa, pois observamos um entrecruzamento dos

modos de vida e sentidos, muito próprios e peculiares dessas três culturas que se expressam no modo de ser, de se relacionar com o mundo e com a natureza das comunidades caiçaras/quilombolas. Sendo assim observamos que quando ocorre uma interferência externa na sua organização sociocultural, nos modos de se relacionarem com o território, com a natureza, o próprio processo de construção identitária é abalado, assim como as formas de transmissão do conhecimento do grupo, gerando um vácuo na compreensão do passado, do presente e do futuro, dos destinos individuais e coletivos partilhados, de quem são, de onde vieram e quais suas perspectivas e expectativas futuras.

Um exemplo disso é a transformação na sua forma de alimentação, vestuário, na maneira de tratar e curar as doenças, no modo de nascer, por meio da prática do parto natural com parteiras, para o nascimento em hospitais, para os quais o acesso era bem difícil, bem como o abandono da forma de viver da agricultura, do extrativismo e da pesca, para a venda da sua força de trabalho, colocando sua mão-de-obra como prestadora de serviços, seja como funcionários do Estado-Parque, seja para o poderio político-econômico da indústria capitalista do turismo.

A dinâmica ritual das festas marcando a colheita, o plantio, os ciclos sazonais pouco apouco deixam de ter sentido para essas comunidades que, perdendo a ligação com a terra e com as fontes primordiais de significação herdadas dos africanos, dos índios e dos próprios europeus, desestruturam-se social e culturalmente, tornando-se mais vulneráveis aos apelos para venda das terras. Outro fator é a desestruturação de suas práticas sagradas e religiosas tradicionais, tornando-os grupos propícios à entrada do discurso protestante e da ética e lógica do trabalho, por meio das igrejas pentecostais, já a herança católica se desenvolve em uma outra direção, e embora estivesse presente, assim como seu caráter catequizador e evangelizador, se integrava às formas tradicionais de culto, assimilando muitas das suas práticas tradicionais a partir de um sincretismo mais amplo.

No documentário “Vento Contra” dirigido por Adriana Mattoso, que trata da defesa do território pelos moradores de Trindade em Paraty-RJ frente à especulação imobiliária de grandes grupos turísticos, percebemos a força da coletividade e da reivindicação de seus direitos pelos caiçaras que são retratados no filme. Nesse episódio, a disputa pela terra entre “o proprietário” e os posseiros evidencia o choque entre políticos, empresas multinacionais e especuladores imobiliários contra os interesses de ambientalistas e população local, em defesa da preservação da natureza e da garantia da permanência do caiçara na terra. O filme retrata a reivindicação do povoado pela restituição do mesmo e o aumento da área de lavoura.

É importante frisarmos que Trindade pertence ao município de Paraty no Rio de Janeiro, ficando há poucos quilômetros do Quilombo da Fazenda e do Quilombo do Campinho, portanto, população essa que também transitava naquele espaço e possuía ligação com os quilombos mencionados. As empresas citadas no documentário são a “Adela” e a “Cobrasinco”, que tinham o objetivo de abrir hotéis e cassinos e promover a exploração turística do local.

Com a abertura da Rodovia Rio-Santos, inúmeras empresas e grupos multinacionais veem no Brasil uma possibilidade de exploração comercial e turística, inspirados pelo “milagre econômico” evocado a partir do modelo de desenvolvimento imposto para os países que sofreram ditaduras civil-militar. As políticas governamentais estimulam esses investimentos, se aproveitando inclusive da baixa-escolaridade, ausência do poder público e político-econômico desses grupos, comprovando a sua vulnerabilidade e fragilidade.

Durante mais de 10 anos os trindadeiros lutaram para defenderem o seu direito a permanecerem na terra onde nasceram. Em seu livro “*O genocídio dos caiçaras*” a jornalista Priscila Siqueira narra esse e outros episódios dessas lutas que viveram diversas comunidades, na época, denominadas tradicionais/caiçaras, que habitavam o litoral norte de São Paulo e o litoral sul fluminense, demonstrando que antes da intervenção em seus territórios das UCs, muitas outras investidas já haviam sido feitas:

A Cobrasinco é uma empresa de capital nacional, especializada em construções, que em junho de 1981, comprou por três milhões de dólares os títulos das terras de praia da Trindade, da ADELA – Atlantic Development Group for Latin American, *holding* composto por 227 empresas multinacionais com sede em Luxemburgo. Durante mais de nove anos, os caiçaras de Trindade resistiram a essa poderosa *Holding*, testemunhando uma das mais belas histórias de luta dos oprimidos por seus direitos, pela posse de suas terras e por sua dignidade de pessoas humanas. (SIQUEIRA, 1984, p.69)

Adriana Mattoso é arquiteta e fotógrafa e foi uma das pessoas centrais a chegar nesse território naquela ocasião, em 1979, quando a frequentava como turista à passeio, possuindo muitos amigos entre os caiçaras. Terminou por auxiliá-los na mobilização e na defesa do território por meio de exposição de fotografias, denúncia, bem como na criação da Sociedade em Defesa do Litoral Brasileiro. É considerada uma das mais atuantes defensoras do meio ambiente, tendo o seu trabalho reconhecido junto à ONGs e ao governo do Estado de São Paulo. Na década de 1990, foi a fundadora da ONG Pró-Bocaina, uma das primeiras do país a

tratar da questão socioambiental. Tive acesso a uma reportagem feita com ela pela TV Cultura, no Programa Repórter ECO (anexo 3).

Atualmente Adriana é Supervisora Técnica do Programa de Recuperação Socioambiental Serra do Mar e Mosaicos da Mata Atlântica da Fundação Florestal, já tendo ocupado diversos cargos, dentre eles como Gerente de Unidades de Conservação e Coordenadora de Planos de Manejo, tendo coordenado vários outros projetos.

Em um dos relatos presentes no documentário, observamos os argumentos dos próprios caiçaras com relação à necessidade de permanência na terra, para que possam viver e crescer na terra onde nasceram:

Eu acho que a minha família é quase o Brasil inteiro, então a gente tem que lutar também, né! Por que se a gente já teve perto do fogo e saiu do fogo e não se queimou-se, a gente vai tirar o amigo do fogo também, Porque, pra ele não se queimar, né? Então, até as autoridades é suficiente saber disso, que tem que dar uma força a todos os brasileiros, porque somos brasileiros, né! Nós também, podemos estar prontos para ativar aqueles oprimidos que os caras estão apunhalando eles nas terra de trabalho, nas terra de morada, porque eles não podem ir pra cidade, fazer o quê em cidade, ir para favela? Favela já chega o que está na cidade, aumentar mais favela, não dá, né? Tem que o cara ter a liberdade dele, na terra em que ele nasce. (VENTO CONTRA, 1981)

Para a compreensão da relação do caiçara com o meio, é necessário que situemos a formação sócio-cultural, histórica e territorial da região, bem como a influência dos vários povos na constituição cultural desses grupos, que expressam uma ética em defesa da liberdade de viverem na terra em que nasceram.

Ao nos debruçarmos sobre a história da região e da Comunidade Quilombola da Fazenda, observamos fortes referências culturais dos primeiros habitantes dessa região, os índios *tupinambás*. Isso é percebido por meio das repetidas narrativas que atribuem a esses povos, por exemplo, um perfil guerreiro e combativo na defesa de seu território, o papel de grandes navegadores e nadadores, exaltando a destreza dos mesmos na feitura das canoas.

Os conhecimentos apontados por Diegues (2008), existentes nas comunidades caiçaras e quilombolas, sem dúvida, foram valores civilizatórios também desses povos: o profundo conhecimento dos ciclos biológicos, da relação com os recursos naturais, o vasto conhecimento e domínio do território na relação espacial e temporal, as imagens e simbologias evocadas nas narrativas, nos mitos e nas histórias contadas e recontadas nessas comunidades ao longo das gerações.

Na dimensão linguística, observamos a influência dos tupinambás na origem de várias palavras. É da língua desses povos que se originou o nome da cidade de Ubatuba e o próprio nome do território no qual se localiza a Comunidade Quilombola da Fazenda: Picinguaba.

A palavra **Ubatuba** vem da língua tupi usada pelos índios de nossa região (*U'ubá – tyba*), porque os índios observando a natureza desse local constataram a existência em grande quantidade de uma planta por eles denominada *u'ubá* (ubá). Portanto *u'ubá* mais a palavra *tyba* (muito) - Ubatuba / *U'ubá – Tyba* - expressava para os nativos, local de muita ubá. (UBATUBA, 2008, p.4)

Ubá é uma espécie de cana silvestre muito presente na região, da mesma família da cana-de-açúcar. Embora tenham as folhas parecidas, a Ubá possui a consistência mais dura e é muito utilizada pelos caiçaras na confecção de gaiolas e armadilhas (urupuca), como também de foguetes artesanais, dando-lhes direcionamento. No brasão do município está representada a imagem da Ubá e dos índios na canoa, reforçando a influência do imaginário tupinambá na formação identitária dos ubatubenses e do território.



Versões do Brasão ao longo dos anos. Fonte - Disponível em: <portaldecaragua.com.br> e <nossosaopaulo.com.br>. Acesso em: 20 de out. 2013.

Os tupinambás habitavam grande parte da Costa Brasileira, na Região Sudeste. Seu território se concentrava entre a região da cidade de Bertioga (SP) à cidade de Cabo Frio (RJ). A denominação *tupinambá* refere-se a diversos grupos tupi, um grande tronco linguístico-cultural do qual faziam partes vários povos como os tupiniquim, tamoio, temiminó, tupinaé, caeté etc, falantes de uma mesma língua e partícipes das mesmas referências culturais (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

A História da cidade de Ubatuba registra momentos marcantes e muito conhecidos da história da colonização brasileira, tanto no que se referem à resistência indígena empreendida pelos tupinambás, ao papel dos jesuítas na catequização dos índios, como na tomada, defesa e

consolidação do território por parte dos portugueses e ainda na importância histórica da região nos ciclos das monoculturas do açúcar e do café, bem como na do ouro.

Um desses episódios trata da participação dos padres José de Anchieta e Manoel de Nóbrega nas negociações com a Confederação dos Tamoios; outro muito conhecido é a captura de Hans Staden, marinheiro de nacionalidade alemã, o qual foi contratado pelos portugueses da região de São Vicente, para auxiliá-los na defesa do Forte de Bertioga.

Hans Staden viveu como prisioneiro dos índios tupinambá na aldeia de Iperoig, região onde se localiza a cidade de Ubatuba, por cerca de 9 meses. A partir dessa experiência escreveu o livro: *Duas viagens ao Brasil*³⁷, no qual narra sua vida entre os índios, descreve as práticas de canibalismo e aspectos culturais e sociais desses grupos. Seu relato é considerado de suma importância em termos antropológicos, embora seja uma narrativa a partir do crivo ocidental e da visão europeia, em pleno século XVI. Intriga-nos como Hans conseguiu sobreviver ao cativo. Esse contato com os tupinambá é visto como uma grande aventura por muitos autores, inclusive Monteiro Lobato, que escreve um livro, *Hans Staden*, traduzindo e adaptando a obra do prisioneiro alemão para jovens e crianças, narrando as experiências do autor como uma grande aventura.

A praia que se localiza no centro de Ubatuba chama-se Iperoig, em clara alusão ao território indígena. Nos registros históricos, é narrado que teria sido nessa praia que o Padre Anchieta escreveu o poema em latim à virgem (*De Beata Virgine*). Lembro-me, com clareza, na escola em que cursava o magistério em Ubatuba, de como esse período histórico era-nos ensinado com motivo de orgulho pelo fato do Padre José de Anchieta ter estado em nossa praia. A crítica em relação aos portugueses acontecia, relatavam o etnocídio e genocídio dos tupinambás, mas percebo que a mesma era relativizada como algo “natural”, de uma história que se desenrola entre grupos sociais no qual triunfam aqueles que detêm a religião, a tecnologia da guerra, o conhecimento científico, a escrita, vistas como superiores e usadas como ferramentas para subjugar outros povos e grupos que possuem atributos e prezam valores diversos. Essa percepção é importante quando retomaremos nos capítulos seguintes a discussão sobre a posse da terra e a legitimidade por aquele que detém a sua propriedade, domínio ou seu título de posse.

A Confederação dos Tamoios ocorreu por volta de 1563 consistiu na organização de vários grupos indígenas, principalmente dos tupinambá que a lideravam, contra a intromissão

³⁷ *Duas viagens ao Brasil*. STADEN, Hans, 1520- 1565. Viagem ao Brasil. - Rio de Janeiro: Academia Brasileira, 1930. - 186 p. Disponível em: <<http://purl.pt/151>>, <<http://purl.pt/151/cover.get>>. Acesso em: 20 de out. 2013.

dos portugueses nos seus territórios. A escolha da negociação com os tupinambá pelo Padre José de Anchieta não foi pensada de forma desinteressada, já que o padre mantinha boas relações com os indígenas da região, que o conheciam.

O chefe tupinambá escolhido pelos portugueses para negociar com José de Anchieta foi Coaquira, também por ser conhecido como um dos mais “maleáveis”, já que, no imaginário português, os tupinambá figuravam como homens aguerridos, temidos, grandes combatentes e amantes da guerra, protagonistas de costumes bárbaros como o canibalismo, portadores de vícios como a teimosia, a preguiça, a não adaptação ao trabalho, atestando-se assim sua natureza inconstante e selvagem (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Desse modo, os portugueses terminaram por sair vitoriosos na disputa com os índios, consolidando o seu domínio político, econômico, cultural e territorial e os dizimando por completo:

Do lado dos índios, cada aldeia tinha um chefe, na região de Ubatuba era Coaquira. No território onde hoje se localizam os municípios de Paraty e Angra do Reis, a liderança era de Pindobusu. Em parte ainda de Angra dos Reis e Mangaratiba, a chefia estava sob o comando de Cunhambebe, enquanto na região do atual Rio de Janeiro liderava Aimberê. A Confederação organizada escolheu como chefe Cunhambebe, a quem todos os índios em guerra declarada aos brancos obedeciam. Esse episódio contou com a participação dos padres jesuítas José de Anchieta e Manoel da Nóbrega, que estavam a favor dos europeus. Os jesuítas de São Paulo se deslocaram para o litoral, e de São Vicente rumaram para Iperoig (região de Ubatuba) ao encontro de Coaquira. A escolha para o diálogo com essa liderança não foi por acaso, já que Anchieta o conhecia e lhe tinha prestado alguns serviços com seu conhecimento de medicina (UBATUBA, 2008, p. 8).

No decorrer dessas negociações, José de Anchieta permanece prisioneiro dos tupinambás, enquanto o padre Manoel Vieira vai até São Paulo encaminhar as reivindicações dos indígenas. A disputa territorial por parte dos portugueses acontecia também contra os franceses, que eram aliados dos tupinambás. O dia 14 de setembro de 1563 ficou reconhecido simbolicamente como a data na qual foi firmado o acordo e a Paz de Iperoig se estabeleceu. Nessa data, Padre Anchieta retorna a São Paulo, dando a entender que o acordo foi aceito pelos confederados, já que ele havia sido solto. Os índios nunca mais se organizaram coletivamente, como aconteceu na experiência da Confederação dos Tamoios. Aos poucos, foram sucumbindo e desapareceram:

É bom lembrar que quatro anos depois, os franceses aliados dos tupinambás são expulsos. Os índios não são mais confederados e as lideranças indígenas desgastadas e enfraquecidas possibilitaram o domínio

dos portugueses sobre o território tupinambá e a dizimação desse povo. Já em 1567 (século XVI) fundam a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro e no princípio do século XVII, retalharam o território criando as vilas de Angra do Reis, Paraty, Ubatuba e São Sebastião, numa clara demonstração do domínio português sobre o território indígena. (UBATUBA, 2008, p.9)

Vale lembrar que, no início da colonização, viviam na Costa Brasileira cerca de 100.000 índios, dos quais quase nenhum restou. Atualmente temos o grupo dos tupinambá de Olivença, que habitam o Estado da Bahia, a região que compreende os municípios de Ilhéus, Buerarema e Una, e que declaram ser de ascendência tupinambá, originária desses povos. Os tupinambá de Olivença sofrem muita perseguição e preconceito, sendo acusados de toda espécie de malfeitorias, sofrendo várias ações criminais. Vivem em conflitos territoriais com fazendeiros da região, o que é constantemente noticiado nos jornais da Bahia.

A aldeia Boa Vista, localizada na região do Sertão do Prumirim, em Ubatuba, seria, desse modo, da etnia guarani, que não é originária dessa região, tendo os índios para o litoral se deslocado de outras regiões do país, atestando o constante trânsito pelo território, que outrora era realizado pelos grupos indígenas e negros e que possibilitou as migrações de sons, patrimônios materiais e imateriais, e produção de sentidos, enfim, as trocas culturais e simbólicas tão caras à cultura caiçara/quilombola da região.

Um desses bens materiais é a canoa, já citada. Nos vários relatos e causos registrados, a canoa era muito utilizada para a pesca e o transporte, sendo imprescindível considerá-la como uma das bases da relação produtiva do caiçara/quilombola com o mundo. Devido às políticas das UCs, a retirada de árvores e madeiras inteiras da Mata foi proibida, o que impossibilita a prática de construção das mesmas e de todas as relações e usos que antigamente possibilitavam.



Fotografias de Marcelo Ambrogi e Janaína Zimmermann. Disponível em: <<http://canoadepau.blogspot.com.br/2012/06/corrida-de-canoas-caicaras-2012-enseada.html>>. Acesso em: 27 de out. 2013.

Esse exemplo é significativo para a compreensão da transformação nos modos de transmissão dos conhecimentos caiçaras e quilombolas de uma geração a outra, já que, a partir do momento em que existe uma proibição da retirada do material para a confecção das canoas, o ofício do artesão passa a não mais existir e, por conseguinte, a transmissão da técnica legado da sua feitura também não, rompendo a tradição do *ensinar e aprender* dessa prática e a transmissão desse saber às futuras gerações.

Não é por outro motivo que o NUPAUB - Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas em Áreas Úmidas Brasileiras, da USP, vem auxiliando os pescadores da Praia da Enseada em Ubatuba a pedir o registro junto ao IPHAN da canoa caiçara como patrimônio imaterial. O pedido foi encaminhado no nome do Diretor Presidente da Associação dos Pescadores da Enseada, Peter Santos Németh, sendo realizada “uma avaliação preliminar da solicitação de registro da canoa caiçara de um só tronco (monóxilas) da região compreendida entre o litoral sul fluminense, paulista e norte paranaense”(anexo 4). O pedido foi julgado pertinente pelo Conselho Consultivo do IPHAN no dia 10 de abril de 2013, dando início a todos os trâmites legais, à pesquisa nas regiões citadas, para o registro definitivo da canoa caiçara como bem cultural material brasileiro.

Todas essas mobilizações e processos são fundamentais para a defesa dos saberes, expressões e modos de vida dessas comunidades que possuem na sua oralidade e memória as principais bases que estruturam e sustentam as suas práticas culturais. Percebemos claramente que, desde os tupinambás, existe uma correlação de forças entre o mundo branco, europeu, tido como “o civilizado” e os mundos indígena e negro, tidos como “selvagens e primitivos”. Esse conflito contemporaneamente se expressa na dicotomia existente entre aqueles que, ao deterem a escrita, o papel e as leis como a expressão máxima do contrato social, possuem também o poder de decisão sobre o uso da terra, em oposição àqueles que estruturam as suas relações no poder da palavra, da memória e da oralidade.

Para Neusa Gusmão, essas relações expressam também um racismo, na medida em que tomam como medida de todas as coisas apenas uma forma e visão de mundo como definidora das relações entre os homens, visão essa pertencente à cultura hegemônica, às características e valores de um determinado grupo étnico. Ao não atentar aos contratos sociais desses grupos, o Estado hierarquiza os diferentes grupos humanos, ao lidar na esfera do público a partir de uma ótica e uma ética legisladora que privilegia as formas de registro e do trato com a memória social e coletivamente construída apenas de determinado grupo.

Ao lidar com o outro não a partir do que ele possui, não a partir das suas práticas e sentidos, mas sempre a partir da falta, do que ele não possui, criando padrões de comparação a partir de atributos aos quais ele não tem como corresponder, observo que o Estado se afirma e consolida os seus domínios simbólica e materialmente se utilizando de um discurso que se pretende universalista, ético e moralmente competente, com o claro intuito de defender os interesses políticos, econômicos e territoriais do grupo que o sustenta e que se retroalimenta, mantendo-se no poder há séculos, exatamente por se utilizar de todo um aparato estatal para o fim último que é nenhum menos que a sua autopreservação:

É no espírito desse debate que, em caminho contrário à legislação e tendo por certo que o confronto entre oralidade e escrita não se restringe aos fatos "contidos na forma da lei" versus os significados das práticas costumeiras, que pretendo discutir aqui a oralidade de grupos negros e camponeses como espaço de contrapoder e de expressão múltipla. Neste sentido, a oralidade não se restringe a fala, já que esta é apenas mais uma entre as formas orais de linguagens. Por outro lado, a escrita representa a forma de expressão mais acabada da sociedade inclusiva, que a utiliza para exercer um domínio e poder sobre aqueles que dela não dispõem. Representa, assim, o espaço da negação e, como tal, fonte de estigmatização e de racismo. (GUSMÃO, 1995, p.116)

Se compreendermos o racismo de forma mais aprofundada, não do ponto de vista das diferenças biológicas entre as raças que se ancoravam nas teorias positivistas e científicas do século XIX, e sim a partir do conceito de raça e de etnia como constructos sociais e culturais que vão se configurando em uma identidade política (MUNANGA, 2000), poderemos avançar na compreensão e percepção das diferentes formas do chamado novo racismo (WIEVIORKA, 2007) que sofrem as comunidades tradicionais, negras, caiçaras, terras de preto ou quilombolas:

Eis porque é que o racismo acompanha praticamente todas as opressões: *o racismo é uma das melhores justificações, um dos melhores símbolos da opressão*. Encontrei-o na relação colonial, no antissemitismo, na opressão do negro; existe também, sob formas mais ou menos explícitas, na condição proletária, na condição servil, etc. Bem entendido, ele matiza-se, explicita-se diferentemente segundo os diversos contextos sociais e históricos, segundo estas diversas opressões. Este denominador comum não deve, de forma alguma, dispensar a procura, em cada caso, *da especificidade de cada contexto*. Pelo contrário, já o demonstrei suficientemente, a acusação racista, relativamente monótona e banal no seu percurso, deve sugerir outra coisa: é precisamente este contexto, esta opressão específica que é a causa real do alibi racista: o negro é caracterizado como um incapaz congênito para que seja possível mantê-lo sob escravatura econômica; o colonizado como um inapto técnico, definitivo, para que a colonização possa perdurar; o proletário como política e socialmente infantil, para que a dominação das classes possidentes

continue incontestada. E, para acabar com cada racismo particular, será necessário declararmo-nos contra a colonização, contra a escravatura social e política de nossas sociedades. Dito isto, descobrimos um mecanismo fundamental, comum a todas as reações racistas: é preciso legitimar a injustiça de um opressor face a um oprimido; uma agressão, permanente ou prestes a ser cometida. E não será privilégio uma das agressões permanentes, infligidas a um homem ou grupo dominado, por um homem ou grupo dominador? Como desculpar tal desordem, aliás tão vantajosa, senão oprimindo a vítima? Para lá das suas máscaras, o racismo é uma auto-absolvição do racista. (MEMMI, 1993, p.127)

A história de vida de Laura Braga é bem ilustrativa da relação que o Estado de São Paulo, por meio do Parque Estadual da Serra do Mar, estabeleceu com os moradores e comunidades tradicionais, desde a implementação do Parque, na década de 1970, até os dias de hoje. Essa relação está marcada pelas questões acima apresentadas e que serão aprofundadas nesse e nos capítulos seguintes.

Laura nasceu no Quilombo do Campinho da Independência que se localiza na cidade de Paraty no Estado do Rio de Janeiro. Sua família veio de lá a convite do seu tio Leopoldo, que viera trabalhar como administrador da Fazenda e trouxe consigo 12 famílias. O Quilombo do Campinho localiza-se a poucos quilômetros do Quilombo da Fazenda Picinguaba, demonstrando que havia uma ligação e uma relação entre as pessoas que nele habitavam e entre os espaços e territórios para além das divisões espaciais políticas e físicas. Desse modo, bem antes da construção da Rodovia Rio-Santos, existia um intenso trânsito entre as populações daquela região, tanto em aspectos relacionados às relações afetivas, de amizade e de compadrio, como também as relações sociais e econômicas, presentes nas relações comerciais, econômicas, comunitárias, muitas delas se realizando nas bases da troca e de uma economia solidária.

A história do surgimento do Quilombo do Campinho da Independência é simbolicamente tocante e forte, por reatualizar as narrativas míticas que se referem à ancestralidade da grande Mãe-África, origem dos nossos antepassados negros escravizados e berço³⁸ da humanidade toda, que nos é recontada a partir da presença das grandes mulheres e mães negras que são centrais na formação da comunidade, da gênese no feminino negro presente na origem, na raiz e na fonte dos laços familiares em defesa dos seus, da terra, da vida e da liberdade. Segundo Gusmão (1995), a comunidade foi constituída a partir da doação das terras da Fazenda Independência às duas irmãs: Antonica, e Marcelina e uma prima a

³⁸ Estudos mais recentes apontam o continente africano como o território originário do homo sapiens, desse modo, todos os seres humanos possuem a mesma origem comum.

Luiza, escravas da casa grande. A imagem do feminino, da força genitora e doadora de vida das mulheres é algo muito relevante nas comunidades negras do país, o papel agregador das “avós” e “tias” está presente em várias etnias e tradições desde o samba, comunidades de terreiro, jongos, congadas, moçambiques, sambas de roda, maracatus e tantas outras manifestações artístico-culturais.

São elas que limpam, cozinham e preparam os espaços para a realização dessas manifestações, seja nas quadras das escolas de samba, seja nos terreiros dos batuques e candomblés. Elas apaziguam as desavenças, dão conselhos, ensinam, acolhem. Por suas mãos, palavras e corpos as celebrações e ritos permanecem vivos, sendo passados de geração em geração.

Helena Theodoro em seu artigo “*Guerreiras do samba*” descreve o papel que teve a Tia Ciata no Rio de Janeiro como agregadora e divulgadora da cultura do samba. Ao se referir ao papel das mulheres nesses espaços, afirma que sem elas as escolas de samba não funcionam, já que participam do coro, orientam e aprovam a composição dos sambas-enredo, são alquimistas que dão vida ao que está ao seu redor, que transformam e movimentam a natureza, são as tecelãs, bordadeiras, parteiras, mães, educadoras e líderes comunitárias.

Desse modo, nas comunidades quilombolas as mulheres também possuem esse papel de criação e ação, de estabelecimento de elos com a ancestralidade. No caso do Campinho da Independência são essas “avós” e “tias” que simbolizam a própria continuidade do grupo e a permanência do mesmo no território, enquanto doadoras da terra comum. As vovós Antonica e Marcelina bem como a tia Luiza são a garantia da vida e da sobrevivência na terra, fecundidade genitora do ventre e da terra que dá o alimento, a farinha, o sustento. Assim sendo, os elos identitários, a origem em comum partilhada por aqueles de toda a comunidade tem nessas duas irmãs e a prima, mulheres negras e ex-escravas, a herança da tradição, do território e da negritude que, embora em muitos estivesse adormecida, ressurgiu na compreensão dos sentidos do que seja ser quilombola ou tornar-se quilombola, da mesma forma em que nos tornamos negros, reatualizando o papel das mulheres bantus enquanto a mantenedora da família e da linhagem:

A mulher banto ocupa um lugar honroso na comunidade, em função da maternidade. É mulher-mãe-agricultora-doadora de sangue-linhagem, ocupando posição social de relevo. Realiza a vida, concretiza a força e o mistério da fecundidade, é reveladora das forças invisíveis do cosmos, sendo ainda depositária do passado, garantindo, assim, a continuidade comunitária. Os ancestrais prolongam-se e as linhagens se estabelecem pelos séculos através do sangue materno. (THEODORO, 2009, p.228).

Herdeira dessas mulheres, não é por outro motivo que Laura Braga acolhe em sua casa os filhos e os netos que dela necessitam, gerando inclusive conflitos com as orientações do Parque sobre as normas para utilização da casa cedida pelo Estado, pois as lógicas de organização familiar, parental e do território, estão ancoradas em uma concepção outra, que garantiram a continuidade e a descendência da linhagem por meio do caráter mobilizador, aglutinador dessas mulheres de receber e acolher a todos como uma família expandida. Observamos na análise de Eliane Simões esse aspecto acima apontado:

O Estado tem as suas regras e ela não queria de jeito nenhum aceitar essas regras de uso, nunca. Nunca. Sempre foi super difícil. Ela sempre... primeiro, ela pôs para morar na casa trocentos, filhos, os filhos dos filhos... normal, a família cresce e tal. Mas a Laura sempre assimilava todo mundo, todo mundo se ferrava, tinha mais filho, não sei o que lá e vinha para a casa dela. Beleza, é a história de cada família, a gente não tem como interferir nisso, não tem nada a ver e tal. Mas acontece que a casa não tem estrutura de saneamento, é na beira da praia, com fossa para 3, 4 pessoas e não para esse monte de gente que vivia na casa dela. Até aí tá, vamos que vamos... é o que temos, é assim que funciona. Além disso, ela permitia às pessoas estacionarem o carro lá, para poder usufruírem da praia... várias. Várias. Se ela cobrava para isso ou não, eu não sei. E eu precisava impedir isso sim, porque isso é irregular. Era uso irregular e abusivo efetuado por ela, a partir dela como funcionária. Sabe por que o funcionário público poderia ter o direito de usar a casa do Estado? Para serem guardiões daquele território... Não para usar do jeito que queriam. E ela não se incomodava com isso. Nunca proibi carro de compras de entrar lá, só que tinha que entrar e sair. Nunca proibi a família dela de visitar, só que ela tinha que informar... Informar quantos iriam, quando iria e quanto tempo passaria. Por quê? Porque ela usava do jeito que ela queria. Ela fez restaurante da casa dela por um tempo... Primeiro ela serviu os funcionários, até aí tudo bem, depois ela serviu quem ela quis. Não podia, é casa do Estado. Se fosse a casa dela era outra coisa, mas não era. Além do que, a casa do Estado é na beira do mangue, do rio e da praia, tem uma série de limitações ambientais... e ela precisava se submeter a elas.³⁹

Compreendo as questões apontadas por Eliane e do papel dela como gestora em ter que administrar toda essa situação, mas falta a quem elabora as diferentes políticas públicas uma atenção às formas, usos e lógicas que essas famílias desenvolveram através dos séculos tanto entre si, como com relação à convivência familiar, social, afetiva, bem como os usos do território e do espaço da casa na qual habitam.

Para a compreensão da relação dessas comunidades com o território e o espaço, é necessário visualizarmos como foi ocorrendo a transformação e a passagem dessa região de território indígena para território branco, de aldeia tupinambá para sesmaria, vila e cidade; é

³⁹Eliane Simões, 51 anos. Entrevista realizada em outubro de 2013 em São Paulo-Capital.

necessário preenchermos as lacunas históricas na constituição desse “caminho de servidão”, como relata *Seu Zé Pedro*, para “caminho de esporte” no qual se constituiu turisticamente a Estância Balneária de Ubatuba.

Mesmo depois de passados cem anos da colonização portuguesa no Brasil, a consolidação e defesa de um território da Coroa ainda era muito incipiente, sendo o território pouco habitado por brancos, o que acabava se tornando um problema, em termos estratégicos de defesa e consolidação de uma colônia, de um povo e de um território. Dessa maneira, a alternativa encontrada foi a concessão de sesmarias a cidadãos portugueses:

Seja no fim do século XVI, seja no começo do XVII, o certo é que Paraty, assim como Ubatuba, São Sebastião e Ilha Grande – depois Angra dos Reis – teve como primeiros habitantes brancos pessoas vindas das vilas paulistas, provavelmente trazidas pelos agraciados por sesmarias. (SOUZA, 2008, p.36)

Sabemos que a ordenação e ocupação de um espaço, bem como as concepções culturais, filosóficas e estéticas que embasam esses processos de organização espacial e simbólica são fatores determinantes para a constituição de um território e o estabelecimento de uma ordem. É nesse território que irá se apresentar o poder político, jurídico, econômico e cultural daqueles que vinham tomar posse das “terras livres”.

Portanto, a vinda dos primeiros habitantes brancos para o litoral configurava-se como um processo crucial de domínio do espaço e dissociação entre natureza e cultura, promovendo uma cisão quase que ontológica entre o branco, civilizado, europeu e os índios, negros, caiçaras, que mantinham uma outra relação com o espaço e o território.

A região da cidade de Ubatuba foi uma sesmaria doada a Dona Maria Alves, sogra de Jordão Homem Albernaz da Costa, seu fundador. Ambos são nomes de ruas na cidade. As sesmarias foram doações do então Governador do Rio de Janeiro, Salvador Corrêa de Sá e Benevides. É interessante perceber que, ao ser elevada à categoria de vila, em 28 de outubro de 1627, as primeiras construções da cidade que se configuram como marcos simbólicos do reordenamento espacial e territorial são a Câmara, a cadeia e a Igreja de Nossa Senhora da Conceição. Desse modo, temos a arquitetura da lei, a dimensão jurídica, que se apresenta por meio dos “papéis” da força legisladora da palavra escrita que institui poderes; a repressão, coerção por meio do confinamento imposto àqueles que não obedeciam ao poder da Coroa Portuguesa; e, por fim, a fé, a construção sagrada e simbolicamente adornada para a expansão do empreendimento católico, a catequização, a conversão dos gentios, território erigido para sedimentar um processo civilizatório calcado no “humano universal” contra aqueles aos quais

diziam ser um povo “sem fé, sem lei e sem rei”⁴⁰. Os edifícios se impõem como aparelhos civilizadores, estruturas edificantes e, ao mesmo tempo, simbolizam o poderio e a instauração de uma nova ordem.

O triunfo da doutrina da humanidade absoluta deu-se a partir de uma ordenação espacial centrada na Europa. Desta maneira, o “humano universal”, criado por um conceito de cultura que espelhava as realidades do universo burguês europeu, gerava necessariamente um “inumano universal”, outra face de uma mesma moeda, capaz de abrigar todas as qualidades atinentes ao “não-homem”: selvagens, bárbaros, negros. Considerar os índios como seres “*hors l’Humanité*”, fora da humanidade, “proscritos pela própria Natureza”, era atitude perfeitamente coerente num humanista como Francis Bacon. A vitória do humanismo e do conceito de cultura a partir do século XVIII aprofunda e essencializa miticamente as posições discriminatórias (e escravagistas), fundadas numa concepção de espaço destinada a reprimir toda e qualquer manifestação dita primitiva ou primária. É também essa concepção que cria o conceito de *natureza* como algo radicalmente oposto à *cultura*, ou então oposições do tipo território selvagem/território civilizado. (SODRÉ, 2002, p.28)

Os ciclos econômicos vividos pelo Litoral Norte de São Paulo e Litoral Sul do Rio de Janeiro foram cruciais para a transformação da concepção do espaço para o que Muniz Sodré (2002) pontua como dissociação entre natureza e cultura, território selvagem/território civilizado, apresentando duas lógicas com relação à percepção do espaço: de um lado, a população branca e proprietária de terras, do outro, a população negra e indígena, que partilhavam esses espaços, não os cindindo.

Estudos sobre a escravidão em Ubatuba demonstram também que a cidade vai apresentar um grande crescimento econômico e populacional a partir do descobrimento do ouro, em Minas Gerais, na virada do século XVII, e o conseqüente aumento da sua produção, gerando intensas relações comerciais pelo chamado “Caminho do Ouro”, escoando as suas produções de açúcar, aguardente, farinha de mandioca, anil, fumo, pescado salgado e outros gêneros alimentícios. “Consolidou-se, assim, no lombo das mulas, o chamado Caminho do Ouro. Transportados pelas encostas íngremes da Serra do Mar e da Serra da Mantiqueira, os produtos chegavam ao destino com preços absurdos, enriquecendo os tropeiros” (ARNT & WAINER, 2006, p.124).

⁴⁰ Essa afirmação partiu de Pero de Magalhães Gandávo (1576) no seu livro: *A primeira História do Brasil da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*. O autor é considerado por muitos estudiosos como o primeiro a escrever sobre a História do Brasil (HUE, 2004). Essa afirmação foi e é muito utilizada para evidenciar a visão que os portugueses possuíam com relação à cultura dos povos indígenas, atribuindo a eles as características de “povo bárbaro”, estabelecendo uma correspondência que, devido a falta de fonemas com as letras F, L e R em sua língua, seria um povo sem fé, sem lei e sem rei. Original digitalizado e disponível em: <<http://purl.pt/121/2/>>. Acesso em: 27 de out. 2013

Desse modo, existia um fluxo constante e contínuo de mercadorias, ouro, escravos, tropeiros e viajantes que circulavam tanto pelo Caminho do Ouro oficial, construído com pedras calçadas por mãos escravas, quanto por trilhas abertas na Mata e caminhos alternativos, utilizados para o contrabando do ouro, animais e mercadorias, fugindo dos impostos e pedágios cobrados pela Coroa. A cidade de Paraty conserva até os dias de hoje as mesmas pedras em seus caminhos.

Não é por outro motivo que existem tantas histórias contadas pelos moradores da comunidade sobre a “Mãe do Ouro” e o “Ouro enterrado”, apresentando-nos um rico imaginário de mitos, causos e narrativas sobre esse ouro gestado nas entranhas da terra, ou, em outras narrativas, o ouro “que cai do céu e fecunda a terra”.

No imaginário da comunidade, observado por meio dos relatos, a Trilha do Corisco seria um desses caminhos. Ela é uma das principais trilhas do Parque. Quando lá trabalhei, percorri parte dela muitas vezes, margeando o rio Picinguaba. O percurso total da trilha dura cerca de 8 horas, chegando à cidade de Paraty, no Rio de Janeiro. Articulando os relatos orais com os registros históricos, observamos um entrecruzamento de memórias, imagens e lembranças:

Nos primeiros tempos, os caminhos eram ásperos demais até para a cavalgada, e o transporte era feito em dorso humano, isto é, em lombo escravo. Houve então uma maior utilização de índios e uma intensificação do tráfico africano para dar conta do aumento rápido e intenso da circulação de mercadorias. À medida que as condições das estradas foram melhorando, aumentou o emprego do mar. O transporte das mercadorias mais frágeis, no entanto, continuou sendo feito por escravos. As serras eram os trechos de passagem mais difícil, sendo a do Facão, em Paraty, extremamente hostil (SOUZA, 2008, p.41).

Desse modo, a Trilha do Corisco era usada antigamente antes da construção da Rodovia como uma forma de comunicação entre as comunidades de São Paulo e Rio de Janeiro. Muitos afirmam que ela foi aberta na mata pelos antigos escravos e utilizada para fugas, outros também apontam a sua utilização para o escoamento de produtos e matérias primas, quando ainda não havia a rodovia. O transporte de barco era muito utilizado também. Havia os dias e horários em que estes saíam rumo à cidade de Ubatuba. Nos relatos, afirmam que o barco pertencia a um padre que fora realizar seu trabalho de evangelização na comunidade.

Quando indaguei sobre a trilha para o *Seu Zé Pedro* de quando ela era, quando havia sido aberta, quem a utilizava, ele respondeu:

No tempo dos escravos, no tempo dos mais tradicionais, era caminho mesmo de andar. Não era rodovia, era caminho mesmo de andar mesmo, antes da rodovia. Num era trilha, era caminho pra tropa de burro, a pé era o caminho de passar, então. O que era que o povo fazia por necessidade, por precisar, agora virou esporte. A comida que o pessoal comia, virou esporte, a trilha virou esporte, muitas coisas que o pessoal usava por precisão virou esporte. Mas era porque era o caminho que tinha. Os escravos usavam era perto daquele pé de jaca, a primeira casa, aquele pé de jaca grandão que tem ali, plantou uma semente quase com trinta e cinco anos. A primeira casa nossa foi ali, muitas, nós fomos ali... Uma vez eu tava plantando batata, apareceu um homem lá querendo fugir com a calça rasgada, a calça rasgou, quando ele vinha passando pedindo um pedaço de linha pra costurar a calça, aí ela [referindo-se à esposa], eu dei um pedaço de linha pra costurar a calça, quando, de repente, passava gente de lá pra cá, fugido de lá, o caminho era esse. Passava escravo, passava fugitivo, passava caçador, o caminho era esse, o caminho daqui a Ubatuba, o caminho era esse. Agora virou esporte, agora trilha de Corisco era caminho de servidão, caminho de servidão.⁴¹

As mudanças na utilização e na finalidade dos espaços foram sendo sentidas por toda a comunidade, de formas diferentes, a partir de olhares e percepções diferentes que se somam e se complementam. A oposição entre *precisão* e *servidão* no sentido de necessidade, de modo de vida, de labuta diária e cotidiana existente nas relações pessoais e nas relações com o território, transformou-se em *esporte*, dando outra conotação para a utilização do espaço, um sentido de divertimento, lazer, turismo, que se desprende e desloca da relação intrínseca existente na comunidade de relação produtiva com a terra, com o território e com o espaço.

Muito enriquecedor é perceber essa mescla de patrimônios materiais e imateriais presentes no Quilombo da Fazenda, tanto na dimensão da memória, das ancestralidades, da oralidade e dos testemunhos de vida, como na do território, nas trilhas e na paisagem que, devido às suas características naturais, não preserva monumentos e ou marcos fixos de localização, como as que vemos nos casarões e construções arquitetônicas da cidade de Paraty, mas um espaço também rico de histórias e memórias, que sofre constante mutação das trilhas que são fechadas e reabertas, no movimento constante de transformação da mata com as chuvas, os ciclos das plantas e dos animais e as relações dos seus moradores com o espaço, não sendo, portanto, devido às suas características, território esse, patrimônio esse, a ser menosprezado com relação à sua relevância e historicidade.

Se o utilizarmos apenas a partir de parâmetros de comparação com “a falta” com características que ele não possui, iremos empobrecer seu poder de nos dizer algo e de afirmar uma identidade, construída a partir da relação com o espaço, pelo grupo que nele

⁴¹José Vieira, 71 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

habita. Enquanto patrimônio que pertence a todos nós, expressa e narra a história da construção do nosso país; assim sendo, ao trilharmos e caminharmos por esses espaços, por essas trilhas, estamos reatualizando, sentindo e revivendo a paisagem na qual se desenvolveram distintas existências que permanecem vivas de sentido e significado até os dias de hoje.

Nesse entrecruzamento de histórias, memórias e patrimônios, é interessante notar que a Fazenda Picinguaba ainda conserva, na sua paisagem, as edificações de um engenho de aguardente de cana e da Casa de Farinha, sendo todo o maquinário de origem inglesa, trazido pelo rio da Fazenda, que antes da construção da BR Rio-Santos era navegável. Essa área corresponde a ZHCan - Zona Histórico-Cultural Antropológica:

A Zona Histórico-Cultural Antropológica representa uma grande novidade no âmbito das unidades de conservação paulistas e um avanço significativo no relacionamento com as comunidades tradicionais moradoras do Parque. No caso do PESH, o processo de discussão das categorias das zonas levou à conclusão de que a ZHC Antropológica está presente apenas no Núcleo Picinguaba, tendo sido estabelecidas sete subzonas, envolvendo as comunidades quilombolas e caiçaras. (SÃO PAULO, SMA, 2006, p.342).

As discussões sobre o papel das UCs nos últimos anos têm trazido novas concepções com relação às formas e as maneiras de geri-las. Sem dúvidas, a criação do SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação (Lei n 9.985/2000) e o desenvolvimento do Plano de Manejo vêm apresentando algumas flexibilizações às duras leis ambientais de outrora, buscando minimizar os conflitos com as comunidades tradicionais caiçaras, quilombolas e ribeirinhas que vivem nessas UCs, por meio de criação de critérios de ocupação e utilização do espaço, bem como o ordenamento das ações que gerem impacto no ecossistema do Parque. Por outro lado é interessante perceber que apesar desses avanços, o que ainda permanece como referência no imaginário da comunidade é o período de proibição que o Parque exerceu em sua vida.



Casa de farinha. Quilombo da Fazenda: Local no qual a comunidade fazia farinha de mandioca. (Fotografia Carolina Bezerra-Perez)



Roda da Casa de Farinha movida à água. O desejo da comunidade é que a Direção do Parque Estadual da Serra do Mar autorize o plantio da mandioca, visando o desenvolvimento e a geração de renda. (Fotografia Carolina Bezerra-Perez)

Apesar do impacto que a descoberta do ouro teve para a vila, Ubatuba, desde sua fundação no século XVII até a segunda metade do século XVIII, não apresentou um crescimento econômico expressivo, sendo a sua economia baseada na subsistência e pequenas produções. É a partir de 1765, quando se dá o início da elaboração das Listas Nominativas, que os historiadores encontram registros sobre essa região e alguns dados sobre engenhos que possuíam uma escravatura numerosa e também sobre a pesca da baleia (FERNÁNDEZ, 1998).

Diferentemente de outras regiões do país, a agricultura no Estado de São Paulo não desempenhou um papel tão preponderante na economia até o momento o qual Caio Prado Jr. (1980) nos apresenta como sendo o do Renascimento Agrícola, constituindo-se esse período pela expansão da lavoura canavieira:

Esta atividade concentrou-se fundamentalmente em três regiões: o Vale do Paraíba, o Litoral Norte e o chamado “Quadrilátero do Açúcar”, região delimitada pelas vilas de Sorocaba, Piracicaba, Mogi Guaçu e Jundiá (Petroni, 1968: 24). No quadro dessa melhora da situação econômica registrou-se, nas últimas décadas do século XVIII, um elevado crescimento da população livre na Capitania, assim como um aumento do contingente escravo (FERNÁNDEZ, 1998, p. 167).

Para que possamos ter uma noção sobre a existência e o trânsito da população negra na região, apresentamos o gráfico:

Tabela 1. Participação dos segmentos em Ubatuba e São Sebastião no total da população (%)					
São Sebastião			Ubatuba		
Ano	Livres %	Escravos %	Ano	Livres %	Escravos %
1777	74,46	25,54	1776	78,61	21,39
1778	75,12	24,88	1778	78,87	21,13
1780	75,46	24,54	1783	76,88	23,12
1782	75,51	24,49	1788	75,73	24,27
1785	68,98	31,02	1790	76,46	23,54
1788	66,16	33,84	1791	76,19	23,81
1790	64,52	35,48	1793	77,98	22,02
1792	68,49	31,51	1796	77,39	22,61
1794	60,95	39,05	1797	75,47	24,53
1796	59,65	40,35	1798	75,23	24,77
1798	61,04	38,96	1801	77,72	22,28

Na vila de Ubatuba a doação de sesmarias, os ciclos do ouro, açúcar e do café, possibilitaram o escoamento das produções e um trânsito intenso entre os negros da região. Observamos, no gráfico acima, que a cidade de São Sebastião teve uma população escrava bem maior do que a de Ubatuba. Isso se deve, em parte, ao fato dessa cidade ter vivido a experiência econômica dos engenhos de cana-de-açúcar de forma mais intensa do que Ubatuba, retardando, dessa forma, os investimentos na economia cafeeira. Já Ubatuba, durante todo o período, apresenta um crescimento menor, embora regular.

Além de Minas Gerais, Ubatuba passa também a ter relações comerciais com o Rio de Janeiro, o que ia contra os interesses econômicos do então Governador da Capitania de São Paulo, que proibira o comércio entre as vilas da capitania com qualquer outro porto que não fosse o de Santos. Desse modo, os produtores locais acabaram se desestimulando com a produção, haja vista que o valor pago pelos santistas era expressivamente menor daquele alcançado no mercado do Rio de Janeiro.

É com a atividade cafeeira que Ubatuba irá viver o seu período mais próspero. Sua população sofre um significativo aumento com a chegada de pessoas advindas de outros lugares, desde estrangeiros até escravos. Com isso, a cidade experimenta um aquecimento da sua economia que dura aproximadamente cerca de 50 anos, até a primeira metade do século XIX. A partir desse período, enquanto a economia cafeeira está em franca expansão na região do Vale do Paraíba, a região de Ubatuba possui um limitador territorial que se configura a partir das suas características geográficas, não tendo as lavouras de café para onde se expandir, já que acabam se deparando com as escarpas da Serra do Mar. Frente a essas questões, Ubatuba vai se configurando como zona portuária, graças ao investimento dos cafeicultores, e como polo exportador do café produzido no Vale do Paraíba.

Após o declínio das monoculturas, os proprietários de terra da região acabaram por migrar para as áreas mais urbanizadas, elitizadas e centrais das cidades de São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro, promovendo a doação das terras para os ex-escravos, abandonando as terras quando a exploração destas não se tornou mais tão lucrativa. Desse modo, a elite vai ocupar territorialmente os espaços e territórios centrais, deixando os caiçaras, índios e negros, nas regiões até então economicamente desfavorecidas. É muito importante observarmos que as mudanças econômicas e sociais se refletem na constituição do território brasileiro, fator esse muito importante, e são o cerne e a origem de muitas comunidades quilombolas.

Assim, a partir da abolição da escravatura, há uma inversão da lógica na relação entre a ocupação da população negra e os territórios (ALMEIDA, 2002). Antes era necessário trazer para dentro das grandes propriedades e para o domínio senhorial as diferentes formas de organização social e econômica dos negros, como os quilombos. Após esse período, era necessário retirar as famílias das grandes propriedades e expulsá-las da terra.

Por outro lado, no Vale do Paraíba e no Litoral Norte do Estado de São Paulo e Litoral Sul do Rio de Janeiro, as doações de terras para os ex-escravos foram muito frequentes, e os mesmos foram desenvolvendo outra forma de organização sociopolítica e econômica que acabava por construir relações comerciais e de troca entre os vários sujeitos sociais que habitavam aquela região, não mais dependentes do poder e controle da produção pelo grande proprietário:

Caso nos empenhemos numa releitura das fontes documentais e arquivísticas, veremos que há indícios dessa ideia de quilombo enquanto processo de produção autônomo, no momento em que os preços dos produtos do sistema de monocultura agrário-exportador estavam em declínio no mercado internacional. Esse quadro propiciava situações de autoconsumo e de autonomia a pouca distância da casa-grande. Tratava-se de famílias de escravos que mantinham uma forte autonomia em relação ao controle da produção pelo grande proprietário, que não era mais o organizador absoluto da produção diante das dificuldades com a queda do preço de seu produto básico (ALMEIDA, 2002, p.54).

A forma de organização social, política, econômica e cultural do caiçara, permite que observemos elementos que estavam no cerne tanto da organização territorial e produtiva indígena, como da organização territorial e produtiva quilombola que irão se somar aos referenciais socioculturais dos europeus, construindo uma identidade múltipla a partir de várias referências culturais. Desse modo, podemos afirmar que há elementos comuns de articulação identitária na cultura caiçara e quilombola. Observamos elementos dessas organizações na dimensão produtiva do Quilombo da Fazenda, quando Roberto Braga afirma que as únicas coisas que precisavam comprar na cidade era o querosene, sal e sabão:

Conheço. Isso aqui conheço como se fosse...Conheço como a palma da minha mão. Não tem outras pessoas que conheçam isso aqui melhor do que a família da minha mãe. Antes do Parque chegar aqui, isso aqui era um paraíso... vocês estão no paraíso. Tudo bem, a gente aceita, mas antes isso aqui era um paraíso, aqui tinha de tudo... tinha fruta, tinha fartura, peixe, criação, plantação. A gente só comprava na época... na época a gente usava lamparina, né? Então a gente só comprava querosene, sal que precisava, sabão, né? Mas a parte de alimentação, a gente mesmo tinha, plantava e já tinha a fazenda... a fazenda já oferecia também, não é? Oferecia. O dono da

fazenda quando perdeu, ele deixou muita coisa na fazenda e o meu pai ficou como encarregado, ele resolvia tudo.⁴²

O relato de Roberto é bem próximo dos relatos de toda a comunidade sobre um passado no qual viveram antes da chegada da BR – Rio-Santos. A fartura, a prosperidade, os frutos, a retirada da terra e do mar de tudo o que necessitavam para o seu sustento e a criação e cuidado com o que lhes dava o alimento e a preservação: a continuidade na existência. Terra e água, serra-mar-sertão articulam o micro-cosmo do caiçara/quilombola vivida e sentida por todos.

A imagem desse micro-cosmo como Éden ilustra bem as questões já apontadas no capítulo anterior, e que serão aprofundadas nos capítulos posteriores, sobre a visão desse espaço e desse território como “um paraíso a ser preservado” e todas as relações que essa imagem evoca com relação a sua preservação, a perda desse *status* de paraíso com a chegada do Parque, as diretrizes surgidas para a implementação das políticas ambientais para as UCs no Estado de São Paulo e o antagonismo criado entre natureza e cultura. Outro dado que aparece na fala de Roberto Braga diz respeito à Fazenda Picinguaba e à perda da mesma pelo antigo dono que, ao que tudo indica, deve ter ido à falência, sendo necessário hipotecá-la junto à Caixa Econômica Federal.

A história de seu pai, Leopoldo Braga, é uma narrativa contada e recontada por todos os integrantes da comunidade, desempenhando uma função estruturante no imaginário vivido no momento da pesquisa. Leopoldo Braga é uma das principais raízes dessa árvore genealógica que é o Quilombo da Fazenda. Como já explicado anteriormente, quando nos referimos ao mito, tratamos da sua acepção não como muitas vezes é compreendido: enquanto história falsa, narrativa que agrega inverdades, deturpações e explicações burlescas sobre o mundo ou a realidade, nem mesmo como explicação utilizada na ausência de uma explicação científica ou racional. Compreendemos o mito como uma forma simbólica (CASSIRER, 1972, 1985) e complexa (MORIN, 1996), como narrativa estruturante de existências e sentidos sobre a vida e o universo, partilhados por todos os grupos humanos em um determinado *espaço* e *tempo* que se converte em culturas e possibilidades do devir humano:

A característica notável do homem, a marca que o distingue, não é sua natureza metafísica ou física – mas seu trabalho. É este trabalho, o sistema das atividades humanas, que define e determina o círculo de “humanidade.” A linguagem, o mito, a religião, a arte, a ciência, a história são os

⁴²Roberto Braga, 65 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

constituintes, os vários setores desse círculo. Uma “filosofia do homem” seria, portanto, uma filosofia que nos desse a visão da estrutura fundamental de cada uma dessas atividades humanas, e que, ao mesmo tempo, nos permitisse compreendê-las como um todo orgânico. A linguagem, a arte, o mito, a religião não são criações isoladas ou fortuitas, são unidas entre si por um laço comum; este não é um *vinculum substantiale*, como foi concebido e descrito pelo pensamento escolástico; é antes um *vinculum functionale*. É a função básica da linguagem, do mito, da arte, da religião que devemos procurar muito além de suas formas e expressões inumeráveis e que, em última análise, devemos tentar rastrear até uma origem comum (CASSIRER, 1972, p.116).

Portanto, para que compreendamos a “origem comum” do Quilombo da Fazenda, sobre quando esse território e espaço “começou a ser”, é necessário que situemos a gênese comum da Fazenda Picinguaba. Picinguaba, na língua tupi-guarani, significa “reduto/refúgio dos peixes” e foi esse o nome dado à antiga fazenda hipotecada à Caixa Econômica Federal, território onde atualmente encontra-se a Comunidade do Quilombo da Fazenda, que reivindica a titularidade da terra. No território da Fazenda Picinguaba, existem vários núcleos habitacionais. São as seguintes regiões: Sertão do Cubatã, a Ponta Baixa, Areia, Sertão da Fazenda e Praia da Fazenda. Durante o processo de elaboração do Relatório Técnico-Científico, na época das entrevistas com os moradores para o levantamento da memória cultural do grupo, do histórico fundiário e construção da árvore genealógica, as pessoas entrevistadas tiveram algumas dificuldades para se reconhecerem enquanto quilombolas.

Essa dificuldade foi percebida, e é por mim compreendida, a partir de diversos fatores. Um deles está relacionado ao preconceito existente na população brasileira de forma geral à ascendência escrava, relacionada à negativização advinda de todo parentesco com a população negra devido à hierarquização presente entre as raças e grupos humanos. Embora essa negação não seja reconhecida e assumida pela sociedade brasileira, não há dúvida de que ela existe e influencia a construção de identidades conflitivas e em constante disputa com referências positivas de identidade que se distanciem das referências culturais e identitárias indígenas e negras. Outro fator, é que existem aqueles que não se percebem como quilombolas e sim como caiçaras, gerando sobreposições de identidades que estarão relacionadas aos modos próprios de ser e estar no mundo se construindo identitariamente, outro aspecto também observado é aquele relacionado às disputas de poder e às relações de trocas que tornam conveniente, nesse ou naquele momento, assumir tal ou qual identidade, de acordo com o panorama político que vivemos, com as políticas públicas destinadas a esse ou

aquele grupo, ou simplesmente por um benefício ou privilégio imediato que venha dessa assunção e desse reconhecimento.

Por fim, há aquelas construções identitárias que positivam a ancestralidade negra, a valorização da cultura quilombola e o orgulho do passado escravo e da negritude. Nesses casos, a luta pela terra e pelo território se constrói como esperança e consolidação de direitos. Todas essas questões serão aprofundadas nos capítulos seguintes, partindo da fala das pessoas da própria comunidade.

O primeiro registro oficial que temos da Fazenda Picinguaba é do ano de 1843, antes mesmo da Lei de Terras de 1850, quando falece Manoel da Silva Alves, proprietário das terras, deixando para a sua esposa, a marquesa Maria Alves de Paiva, a posse da mesma, que registrou uma parte do território do lado norte da Fazenda em seu nome.⁴³ A marquesa vem a falecer em 1884, deixando a Fazenda Picinguaba para seu sobrinho José Cardoso de Paiva, expressando o desejo de que seus escravos sejam libertos e permaneçam na terra, passando a habitar algumas áreas da Fazenda, segundo o relatório técnico-científico por mim analisado (FITESP, 2007).

O sobrinho da Marquesa Maria Alves, no ano seguinte, vende a Fazenda que passa a ser propriedade do Capitão Firmino Joaquim Ferreira da Veiga, tendo a escritura sido lavrada em 25 de abril de 1885 (FITESP, 2007, p.31). O Capitão constrói algumas instalações na Sertão da Fazenda como o moinho de fubá e o engenho de aguardente de cana, que como relatado anteriormente foi trazido pelo rio Fazenda, dantes navegável.

Segundo Almeida (2002), o instituto da sesmaria termina em 1824 e, desse ano até 1850, a questão fundiária no Brasil fica sem um dispositivo legal para dirimir as questões agrárias, tendo uma parte das sesmarias nesse período não confirmadas. Para uma compreensão maior sobre os conflitos e a questão fundiária no Quilombo da Fazenda, é necessário estabelecermos uma relação com as questões fundiárias, compreendendo os sistemas de posse, por exemplo:

Os sistemas de apossamento disseminaram-se, segundo as condições específicas de povos indígenas e de escravos e ex-escravos, que

⁴³ Segundo o Relatório Técnico-Científico, o material utilizado para a sua elaboração pela antropóloga, necessitou de diversas fontes: “O material de pesquisa utilizado na elaboração da reconstituição da história possessória da Fazenda Picinguaba inclui, além dos relatos orais, documentos e certidões cartoriais, relatórios da SUDELPA, relatórios da Secretaria do Meio Ambiente, relatórios dos funcionários da Caixa Econômica e recortes de jornal. Outra fonte importante é o texto jurídico que consta de uma Ação de Reintegração de Posse, movido contra Wilson Detilli pela Caixa Econômica, dos advogados Ruy N. Maciel (OAB/SP 13588) e Francisco Mota de Alencar (OAB/SP 56530). Este processo está anexado à documentação que a ACRQF entregou ao ITESP quando da solicitação do reconhecimento do quilombo” (FITESP, 2007, p.31 nota de rodapé).

produziam de maneira cada vez mais autônoma, e de “homens livres”, que exerciam atividades de cultivo e extrativas na periferia das grandes plantações, junto aos caminhos de boiada e nas regiões de floresta densa. Muitos juristas interpretam essa diversidade de situações e de modalidades de relação com os recursos naturais como fundamental para explicar a pluralidade das posses no Brasil, mas o grande problema é que, com a Lei de terras de 1850, houve constrangimentos ao reconhecimento formal das posses, enquanto, de outra parte, inúmeros imóveis rurais foram recadastrados com registros no cartório, ou seja, foram “devolvidos” e novamente reconhecidos e titulados, comportando em seus domínios inúmeras situações de posse. Assim, menosprezaram-se as situações de ocupação efetiva e de posse consolidada nesses domínios. Um quadro de tensões instalou-se de maneira permanente. Esse problema não foi resolvido nem pela abolição da escravatura, 38 anos depois, nem pela primeira Constituição republicana de 1891, persistindo como um móvel de antagonismos sociais e conflitos agudos (ALMEIDA, 2002, p.56-57).

Como ocorreu na Fazenda Picinguaba, inúmeras posses tiveram a sua legitimidade questionada a partir das relações de poder, políticas e econômicas da época; como neste caso, não sabemos quantas famílias de escravos puderam permanecer na Fazenda, se a partir do momento em que esta foi vendida, o futuro dono teria cumprido a vontade dos donos anteriores em manter os antigos escravos na terra.

Há casos também em que o ex-escravo passava a vida inteira pagando pela terra, desejando possuir sua titularidade e era simplesmente ludibriado por aqueles que conheciam as leis e os papéis e que, ao perceberem as fragilidades desses grupos no tocante à relação entre a palavra falada, o acordo verbal empenhado e os papéis lavrados em cartório, se utilizavam dessa distinção contratual tão diversa entre esses dois mundos e essas duas culturas, prevalecendo os acordos, a ordem e a lei de quem já pertencia aos grupos social e hierarquicamente privilegiados no tocante à posse da terra.

O relato de alguns moradores atesta a presença até hoje dos descendentes de escravos que trabalharam na Fazenda Picinguaba, a qual, segundo alguns, também era chamada de Fazenda Barracão:

Tinha um oratório grandão de Maria Alves de Paiva feito pelos escravos. Tava aqui com nós. Tinha um crucifixo grande. Tinha Santa Catarina, Nossa Senhora da Soledade e um São Pedro de mão quebrada. Ela festejava São Pedro ali. Ali era o casarão que ela morava, ali era feita a festa. Ficou abandonado... morreu tudo. Tinha o apelido de Barracão. Desde os antigos, ela fazia procissão, desde a praia até aqui, onde ela morava aqui (Manuel Assunção apud OLIVEIRA, 2008, p. 18)

Outro relato, além de reforçar a ancestralidade da comunidade sendo os escravos da Fazenda Picinguaba, narra o processo de miscigenação que foi ocorrendo na região entre os ex-escravos e os italianos que vieram para trabalhar na fazenda:

Meu bisavô, Antonio Leonor de Assumpção, e minha bisavó, Maria Balbina da Conceição, eram escravos da Fazenda Picinguaba. O meu avô era filho deles, chamava Antonio Calixto Assumpção e casou com a minha avó italiana Florinda Ferreti, que é de onde vem a parte do meu sangue italiano. (Lucia Assumpção apud OLIVEIRA, 2008, p.16)

Segundo o Relatório Técnico-Científico (2007) e os dados da Secretaria do Meio Ambiente (1994) foram trazidas 45 famílias de italianos para se instalar na área, com o objetivo da criação de uma colônia de imigrantes para trabalharem nas instalações construídas pelo Capitão Firmino. Já a senhora Tiana (Salustiana Francisca Ferreti), que tinha 91 anos na época de publicação do Relatório, casada com o italiano Napoleão Ferreti – filho de Lucia e Atilio Ferreti - conta que, na verdade, 18 famílias italianas foram trazidas:

Segundo ela, seus sogros vieram da “baixa Itália” (possivelmente “sul da Itália”), embarcados num navio que trazia 18 famílias italianas, e não 45, em meio a escravos moçambicanos. Se outras famílias italianas chegaram depois dessa leva, é informação que Tiana não pôde fornecer (FITESP, 2007, p.31).

Os sogros de Tiana Ferreti tiveram sete filhos: Napoleão, Florinda, Desidério, Luis, Vitória, Neneta e Sofia, cada um deles foram constituindo as suas famílias, e foram se instalando em diversas partes da Fazenda Picinguaba: Vila de Pescadores, Canto da Bica, Sertão da Fazenda. Tiana relata ainda que os seus parentes mais velhos conheciam e se relacionavam com o Capitão Firmino, quando esse era o proprietário da Fazenda.

Esse período da história da Fazenda Picinguaba, com a vinda de imigrantes italianos para a substituição do trabalho escravo, ilustra bem um momento histórico vivido pelo Brasil e que fora determinante para a constituição sociocultural, simbólica e econômica do povo brasileiro, ao mesmo tempo em que nos fornece pistas e aspectos estruturantes de como as relações étnico-raciais foram vividas naquele período e quais os seus reflexos nos dias de hoje para discutirmos a questão da identidade negra, da identidade quilombola relacionada aos processos de branqueamento e de mestiçagem que a sociedade brasileira fora submetida na tentativa de apaziguamento dos conflitos que poderiam surgir através das disputas e negociações perante as construções identitárias daquelas populações:

O fim do sistema escravista, em 1888, coloca aos pensadores brasileiros uma questão até então não crucial: a construção de uma nação e de uma identidade nacional. Ora, esta se configura problemática, tendo em

vista a nova categoria de cidadãos: os ex-escravizados negros. Como transformá-los em elementos constituintes da nacionalidade e da identidade brasileira quando a estrutura mental herdada do passado, que os considerava apenas como coisas e força animal de trabalho, ainda não mudou? Toda a preocupação da elite, apoiada nas teorias racistas da época, diz respeito à influência negativa que poderia resultar da herança inferior do negro nesse processo de formação identitária étnica brasileira(MUNANGA, 2008, p.48)

Desse modo, a vinda dos imigrantes italianos circunscrevia-se na adoção e na escolha de um projeto civilizatório para o nosso país, na percepção e na filiação política e epistemológica da época a qual aderiram vários intelectuais brasileiros que acreditavam que a grande massa de ex-escravos e da população negra e indígena consistiam num atraso ao desenvolvimento do país, bem como à construção cultural de uma nação verdadeiramente próspera, culta e promissora, já que biologicamente as características raciais, os genes, o desenvolvimento cognitivo e mental desses grupos encontrava-se num estágio inferior ao da raça branca, não restando nenhuma outra alternativa a não ser a imigração compulsória como forma de que, na mestiçagem, os traços genéticos negativos, com o passar dos anos, fossem apagados e minimizados a partir do cruzamento entre os grupos. Para isso era necessário cada vez mais que a imigração de populações brancas fosse estimulada:

“Todo brasileiro é um mestiço, quando não é no sangue, o é nas ideias.”⁴⁴ Mas não é por isso – completa – que o Brasil será uma nação de “mulatos”, porque na mestiçagem a seleção natural faz prevalecer, após algumas gerações, o tipo racial mais numeroso, que no caso do Brasil é a raça branca, graças à intensificação da imigração europeia, ao fim do tráfico negreiro, ao decréscimo da população negra após a abolição e ao extermínio dos índios. Dentro de dois ou três séculos, a fusão entre as três raças será talvez completa e o brasileiro típico, mestiço, bem caracterizado”. Fica claro para nós que a mestiçagem, no pensamento de Romero, representa apenas uma fase transitória e intermediária no pavimento da estrada que levaria a uma nação brasileira presumidamente branca (MUNANGA, 2008, 49-50).

Essas concepções científicas estavam tão equivocadas que muitos teóricos acreditavam que as características fenotípicas e genotípicas da população negra e ameríndia seriam completamente apagadas com a miscigenação, de tal forma que alguns chegavam a precisar que, nos anos nos quais nos encontramos, no século XXI, não haveria mais pessoas negras ou índias, e sim um tipo mestiço “melhorado”, graças ao processo de branqueamento e melhoramento étnico-racial empreendido por eles.

⁴⁴ ROMERO, Silvio. *História da literatura brasileira*. 29. Ed., São Paulo, Cultrix, 1975, p. 13 apud MUNANGA, 2008, p. 49)

A população do Quilombo da Fazenda expressa bem esse processo de miscigenação já que, a partir da chegada das famílias de italianos, e vivendo num espaço comum, criando vínculos e elos de sociabilidade, nada mais natural que os elos de afetividade e as relações amorosas também se construíssem entre eles, propiciando os casamentos entre os descendentes dos italianos, os ex-escravos da Fazenda e os descendentes dos índios, trazendo novas referências culturais geradas nesse entrelaçamento de raças, não sendo mais apenas o *ser* italiano, negro ou índio, e sim um novo *ser* que mescla todas essas referências transformando-as em algo completamente novo e intrigante, que nos convida a uma análise que abandone os maniqueísmos e as tentativas simplórias e limitadoras de classificar o que vemos dessa ou daquela origem ou influência e sim concebendo esse habitante do Litoral do Brasil, que é caiçara, quilombola, tradicional, ribeirinho, caboclo, preto velho, caipira, sertanejo e índio, tudo ao mesmo tempo.

Gruzinski (2001) nos possibilita pensar sobre esses processos de miscigenação em outra chave. Citando o antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, concebe as mestiçagens como reflexo da luta entre a cultura colonial europeia e a cultura indígena, no nosso caso, incorporamos ainda a cultura negra. Desse modo, os elementos que se apresentam nessas culturas como opostos ao mesmo tempo em que tendem a se excluir mutuamente, enfrentando-se e opondo-se também se interpenetram, se conjugam e se identificam:

A complexidade das mestiçagens e a desconfiança que provocam talvez decorram dessa “natureza” caprichosa que, com frequência, transforma seus inventores em verdadeiros aprendizes de feiticeiros arrastados para os caminhos mais imprevisíveis. Fenômenos sociais e políticos, as mestiçagens manobram, na verdade, com tal número de variáveis que confundem o jogo habitual dos poderes e das tradições, escapolem das mãos do historiador que as persegue ou são menosprezadas pelo antropólogo amante de arcaísmos, de “sociedades frias” ou de tradições autênticas. Essa complexidade também tem relação com os limites que a mistura cruza num determinado momento da história, ou porque se transforma em realidade nova, ou porque adquire uma autonomia imprevista. Talvez haja laços entre esses diferentes limites e os atraidores dos quais a mestiçagem é o produto. (GRUZINSKI, 2001, p.304)

Convergindo para uma análise conceitual complementar, Sodré trata dessas novas características não à maneira de um simples sincretismo, que une diferenças aparentemente distintas numa mestiçagem ou mistura, mas defendendo que as características identitárias jamais são abandonadas, que ou se tornam um “terceiro excluído” ou, pelo contrário, asseguram a manutenção de um patrimônio comum em sua origem; seguindo essa análise, o

negro não deixaria de ser negro, mas seria também índio e branco cristão, assim como o europeu não mais seria o italiano que viera da Europa, e sim, ele também, índio e negro:

Nenhuma dessas “transações”, desses “acertos”, como dizem os “antigos”, levou o negro da comunidade-terreiro a se afastar da sua identidade mítica. Ou seja, o entrecruzamento das diferenças, a aproximação dos contrários não produziram uma síntese histórica de dissolução das diferenças, mas um jogo de contatos, com vistas à preservação de um patrimônio comum na origem (embora diversificado na especificidade do ritual) e à conquista de um território social mais amplo para a etnia negra. A posição litúrgico-existencial do elemento negro foi sempre a de trocar com as diferenças, de entrar no jogo da sedução simbólica e do encantamento festivo, desde que pudesse, a partir daí, assegurar alguma identidade étnico-cultural e expandir-se. Não vige aí o princípio lógico do terceiro excluído, da contradição: os contrários se atraem, banto também é nagô, sem deixar de ser banto (SODRÉ, 2002, p.60-61).

Após situarmos o papel das mestiçagens, dos “acertos” e “transações” na construção identitária do Quilombo da Fazenda, é importante retomarmos o histórico da questão fundiária e da ocupação do território, para compreendermos as influências e as variantes que se interpenetram, se conjugam e se transformam na relação dessa construção identitária com as questões possessórias da terra.

No ano de 1889, o Capitão Firmino hipotecou a propriedade ao Banco do Brasil e da República do Brasil, tornando-se inadimplente; terminou, assim, tendo o seu nome incorporado à lista de devedores. Depois disso, o Banco do Brasil cedeu sua carta hipotecária ao Banco Hipotecário, conforme consta na escritura de 04 de fevereiro de 1897⁴⁵. Nesses documentos, a área total declarada da Fazenda Picinguaba era de 1500 braças X 4.500 braças, que corresponde a 3.368,64 hectares. (MACIEL e ALENCAR, 1983 apud FITESP, 2007).

O Banco Hipotecário vendeu a Fazenda para novos donos, que também não conseguiram saldar a hipoteca, sofrendo a Fazenda nova execução no ano de 1926. No ano seguinte, de acordo com a transcrição de 24 de março de 1928⁴⁶, a propriedade da Fazenda Picinguaba passou às mãos da Companhia Brasileira Agro-Pecuária, a partir do momento em que o Banco Hipotecário se tornaria o maior acionista da Companhia.

Na década de 1940, a Fazenda Picinguaba vive um processo intenso de extração de cacheta. Os mais velhos se recordam dessa época e afirmam que muitos moradores locais trabalharam na extração. A cacheta era transportada até Santos para a fabricação de tamancos, lápis e outros objetos.

⁴⁵ 7º Ofício, nº do livro 78. Fls.75, Tabelião Bustamante de Sá, Distrito Federal. (FITESP, 2007)

⁴⁶ Nº 1084, livro 4-B, fls. 27, Comarca de Ubatuba. (MACIEL e ALENCAR, 1983).

Outro personagem que é muito citado nas histórias do Quilombo da Fazenda é o russo Alexandre Radovitch. Nos registros, consta que, no ano de 1943, a Companhia Brasileira Agropecuária vendeu 70 alqueires da Fazenda Picinguaba para ele, enquanto o restante da Fazenda foi vendido para Saint Clair Bustamante e Silva, no ano seguinte. Esse desmembramento da Fazenda e sua venda para duas pessoas diferentes é importante para a questão do laudo antropológico e para a reivindicação do título da terra para a comunidade.

Conforme os relatos orais, a história é um pouco diferente. A origem da Gleba Radovitch não seria a da compra dos 70 alqueires da Companhia Brasileira Agropecuária. Alexandre Radovitch teria recebido essa área de Saint Clair Bustamante como pagamento de dívida. Desse modo, o russo teria sido administrador da Fazenda Picinguaba e Saint Clair, como proprietário, utilizou a terra como forma de pagamento pelos serviços a ele prestados. Segundo o Relatório Técnico-Científico (FITESP, 2007) não foi possível averiguar qual das duas versões sobre a origem da gleba Radovitch seria a verdadeira. O que é importante ressaltar nesse episódio é que todos os proprietários posteriores respeitaram a área desmembrada.

O conflito entre grileiros e posseiros nessas áreas sempre foi muito comum. Dentre os vários motivos, percebemos a já mencionada característica dessas comunidades de baixa escolaridade, de desconhecimento dos trâmites burocráticos relacionados a leis e cartórios, presentes na cultura escrita, tendo a oralidade como centralidade e como contrato social, elemento imprescindível nas relações sociais que estabelecem e, que muitas vezes, em choque com outras referências, terminam por construir relações assimétricas nas quais os moradores locais, os posseiros, acabam sofrendo opressão e exploração:

E tinha um fugitivo aí. Um russo. Eu me lembro até hoje o nome dele, era Alexandre Rudovic (sic). Ele era russo. Ele explorava o pessoal que morava aqui na região. Cobrava duzentos réis de cada inquilino aqui. Ele dizia que era dono e cobrava arrendamento. Então meu pai pagou muitos anos. Depois nós fomos saber que o homem era fugitivo da Rússia. Ele veio pra cá antes de 32 (Alcino Alves da Cruz apud OLIVEIRA, 2008, p.17).

É no ano de 1947 que a história da Fazenda Picinguaba vai tomar um rumo decisivo e fundamental para nossa compreensão sobre a formação do quilombo, o assentamento das famílias e a compreensão sobre a árvore genealógica atual que o mesmo apresenta. Nesse mesmo ano, Saint Clair, por meio de uma carta⁴⁷, nomeia formalmente Leopoldo Braga

⁴⁷ “A carta original, escrita por Saint Clair, está hoje em poder de Roberto Braga, filho de Leopoldo. Durante uma reunião comunitária na Fazenda Picinguaba, em janeiro de 2007, tivemos a oportunidade de decifrar a

administrador da Fazenda e autoriza a entrada de 12 famílias nas terras da Fazenda Picinguaba, para trabalhar para usufruto. Como citado anteriormente, Leopoldo Braga veio do atual Quilombo do Campinho no Rio de Janeiro, na cidade de Paraty, tendo como missão administrar e coordenar o estabelecimento das 12 famílias, obrigação essa que ele cumpriu fiel e lealmente até mesmo depois que Saint Clair havia perdido a Fazenda e retornado para o Rio de Janeiro. Sua administração limitou-se às terras anteriormente pertencentes a Saint Clair, respeitando a divisão anteriormente citada com a Gleba Radovitch.

Dessa forma, observamos que a construção de um território quilombola inscreve-se em uma relação espaço-temporal e em um determinado tempo histórico. É muito enriquecedor perceber que os processos de construção dessa vida e desses destinos em comum, apresentam um entrecruzamento entre a história do quilombo e as histórias de vida de cada habitante da comunidade. Simbolicamente a história da chegada das 12 famílias e do Sr. Leopoldo é a principal narrativa que é contada e recontada por todos da comunidade tanto entre eles mesmos, como para os outros, possui em seu cerne a intencionalidade de afirmar a legitimidade da posse daquele território pela comunidade, como também a necessidade de construção de uma autoimagem, de uma identidade, de um sentimento de pertença àquele grupo, território, história.

Nesse processo de construção do território e de si mesmos, a narrativa histórica é o que vai tecendo os fios das tramas e ligando as histórias de vidas em visões de mundo compartilhadas. É por meio da narrativa, feita ao longo dos anos, sobre quem são, de onde vieram, porque foram parar naquele lugar, quais os sentidos de cada paisagem, de cada local dentro daquele território, que as referências culturais vão aos poucos sendo construídas por cada indivíduo do grupo, a ponto de se constituírem em marcos simbólicos de identidade, de ethos e de pertencimento, como vimos em Ricoeur (2010).

Nesse processo, a interpretação é algo crucial. Interpretar o espaço é interpretar a si mesmo, à narrativa individual da própria vida amalgamada pelas interpretações e pelas vidas de todos. Os laços sociais e familiares extrapolam a dimensão do eu enquanto ego individual, os eus dialogam, pois buscam referenciais na identidade daquele outro para entender a própria identidade.

É exatamente nas histórias narradas pelos moradores da comunidade que percebo essas relações, quando estes falam, por exemplo, da importância e do papel preponderante do

grafia de Saint Clair e comprovar as informações contidas nesta carta. A leitura em voz alta foi atentamente ouvida pela comunidade e representou um momento de coesão do grupo.” (FITESP, 2007, p.33)

Senhor Leopoldo como administrador da Fazenda Picinguaba e como constroem e reconstroem na memória o tempo histórico e mítico, quando se deu a chegada das doze famílias que foram trabalhar naquele território:

A gente morava no Sertão Grande... aí nos viemos pra cá. Lá no Sertão tinha muita formiga, acabava com a roça. O Leopoldo era o tomador de conta da Fazenda. Aí o governo mandou botar doze famílias “Que seja tudo boa gente” . Aí viemos pra cá. Nós e minha irmã Francisca (Tereza Assunção apud OLIVEIRA, 2008, p.19-20).

Não foi meu pai (Seu Leopoldo) que trouxe as 12 famílias. Isso aqui tinha ordem. Ele teve autorização de outras pessoas que eram mais do que ele (Roberto Braga apud OLIVEIRA, 2008, p.20).

Meu pai morava em Paraty, no Campinho, e aí a gente veio pra cá. Ele preferiu vir pra cá pra ficar perto do outro irmão (Seu Leopoldo), trabalhar com ele. Isto aconteceu há 47 anos atrás. Eu me baseio pelo meu irmão Antônio, que é caçula. Quando a gente veio pra cá ele tava com seis meses de idade. E desde então a gente ficou por aqui. Só que a família do Tio Leopoldo... ele já era um tradicional daqui, a esposa, os filhos cresceram tudo aqui. O Roberto, inclusive é um dos filhos do meu Tio Leopoldo, mais aí nessas alturas não existia mais fazenda. Só existia a ruína que é hoje a Casa da Farinha e aí a gente passou a viver aqui todo este período (Laura Braga apud OLIVEIRA, 2008, p.20).

Aqui era tudo matão bravo mesmo. Aí meu pai, Bernardino Manuel dos Santos veio pra cá com Leopoldo. Aí vieram as doze famílias. Ficamos aqui, não tinha estrada, não tinha nada. A gente trabalhava na roça, vivia da roça. Fazia roça, derrubava mato. Plantava mandioca, plantava feijão, milho, criava porco, galinha. Essas coisas daqui da terra. Aí o pessoal foi indo, foi crescendo, foi indo, foi crescendo. As coisas foram modificando. Aí passou a estrada (Manuel Assunção apud OLIVEIRA, 2008, p.20-21).



Seu Zé Pedro. (José Vieira). (Fotografia: Carolina Bezerra-Perez)



Seu Zé Pedro,(José Vieira) realizando benzimento com plantas nativas. (Fotografia: Carolina Bezerra-Perez)

Essas narrativas expressam o constante fluxo e trânsito pelo território que essas comunidades realizavam entre uma praia e outra, entre uma região e outra, já que, geograficamente elas são muito próximas. Trata-se de praias e sertões existentes naquela faixa litorânea, confirmando a implantação territorial instável dessas populações, fruto da sua ancestralidade africana e indígena, já que observamos essas características em ambos os grupos. Desse modo, esses grupos possuíam relações familiares, mantinham contato e relações de compadrio e amizade, sempre se visitavam nas festas e nas ocasiões especiais.

O papel das festas é um fator extremamente importante na sociabilidade caiçara/quilombola, é por meio das festas que o alimento é partilhado, que a colheita é abençoada, que os ensinamentos são transmitidos de geração em geração. São nas festas que as comunidades transitam e se relacionam entre si, evidenciando que festejar também é aprender, também é ser. Dona Onófria relembra as festas que aconteciam na sua infância e as que eram realizadas pelo Senhor Leopoldo, seu sogro:

Olha, no bairro onde eu morei no tempo onde eu era criança, festejava Santana, São Pedro, São João e Santo Antônio. Os quatro santos nós festejávamos, do mês de junho até julho... nossa! Eram dois meses só de festa. Era numa casa, na outra, na outra, tudo assim, perto da vizinhança. Começava por Santo Antônio, aí passava de Santo Antônio para São João, passava São João vinha São Pedro, depois vinha Santana... Era a maior festança e não tinha briga, não tinha violência, não tinha nada. (...) Aqui tinha a festa de São João, que o meu sogro festejava todo ano e a folia. A folia do Espírito Santo também, né? Que de ano em ano ela sai, né? Essa bandeira do Espírito Santo. Aqui no meu sogro pousava, ele fazia a maior das festas... pousava, ficava dois ou três dias aí cantando, depois ia embora. Aí toda noite era aquela festa, tinha a alvorada, o pessoal dançava aquelas danças de antigamente, era gostoso, né?⁴⁸

Devido à dificuldade de trânsito entre uma comunidade e outra, entre um bairro e outro, as festas eram momentos importantes de celebração, expressões de devoção e fé que organizavam o micro-cosmo do caiçara, momento de grandes preparativos que compunha a própria apropriação do tempo e do espaço por essas comunidades, desse modo, a festa também se configurava como fato político e social, tanto ao reforçar laços afetivos, de compadrio, como por possibilitar as trocas e os casamentos entre as gerações mais jovens, já que no relato da comunidade, muitos dos atuais casais se conheceram nessas festas e rituais.

Outro fator importante de observarmos nesse trânsito diz respeito à procura constante por formas e meios de sobrevivência, tanto com relação à agricultura, na busca por uma terra fértil e produtiva, já que uma roça cultivada anos no mesmo local empobrece o solo, como

⁴⁸Onófria de Oliveira, 65 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

também na busca constante por trabalho e atividades remuneradas tão escassas na região naquela época, como ainda o é nos dias de hoje:

Mas quando eu vim, eu vim com a cara e com a coragem, soube que era pra vir e vim trabalhar para usufruto. O velho Leopoldo falou “eu tô precisando de gente mesmo, você pode pegar dali pra cima, da chaminé pra cima. Você pode cuidar daquilo ali”. Eu vim pra cá, começamos a conversar... nos demos bem. Fizemos roça. Minha mulher também é de roça. E fomos criando os filhos. (*Seu Zé Pedro* apud OLIVEIRA, 2008, p.21)



Casa de Farinha: chaminé à qual se refere *Seu Zé Pedro* (José Vieira) sobre o local onde poderia se instalar. (Fotografia: Carolina Bezerra-Perez)

É muito interessante perceber, por meio das narrativas, como as histórias vão se somando, se construindo e se complementando, a ponto de, ao sermos conduzidos por elas, acabarmos visualizando a chegada das doze famílias, as relações entre eles, como se localizavam no tempo e no espaço.

Mesmo após a chegada das 12 famílias, a Fazenda foi novamente hipotecada, no ano de 1951, para a Caixa Econômica do Estado de São Paulo (CEESP), contabilizando um total de 3.368 alqueires. Saint Clair recebeu a quantia de Cr\$ 6.170.700,00 (seis milhões, cento e setenta mil e setecentos cruzeiros) pela hipoteca e acabou indo embora. Devido às disparidades e incongruências já explicitadas sobre a área total da Fazenda Picinguaba, a demarcação da mesma feita pela Caixa não foi aceita no Registro de Imóveis de Ubatuba, por suspeita de fraude pelo oficial. O caso tramitou na justiça por vários anos, já que na primeira instância a Caixa havia perdido. Somente no ano de 1964, quase 13 anos depois, a Caixa readquire oficialmente a posse da mesma e o domínio da área, segundo a transcrição⁴⁹ existente no registro de imóveis da Comarca de Ubatuba. (FITESP, 2007).

A área permaneceu sob o domínio da Caixa até 1974. Nos relatos da época, é comum a afirmação de que Leopoldo Braga fez todo o possível para controlar e administrar a área, evitando assim sua ocupação por grileiros, conseguindo proteger de ocupação e posse indevida a área que abrange o sertão da Fazenda, próximo à sede e em outras áreas. Já na região que compreende a faixa da praia, a questão era mais complicada e havia pressões de ambos os lados.

Nesse período, houve um aumento populacional nas áreas que abrangem a Areia, Ponta Baixa e Sertão de Cubatã, fruto de grilagens e invasões indevidas. Na área do Canto da Paciência, onde se localizava a Gleba Radovitch, o russo dividiu sua propriedade em lotes de 200x500 metros, à beira-mar, e os colocou à venda. (FITESP, 2007).

Os relatos dos moradores sobre esse período afirmam que a Fazenda permaneceu num certo abandono, por parte de Caixa. Durante esses 25 anos em que a área esteve sob seu domínio, alguns relatórios foram produzidos por funcionários da Caixa, com o objetivo de registrar e descrever o histórico das ocupações. O trecho abaixo selecionado foi transcrito do laudo elaborado pela perita judicial Aurea Mesquita dos Santos, em 1956, descrevendo a situação local:

Existe pequena plantação de mandioca feita por agregado, Sr. Desidério Ferreti (irmão de Napoleão Ferreti, supra mencionado) mesmo dentro da encosta de pequeno morro, existe um cafezal com mais ou menos uns mil pés em bom estado, plantado e tratado por Vitório Ferreti (outro irmão), que disse que lá nasceu e tem 56 anos de idade, e mais outro cafezal próximo, com mais ou menos 300 pés nas mesmas condições pelo irmão do primeiro, Desidério Ferreti, que tem 66 anos. Lá existe uma casa de pau a pique em mau estado, coberta de telhas francesas, onde anota-se nas telhas que são feitas em Marselha, França, na quantia de mais ou menos 670

⁴⁹ Transcrição 3.834, fls. 182, do livro 3-1. (FITESP, 2007).

telhas. O Sr. Desidério declarou que as telhas são de sua propriedade, vendidas por seu proprietário, Sr. Saint Clair Bustamante e Silva, não apresentou-me recibo(MACIEL e ALENCAR, 1983 apud FITESP, 2007, p.34).

Noutro relatório produzido na época, consta que, no ano de 1964, foi enviada uma equipe pela Caixa para averiguar os limites da Fazenda e realizar um levantamento sobre a sua ocupação. O relatório⁵⁰ foi assinado por José Carlos de A. Salles e encaminhado ao engenheiro chefe, cujo nome não foi citado. Foi relatado que, quando a equipe chegou à Fazenda, as picadas e as trilhas mais próximas e de fácil acesso encontravam-se abertas e a sua manutenção era realizada pelas famílias que na região habitavam, demonstrando a relação que a comunidade possuía com o território, assim como o conhecimento, a adaptação e a interação com o espaço para a sobrevivência do grupo: “Durante esse período, constatamos que os habitantes do local, sem as peias burocráticas, conseguem fazer esse serviço com muito mais facilidade, eles enfrentam tudo ‘na raça’”(CEESP, 1964 apud FITESP, 2007, p.34).

Sobre a necessidade de abertura de trilhas nos limites mais longínquos, a equipe constatou que não seria necessário; além de ser um trabalho exaustivo e desgastante que demandaria pelo menos 6 meses, os limites da Fazenda Picinguaba já estavam bem definidos e limitados pela própria paisagem local, já que as barreiras naturais que circundavam o território eram quase intransponíveis. A equipe informou que: “(...) o espigão que o circunda (o trecho a ser desmatado) mal dá para a passagem para o picadão, com suas encostas muito inclinadas, com rampas de pelo menos 100% (45°). Portanto a divisa da ‘Fazenda Picinguaba’ está bem definida, formando paredão quase que intransponível”(CEESP, 1964 apud FITESP, 2007, p. 34).

No relatório, aparecem descrições das casas de colonos, menção às 14 famílias que viviam e cultivavam precariamente as terras da Fazenda. Informam ainda sobre a estrada que estava sendo aberta e na qual trafegavam veículos motorizados, e sobre as picadas que faltavam ser feitas para delimitar a divisa com as terras de Alexandre Radovitch, informações essas prestadas por Leopoldo Braga, segundo o relatório, contratado como “foiceiro” pelo *Agrimensor do Patrimônio do Estado*.

Relatam ainda a autorização de Leopoldo para que as famílias permanecessem no local, assim como o envio pelo mesmo da relação completa para o gerente de Ubatuba das

⁵⁰ Processo CEESP nº 3598/57, 1964. (FITESP, 2007)

pessoas das famílias, na qual constava os nomes e qualificações de todos. Informam ainda que a situação de Leopoldo Braga estava sendo regularizada junto à CEESP e que havia o intuito de propiciar a remuneração para algumas pessoas da comunidade que desempenhariam a função, como uma espécie de “guarda”, se distribuindo entre a divisa com a área de Alexandre Radovitch, outro na região da Areia e um terceiro protegeria a Fazenda nos limites com o Patrimônio (CEESP, 1964 apud FITESP, 2007)

Nessas passagens, observamos a necessidade de proteção do território contra a invasão de grileiros e de invasores, como também o intuito de institucionalizar e propiciar trabalho às pessoas da comunidade por meio de um contrato e de uma caracterização enquanto “guarda”, trazendo uma vinculação institucional e outro status para as funções anteriormente desempenhadas pelos moradores de maneira informal.

No ano de 1974, durante o mês de outubro, a Caixa doa o imóvel ao Ministério da Marinha da União, que tinha como objetivo a criação de uma escola naval na área. O projeto só não foi levado a cabo porque a baía tinha pouca profundidade, não sendo possível comportar os navios e as embarcações necessárias para o andamento das formações e atividades. Novamente, a Fazenda passa a ser domínio da Caixa, com a Marinha revertendo a posse em 1981.

A já citada abertura da Rodovia Rio/Santos (BR 101), em 1975, ocorrida no trecho entre Ubatuba e Paraty, traz novas relações entre a sociedade e a comunidade com a especulação imobiliária e fundiária, acirramento das invasões e grilagens, bem como a correlação de forças presente na lógica turística e do consumo. Assim sendo, e percebendo todo esse impacto, o Estado anexa, em 1979, toda a região do atual Núcleo Picinguaba (Ponta da Espia, Fazenda, Vila de Picinguaba e Cambury) ao Parque. Só anos mais tarde, o Núcleo Picinguaba passa a gerir e administrar a região de Ubatuba como um todo.

No início da década de 1980, a Fazenda ainda pertencia à Caixa, no entanto, todo o território já havia sido decretado área de preservação integral. No Relatório Técnico-Científico, menciona-se as várias mudanças relacionadas ao contingente populacional através dos diferentes períodos, sendo esse um período de grande aumento populacional na região. Devido aos conflitos e tensões gerados pela realidade apresentada, a Caixa acionou a equipe da SUDELPA (Superintendência de Desenvolvimento do Litoral Paulista), responsável pela Resolução dos Conflitos de Terra para realizar o levantamento e mapeamento da questão fundiária na região:

Comparando-se os níveis de ocupação da Fazenda entre 1973, 1985 e 2006, nota-se, no primeiro período, um aumento da ocupação e no segundo período um esvaziamento considerável da área. Com exceção do canto da paciência, todos os lotes que se espraiavam pela orla foram desocupados. Nas áreas do outro lado da rodovia, a ação do Estado foi mais branda e a resistência da população local mais forte. Isso permitiu a permanência de moradores na Ponta Baixa, sertão do Cubatã, e principalmente no sertão da Fazenda, área que concentra a maior densidade populacional da Fazenda Picinguaba atualmente. Limitada pelas restrições impostas pelo Parque, a população local tem sido “vencida pelo cansaço” e muitos acabam deixando as terras onde viveram sua infância e onde nasceram seus pais (FITESP, 2007, p.36).

Maria Ignez Maricondi que atualmente é Assistente Técnico Especial de Quilombos e outras Comunidades Tradicionais e Adriana Mattoso trabalharam juntas na SUDELPA e há anos acompanham a trajetória da comunidade da Fazenda.

Na entrevista realizada com Adriana Mattoso, fica muito clara a primeira percepção que a Equipe da SUDELPA teve, percebendo quem era caíçara, nativo da região, e quem eram as pessoas que chegaram à região com outros interesses. Nesse primeiro momento, segundo relata Adriana, existia o desejo de alguns setores de retirar todos os moradores daquela região, inclusive porque a legislação das UCs não permitia seres humanos vivendo ali, mas afirma que, ao perceberem que havia moradores que habitavam a região há gerações, firmou com eles um acordo verbal que fora respeitado durante muitos anos, para que eles permanecessem na terra. No relato abaixo, narra o processo de criação do Núcleo Picinguaba:

Eu sou arquiteta e nós trabalhamos, entramos no governo, em 83. E nosso primeiro trabalho foi justamente um chamado... Nosso primeiro trabalho, naquela época, chamaram a gente na Fazenda. O pessoal da Caixa Econômica chamou a gente para ir fazer um levantamento fundiário lá da Fazenda, Fazenda Picinguaba, porque... por causa da abertura da Rio-Santos, estava tendo um movimento lá, de ocupação. Então nós fomos lá e a Ignez foi justamente quem mapeou a ocupação da área da Picinguaba... em 83, foi o primeiro levantamento que a gente fez, entendeu? Então naquela época, a gente levantou e já começou a sacar, quem era da terra, quem era de lá e quem tinha feito uma cerca lá, só para se aproveitar e invadir. Então, esse trabalho originou até a implantação do núcleo, porque quando a gente ficou sabendo que era Parque, a gente trabalhava na SUDELPA da época, não era aqui ainda, não existia a Secretaria do Meio Ambiente naquela época. Então a gente trabalhava na SUDELPA e... e aí a gente fez uma proposta, eu fiz uma proposta, para a implantação do Núcleo da Picinguaba. E na época a gente percebeu, assim... Porque a gente já trabalhava com conflitos de terra e tal. A gente percebeu quem morava e vivia da terra e quem estava ali só entrando naquela hora. Entendeu?⁵¹

⁵¹Adriana Queirós Mattoso, 57 anos. Entrevista realizada em outubro de 2012 no Horto Florestal em São Paulo.

No ano de 1984, a Fazenda foi desapropriada com o consenso da Caixa. Os relatórios e croquis de ocupação da área foram produzidos pela equipe da SUDELPA durante os anos de 1982 a 1985. A equipe contou com o auxílio dos moradores locais que foram fundamentais para a implantação do Parque. Com a extinção da SUDELPA, o IF passa a ser o órgão responsável pelos levantamentos, relatórios e diagnósticos sobre a ocupação e os aspectos socioculturais da região. Depois de tantos anos de trabalho e contato com a região, a partir de uma ampla pesquisa de campo na área, sob coordenação de Adriana Mattoso, somente em 1994 o IF conclui o Diagnóstico Sócio-Econômico e Fundiário do Núcleo Picinguaba. (FITESP, 2007).

Os marcos institucionais da instalação de uma UC naquele espaço foram a construção de um Centro de Visitantes próximo à área da praia e uma Sede Administrativa, três quilômetros a frente, em direção a Paraty, logo na entrada do sertão do Cubatã.

Consolidando a apropriação definitiva daquela área pelo Estado, foram colocadas placas do Instituto Florestal na Rodovia, avisando aos viajantes e à população local que aquele era território do Parque Estadual da Serra do Mar. Também foram colocadas guaritas com guarda-parques em pontos estratégicos, sendo uma delas na entrada da praia. Com isso, uma fiscalização para conter crimes ambientais foi iniciada. Nessa época, o Instituto Florestal empreendeu a reforma da Casa de Farinha, que fica ao lado das ruínas do antigo engenho de cana no Sertão da Fazenda, realizada também com mão de obra local (FITESP, 2007).

Houve também a construção de instalações próximas à área da praia, como o alojamento para recepção de estudantes e turistas e uma casa de madeira próxima a Sede para recepção de pesquisadores, gestores e equipe técnica. Nessas instalações ficam hospedadas as pessoas que visitam o Parque, tanto para as atividades de educação ambiental por meio de passeios e trilhas monitorados, como para atividades de pesquisa, recepção de gestores e técnicos convocados para reuniões.

A partir desse momento, há inúmeros relatos e depoimentos dos moradores da região sobre como foi se construindo ao longo dos anos a relação entre os moradores locais e o Parque. Houve muitos processos de desocupação e demolição de casas, bem como uma fiscalização presente e incisiva em alguns pontos, como na proibição de construção de novas casas em algumas áreas que a Direção do Parque entendia como fundamentais para a garantia de uma área de preservação integral, e insuficiente e precária em outros, como no controle de traficantes de animais e palmiteiros, por exemplo.

Acredito que seja importante frisarmos, nesse momento, que a implantação do Parque gerou sequelas estruturais e interveio sobremaneira nas formas das relações sociais das pessoas da comunidade, a qual pudemos observar por meio do contato anterior com a comunidade e pela pesquisa de campo realizada, chamando-nos a atenção os abalos sofridos na sua dimensão produtiva, socioeconômica, cultural e simbólica. No que diz respeito à dimensão do ensinar e do aprender dessas comunidades, percebemos que as práticas de transmissão desses conhecimentos sofreram alterações significativas, o que acabou refletindo na forma de organização familiar, relação com o território, bem como os saberes locais que deixaram de ser transmitidos às novas gerações, já que muitas práticas culturais, com o advento do Parque, deixaram de ser cultivadas e praticadas.

O que vimos, de certo modo, foi a consolidação de um projeto civilizacional que reiterou a exclusão das populações que historicamente sempre habitaram aquele território e que são as mesmas que também são excluídas da participação nos processos políticos, econômicos, sociais e culturais do país. Segundo a fala da Comunidade, o Parque foi implementado “de cima para baixo”, por pessoas que dão a impressão de elaborar políticas públicas sobrevoando os territórios de helicóptero, sem levar em consideração a realidade que havia naquele espaço, a interação entre as pessoas, as suas práticas e manifestações religiosas e culturais e, o que é extremamente cruel, desvalorizando seus saberes, *ciência* e conhecimentos construídos através dos séculos e passados de geração a geração por avós, pais e mães para filhos e filhas:

Bom! O Parque, na verdade, foi feito de cima pra baixo, foi feito tudo errado porque eles sobrevoaram aí pelos... aí por cima da Mata Atlântica e não observaram se tinha comunidade dentro do Parque até então onde eu sei, Parque não tem comunidade, onde o governo é... pega terra, onde não “existe” pessoas onde não existe nada e transforma isso em Parque. Tomba pra Parque. Aqui foi tombado a Parque Estadual da Serra do Mar com várias comunidades dentro, com a BR passando no meio, com praia pra todos os lados. Então o Parque foi feito completamente errado, não sei onde eles estavam com a cabeça quando eles tombaram isso a Parque Estadual da Serra do Mar. Então foi feito de maneira errada e por isso eles hoje encontraram alguns conflitos porque eles começaram tudo errado ⁵².

Como comentado anteriormente, na legislação das UCs há orientações para que não haja seres humanos habitando o espaço destinado a elas. Acontece que as comunidades locais já existiam nesses espaços e territórios antes dos Parques Estaduais serem criados, gerando assim uma situação conflitante que precisa ser resolvida, além de diversos impasses em

⁵² Laura Braga, 54 anos. Entrevista realizada no Quilombo da Fazenda/Ubatuba-SP em janeiro de 2010.

termos legais, já que, por outro lado, a legislação sobre as terras quilombolas é uma lei federal que entra em conflito com os decretos estaduais.

É muito importante atentarmos para as formas de inversão de valores, no sentido de ver como problema, na verdade, o que era solução, pois se o Estado de São Paulo pôde transformar toda aquela área e aquele território em Parque Estadual da Serra do Mar foi exatamente porque as pessoas, as comunidades tradicionais que lá habitavam, sejam elas denominadas caiçaras ou quilombolas, haviam preservado todo aquele espaço, pois onde o “branco” chegou - entenda-se aí todos aqueles que compartilham dos valores civilizatórios ancorados na exploração e extermínio de toda e qualquer coisa, viva ou não, que atrapalhe o seu lucro, os seus privilégios ou a sua fruição - destruiu tudo, não sobrando quase nada de recursos naturais.

No Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros do ano de 2010, na Conferência proferida por Boaventura de Sousa Santos, ele afirmou que 90% das reservas naturais de água potável do planeta estão localizadas em territórios indígenas (aborígenes) e quilombolas, pois foram exatamente esses grupos que preservaram esses espaços, resistindo e não sucumbindo totalmente aos apelos do capitalismo e do desenvolvimento predatório e excludente, exatamente por terem como estruturantes outros valores civilizatórios de base comunal, por exemplo, estabelecendo outras relações com o meio que o circundam.

Nesse contexto, em todos esses anos foi necessária a consolidação e a legitimação de um discurso moral e eticamente sustentável, para que se excluíssem as comunidades tradicionais desses territórios, de forma que os gestores e o Governo do Estado de São Paulo conseguissem ter apoio para as suas ações e as suas políticas, de grande parte da imprensa e da opinião pública. Não é por outro motivo que sempre ocorreu a propagação dos vários discursos de negativização, desqualificação e destruição das ações organizadas pelas comunidades tradicionais quilombolas, no intuito de deslegitimar essas ações, afirmando que as comunidades quilombolas não têm condições de defender e preservar esses territórios sozinhas. Reforça-se a ótica da tutela e da cidadania sob controle, devido ao contexto político, socioeconômico e cultural no qual vivem essas comunidades que, ao iniciarem os seus processos de empoderamento, como por exemplo, na forma de organização por meio de associações ou movimentos sociais, tornam-se ameaças à implantação e perpetuação dos valores civilizatórios mencionados:

Quando essas associações se tornam mais exigentes e mais organizadas, defendendo seus direitos históricos para permanecer nas regiões em que viveram os antepassados, elas são acusadas de se postarem contra a

conservação do mundo natural. Na maioria dos casos, as chamadas populações tradicionais encontram-se isoladas, vivendo em ecossistemas tidos até agora como marginais (mangues, restingas, florestas tropicais), são analfabetas e têm pouco poder político, além de não terem títulos de propriedade da terra. Esse fato, muito comum nos países subdesenvolvidos, as tornam passíveis de desapropriação fácil, sem terem compensação real pela terra que habitam há gerações. Os proprietários de grandes áreas, que frequentemente usurpam os direitos dos moradores tradicionais por apresentarem os títulos de propriedade, são compensados satisfatoriamente e, muitas vezes, lucram com a desapropriação (DIEGUES, 2008, p. 23).

Ao retornar de um dia de pesquisa de campo no Sertão da Fazenda, após tantas entrevistas e conversas com moradores, dirijo-me à guarita do estacionamento que dá passagem para a praia e me encontro com os guardas agora terceirizados do Parque. Já passa das onze horas da noite e por isso forneço a eles informações sobre onde estava, o que estava fazendo e para onde me dirijo, enquanto eles dizem que me viram nos outros dias, na praia, com meus filhos e meu marido. Começo a conversar e pergunto sobre os quilombolas, a segurança do Parque, como estão as coisas e se houve muitas mudanças a partir do momento que a segurança e a fiscalização estava sendo realizada por uma firma terceirizada de caráter privado.

Eles vão me relatando uma infinidade de informações de suma importância para a compreensão da realidade local, os conflitos, as questões fundiárias e agrárias e quais são os reais problemas em termos de segurança, crimes e violência naquela região. Os fatos que passarei a narrar a seguir, são fruto do que pôde ficar registrado na minha memória, pois foram informações recebidas de maneira informal e jamais poderiam estar registradas num gravador sem expor os informantes.

Um dos guardas, ao saber sobre o que tratava a minha pesquisa, afirma: “Mas o problema aqui, pra gente da segurança, não são os quilombolas, pelo contrário, eles ajudam a preservar, não incomodam ninguém, o problema são os traficantes de animais, os palmiteiros, os grileiros, posseiros, matadores etc”. E prossegue: “Você sobrevoa essa mata aí por cima e só vê árvores, montanhas, mares, rios e cachoeiras, você pensa que tudo isso aí está intocado, mas não, existe um universo lá embaixo, existem trilhas, estaleiros, caçadores, pessoas circulando, cortando palmitos, armando emboscadas, você não imagina quanta coisa acontece lá!”

Segundo os guardas, existem muitos conflitos fundiários naquela região entre grileiros e posseiros, que nada tem a ver com os quilombolas ou caiçaras. Existem estaleiros⁵³ que são construídos próximos de onde são localizadas pegadas de alguns animais silvestres que os traficantes desejam capturar. O guarda me contou que eles têm que passar 48 horas sem usar desodorante, pasta de dente e nem mesmo sabonete, eles pegam roupas de cores neutras, deixam-nas expostas a fumaça de fogueiras para que fiquem com um cheiro que camufle o odor humano e os animais não consigam identificar pelo cheiro do corpo humano o perigo; então eles sobem em construções de madeira que ficam a metros do chão nos estaleiros e ficam horas parados e deitados esperando pelo animal que, quando vem se alimentar perto da árvore habitual, recebe um tiro de tranquilizante e desmaia, sendo capturado.

Ele afirmou que muitos caçadores traficantes de animais capturam passarinhos e lhes injetam soníferos. Os passarinhos desmaiam e são colocados em canos de PVC. Poucos sobrevivem porque às vezes o tempo do sonífero não é suficiente para o transporte do animal até o seu destino. Prosseguindo na narrativa, informou que presenciou cenas exageradas por parte da Direção do Parque que, quando sobrevoou com ele e o seu superior pela região do Núcleo Picinguaba, viu, na casa de um morador, uma pequena fogueira feita de folhas secas que foram varridas do quintal. Segundo ele, o dirigente começou a gritar, afirmando que aquilo era um absurdo, que aquela região era importantíssima e que não podia acender fogueira ali. Esse dirigente queria que o helicóptero descesse de qualquer forma, ação impossível de realizar naquele espaço. A sua indignação vinha do fato de que percebia um descontrole e uma atitude desmedida por algo tão simples e trivial. “Sabe”, - dizia ele- “quando o caiçara varre o seu quintal, varre a frente da sua casa e queima algumas folhas secas? Era isso que tinha acontecido, não era nada demais!”.

Por todas essas questões, o que percebi nas entrevistas com os quilombolas é que os problemas entre eles e o Parque é muito mais de cunho político, ideológico e étnico-racial, exatamente por não desejarem empoderar as comunidades no empreendimento de uma gestão autônoma, tanto no tocante à realização de atividades turísticas geradoras de renda, a partir de uma concepção de desenvolvimento sustentável, como com relação à própria defesa e preservação do território.

Há certa preocupação, que fica evidente na fala de todos os gestores que representam ou já representaram as políticas do governo para a pasta do meio ambiente, que eu percebi no

⁵³ Neste contexto, estaleiros são construções indevidas erguidas na Mata Atlântica por caçadores e extrativistas ilegais onde guardam armas, objetos, gaiolas e jaulas para a prática de suas atividades ilícitas.

extremo cuidado em frisar a beleza e a importância ecológica, ambiental e econômica daquele território, principalmente da praia. Afirma-se que há um grande receio de que as comunidades quilombolas não tenham condições de administrar e gerir aquele espaço. Por outro lado, há interesses políticos em jogo e um projeto civilizatório que se apresenta e que só foi por mim compreendido a partir da leitura da reportagem publicada no Caderno Cotidiano do Jornal: Folha de São Paulo (anexo 5), em 2 de outubro de 2011 com o seguinte título: “Alckmin privatiza turismo em Parque, cachoeira e caverna, ao final da página, um outro subtítulo: “Ambientalistas defendem que empresas atuem em Parques”:

De acordo com o texto, o governador Geraldo Alckmin (PSDB) assina no próximo dia 6 o decreto que cria o programa de parcerias. Com isso, a Fundação Florestal --que é responsável pela gestão da maior parte das unidades de conservação-- terá autonomia para transferir à iniciativa privada essas atividades. Ao todo, 33 Parques estaduais poderão ter a administração transferida. Em troca do direito de explorar esses Parques, que recebem cerca de 1,5 milhão de visitantes ao ano, as empresas terão de melhorar a infraestrutura, fazer obras de manutenção ou repassar parte dos lucros obtidos. (ALCKMIN privatiza..., Folha de São Paulo, São Paulo, p. C1, 2 de out. 2011.)

O que o jornal anunciava em 2011, no ano de 2013 se tornou um projeto de lei (PLP 249/2013) que aguarda a aprovação na Assembleia Legislativa e tem promovido vários debates com relação às implicações da exploração turística pela iniciativa privada nesses Parques. Entende-se que essa função não seria a do Estado, mas ao mesmo tempo há um receio de que se promova a elitização nesse acesso, principalmente com relação aos custos, já que as propostas de ações turísticas nos Parques sempre estiveram relacionadas ao seu caráter educativo de sensibilização ambiental. Outro fator que apresento refere-se aos temas desenvolvidos na presente tese. Qual o motivo dessa gestão não estar sendo realizada pelas comunidades quilombolas e caiçaras nas localidades onde existem comunidades organizadas, que podem investir em atividades de geração de emprego e renda em uma perspectiva de economia solidária?

Novamente o que vemos são interesses políticos e econômicos que entram em conflito e, como sempre, quem termina prejudicado nessa correlação de forças desigual continua a ser quem historicamente ficou alijado desse processo. Sabemos que o turismo é um segmento de mercado que vem crescendo a cada ano, tanto no Brasil, como no mundo de uma forma geral; ele tem impactado o PIB um pouco mais a cada ano. Segundo o IBGE, no ano de 2003 as empresas ligadas ao turismo movimentaram R\$ 76 bilhões. Devido às crises financeiras, principalmente nos EUA e Europa, o faturamento com turismo no Brasil, no ano de 2012, foi

de R\$ 50,9 bilhões. Mesmo com esse processo de desaceleração e o período de instabilidade que estamos vivendo, os números de impacto no PIB são extremamente relevantes:

Dados referentes à América Latina e Caribe revelam crescimento superior ao da média mundial tanto em 2010 (6,1%) quanto em 2011 (4,6%), merecendo destaque os incrementos das maiores economias da região: Brasil (7,5% e 2,7%, respectivamente), México (5,4% e 4,1%) e Argentina (9,2% e 8,5%). As previsões para 2012 relativas às economias brasileira (PIB de US\$ 2,3 trilhões) e mexicana (US\$ 1,1 trilhão) são de expansão de 3,0% e 3,5%, respectivamente (BRASIL, 2012a, p.9).

Todas essas questões são importantes de serem observadas e compreendidas, pois trata-se de uma quantia considerável e que merece estudos e pesquisas mais aprofundados com relação às diversas possibilidades de investimento no setor e de retorno para a própria comunidade. O turismo ecológico ou ecoturismo tem crescido cada vez mais, apresentando novas demandas, atraindo a cada ano mais turistas, estudantes e pesquisadores.

Desse modo, não há como simplesmente as comunidades obterem a titularidade da terra, se elas não se empoderarem de relações produtivas que invertam a sua situação de forma estrutural e não apenas momentânea. Durante muito tempo a comunidade resistiu bravamente às imposições da legislação ambiental, no que diz respeito às suas relações produtivas com a terra, a mata e o mar; durante muito tempo não puderam continuar morando em comunidade e família e vendo os filhos e os netos crescerem, já que a construção de novas casas não era permitida pelo Parque e as novas gerações, quando constituíam família, eram obrigadas a morar em outro território.

O que restou para a maioria deles foi ficar sem trabalho e sem emprego, sem produzir a partir da terra, sem poder pescar. Acabou lhes “sobrando” o trabalho como empregados nas casas de veraneio dos turistas (que é a maior parte das atividades nas quais trabalham) ou qualquer outra atividade distante das suas referências culturais. Se a iniciativa privada assumir a exploração turística dos Parques, terá como saída a contratação dessa mesma população que habita, se não dentro das UCs, como é o caso do Quilombo da Fazenda e o Quilombo do Cambury, das que estiverem em seu entorno, para a realização de trabalhos relacionados à limpeza, cozinha e demais serviços desse tipo, como acontece em todo o litoral brasileiro, sendo que, para outras funções consideradas de mais prestígio e de maior remuneração, com certeza a mão de obra especializada virá de outras regiões, de outros grupos sociais e étnico-raciais.

Não acredito que seja exagero afirmar que provavelmente cobrarão ingressos para a entrada nos Parques e o enfoque dificilmente será a cultura quilombola e caiçara ou, mesmo

que seja, esta se constituirá no sentido de exotismo e atração de apresentações palatáveis ao público, à classe média-alta urbana. As pessoas que lá forem nada aprenderão sobre os quilombolas reais, sobre a sua cultura, sobre os seus valores civilizatórios, eles continuarão sendo vistos de forma preconceituosa e estereotipada. Já que a forma de exploração acaba se transformando, temo muito que, se não mudarmos o direcionamento político de alguns grupos que estão no poder, talvez no futuro os próprios quilombolas tenham que pagar ingresso para nadarem no rio e na terra que nasceram, cresceram e preservaram.

Por outro lado, os gestores se defendem, afirmando que muitas iniciativas e projetos estão sendo pensados em outra lógica, de forma mais cooperativa entre comunidade e Parque, caminhando para o que muitos autores denominam Gestão Compartilhada, já que muitos projetos de ONGs, como o IPEMA – Instituto de Permacultura e Ecovilas da Mata Atlântica – já estão sendo implementados e consistem em parcerias entre a ONG, a comunidade, o Estado e a FF:

Assim é que a formulação do segundo aspecto da hipótese desta investigação emerge: a presença de pequenos grupos nativos nas UC é possível e desejável de ser mantida sem prejuízo à conservação dos recursos naturais se houver uma **gestão compartilhada**, construindo acordos de uso dos recursos naturais, baseados no ordenamento territorial, entre usuários diretos e agentes governamentais, em arenas locais de decisão mantidas através do tempo, em consonância com todo o processo. Essa gestão ou regulação compartilhada constitui-se em arranjos institucionais de (re) formulação de regras e gestão que assegurariam uma governança tal dos recursos que os princípios e recomendações apontadas no primeiro aspecto da hipótese estariam presentes (SIMÕES, 2010, p. 38).

A tese de Eliane Simões trata sobre as implicações que a sobreposição de UCs e comunidades tradicionais trazem para a gestão dessas unidades com relação a administração dos vários interesses em conflito, desse modo, a sua proposta de gestão compartilhada visa a garantir arranjos institucionais para a governança. Segundo Adriana Mattoso, embora a comunidade identifique indistintamente certos atores e forças como contrárias às suas demandas e reivindicações, defende-se afirmando que muitos se colocam em defesa das comunidades. Como exemplo cita o fato da Lica (Eliane Simões) ter sido demitida pelo fato da SMA entender que a sua gestão possibilitou um apoio demasiado às populações tradicionais/caiçaras/quilombolas.

É interessante perceber, que embora Eliane e Adriana frisem o quanto são envolvidas, pesquisem sobre a relação entre o Parque e as comunidades e se importem muito com as mesmas, como pudemos perceber, tanto por meio do doutoramento da Eliane Simões, como por meio do envolvimento histórico de Adriana Mattoso com a causa em defesa dos caiçaras

e do meio ambiente, é nítido, no levantamento do imaginário da comunidade, como as mesmas figuram como antagonistas e responsáveis por muitas questões ligadas à transformação nos modos de vida da comunidade. Sobre isso, Adriana reflete que existiram tantos outros gestores no NP com uma visão muito mais tradicional e conservadora no que tange à existência de populações humanas em UCs, e nenhum morador sequer lembra o nome dos mesmos, ou os citam. Quando eu indaguei a ela se o Estado era racista ela respondeu:

Eu acho... quem sou eu no sentido de achar que o Estado é racista ou não. O que eu acho é o seguinte, nós somos as pessoas que ficamos lá e que brigamos por eles. Nós brigamos por eles, porque se a gente quisesse ter brigado para tirar eles de lá, a gente teria brigado para tirar eles de lá. E não existe nenhuma ação que prove... você pergunta, pergunta para a Laura, senta um dia com a Laura e pergunta: “Laura, me diz aqui. Que ações que a Adriana Mattoso ou que a Lica fizeram para destruir a comunidade de vocês?” Pergunta. Isso é uma coisa importante para mim. E o João Evangelista? O João era o bicho chupando manga, gente! O João queria derrubar a Casa de Farinha quando a gente construiu. Ele sim, era uma pessoa... pô, passava um cara com uma enxada, ele já mandava prender, já embargava a enxada, já pegava, já tirava. Ninguém lembra dele! Então tem fenômenos que é incrível, que é assim, quando você está perto... Entendeu? Você está lá, você ouve, você participa, você escuta, você está perto, aí você é alvo. Quando você está longe, você pode estar fazendo a merda que você quiser, que o cara não te identifica, não percebe, nem sabe o que está acontecendo. Então é isso. É incrível. É um folclore que ficou dessa história toda. Agora, o nosso trabalho tem sido o quê? Apoiar eles. Agora, esse apoio, não é tão simples assim. Nós estamos dentro da instituição e apoiamos eles. A Lica saiu porquê? Por que que ela saiu? Ela saiu de tanto que ela apoiou a população. E quem veio depois dela... quem foi o gestor depois dela? Foi o Adriano. Não estava nem aí.⁵⁴

Assim sendo, percebo que o discurso do Estado é incorporado por meio dos agentes que se tornam as suas mãos e o seu corpo no trato cotidiano com as comunidades, na efetivação das políticas públicas a eles destinadas. Desse modo, os gestores ao mesmo tempo que cumprem ordens, também expressam os seus posicionamentos políticos, éticos e subjetivos e se veem em meio a pressões de todos os lados: das comunidades e das políticas do Estado. Por outro lado, quando a subserviência e o acatamento às ordens deixam de ser a tônica da relação e os questionamentos dos mesmos se tornam maiores do que o Estado pode dar conta de lidar, são descartados, pois o que importa é o objetivo último de empreender o projeto civilizatório posto no horizonte dos governos que se encontram no poder, haja vista que uma gestão compartilhada não é o projeto político destinadas às UCs do atual governo do Estado de São Paulo, mas sim sua incorporação à indústria turística, para usufruto da elite branca urbana, com vistas em cifras que giram em torno de milhões ou bilhões de reais.

⁵⁴ Adriana Queirós Mattoso, 57 anos. Entrevista realizada em outubro de 2012 no Horto Florestal em São Paulo.

Gostaria de deixar claro, com relação a minha análise, que a mesma independe do partido político que esteja no poder, sendo o seu foco o projeto civilizatório empreendido por nossa sociedade. Haja vista as inúmeras críticas com relação ao Governo da Presidenta Dilma com relação a uma série de retrocessos que vem acontecendo na área das políticas ambientais como o apoio à flexibilização da legislação para o Código Florestal, a questão do licenciamento ambiental, da matriz energética, vide a situação de Belo Monte, bem como o congelamento dos processos de reconhecimento de terras indígenas e quilombolas, podemos ainda citar o aumento da violência no campo, o enfraquecimento dos órgãos federais como o IBAMA e CONAMA no combate ao desmatamento ilegal, dentre tantos outros fatores.

Por outro lado, existem muitas ações com o intuito de reverter a situação na qual muitas comunidades se encontram com o intuito de empoderá-las, buscando outras saídas que articulem a preservação ambiental, a valorização do seu patrimônio material e imaterial, artístico e cultural e a geração de renda nessas comunidades. Um dos exemplos de ações destinadas à comunidade na perspectiva de gestão compartilhada ou construção de parcerias foi o Projeto Palmito Juçara (anexo 6), no qual buscou criar alternativas para o manejo sustentável por meio da extração das sementes da palmeira que está em extinção, das quais a comunidade produz uma espécie de “açai” de juçara, parecido com o da Amazônia, muito nutritivo e saboroso, e sem derrubar nenhuma palmeira.

Há também iniciativas voltadas à dimensão cultural. Quando estive em campo, conheci Edirlaine Reis e Leonardo Estevan, que apresentaram um projeto em nome da ACRQF para o Ministério da Cultura no Programa: Ponto de Cultura chamado “Olhares de dentro”, com o objetivo de trazer à memória dos atuais habitantes e para fruição das novas gerações, as expressões culturais e as festas que outrora eram realizadas pelas comunidades.

É nesse cenário e com esses atores que a presente tese foi concebida, com o intuito de avançar e se aprofundar nas discussões sobre o ensinar e o aprender nessas comunidades, bem como em todas as questões e dificuldades que envolvem pensarmos uma educação quilombola, tanto no que diz respeito às diferenças e especificidades de cada comunidade, como também nas possibilidades de reconhecimento desses valores educacionais frente às imposições dos valores civilizatórios disseminados pelo poder público através do Estado e aqueles determinados pela sociedade de consumo, pelo turismo, focado apenas no lucro, que fomentam rupturas e perdas de identidade, de sentidos e de valores culturais fundamentais para a sobrevivência cultural, existencial, material e simbólica dessas comunidades e que fundamentam toda a dimensão do seu ensinar e aprender.



Foto 1: Praia e sertão da Fazenda Pinguaba. Foto Aérea.(Fotografia: Adriana Mattoso). Extraída de (FITESP, 2007)



Foto 2: Rio das Bicas e limites da Fazenda Pinguaba, ao fundo. (Fotografia: Adriana Mattoso). Extraída de (FITESP, 2007).

CAPÍTULO IV – MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE: A MORTE DA ÉGUA-MADRINHA.

Ubá é uma canoa / feita de um pau só
Guapuruvu é árvore boa / que dá canoa feita de um pau só
Lá vai Mestre Tião / machadinha na mão
Vai fazendo a canoa / talhada num tronco só
Último guardião / mantendo a tradição
Último fazedô / da canoa de um tronco só
Mão do caiçara / Um dom natural
Tronco talhado / É canoa de pau.
(Vida Caiçara, Alecir Carrigo, 2001)

Após a conversa na guarita com os guarda-parque, despedi-me deles, peguei a bicicleta e fui pedalando em direção à casa da Laura. A noite estava agradável e a lua cheia brilhava alto no céu, iluminando a praia toda. Uma “luzinha” aqui e acolá ao longe: da casa da Márcia Assumpção, da casa da Laura Braga, da Vila de Pescadores, das outras praias e ilhas que avistamos da Praia da Fazenda.

O dia havia sido muito extenuante. Havia partido logo cedinho para o sertão da Fazenda, local onde reside boa parte das famílias da comunidade, e retornei só bem tarde. Passei o dia conversando, realizando entrevistas e os observando no seu cotidiano.

Optei por iniciar as pesquisas visitando as casas dos moradores do quilombo, conversando, “batendo papo” sem pressa, deixando-me impregnar pela Mata, pelos pássaros, pelos barulhos do mar e do rio. Quando ficavam à vontade, pedia permissão para gravar e fazer as perguntas. A metodologia por mim utilizada se embasa nas histórias de vida e na mobilização da memória “acordada” por meio da oralidade, corporificada nas histórias, narrativas, contos e “causos” dos moradores do quilombo da Fazenda.

Utilizo a palavra “acordar” com relação à memória buscando trazer para o universo conceitual da pesquisa as palavras utilizadas pelos próprios quilombolas no que refere à forma com que tratam a própria narrativa de vida e os conhecimentos e saberes que ficam guardados na lembrança. Desse modo, em vários espaços, percebo que eles se referem à dimensão do lembrar no sentido de “acordar”, “despertar” algo que estava adormecido. Opto por essa imagem em detrimento de “resgate”, pois a cultura de um povo nunca morre, não está agonizando de uma maneira que precise ser “resgatada”. Ela permanece lá, não deixa de existir, simplesmente precisa ser trazida à consciência, despertada, mas a sua semente, as suas raízes, a sua fonte não se esgota e não morre nunca.

Em muitos momentos, a memória é também esquecimento, um esquecimento povoado de significados, silêncios e aparentes ausências e lacunas que dizem muito, que trazem à tona muito mais sobre as histórias de vida das pessoas do que aparenta. Fazem parte de um imaginário, de uma forma de existir e resistir no mundo que vem à tona na “não palavra”, no “não dito”, como, por exemplo, na negação de uma herança e de uma ancestralidade que sempre fora duramente reprimida e invisibilizada pela sociedade como um todo, não de uma forma explícita, mas de uma forma quase sempre velada por meio da violência simbólica cotidiana que ocorre em todas as esferas da vida social, conduzindo-os à rejeição de si mesmos, da sua identidade, da sua cultura, do legado da ascendência escrava e, de certa forma, da recusa da escuta das histórias dessa herança escravocrata, o que termina por conduzir à introjeção de que esse passado não é meu, de que esse legado não me pertence:

A ausência da memória genealógica da escravidão na maioria das famílias negras brasileiras e os silêncios voluntários, relatados por muitos daqueles que se referiram diretamente a um antepassado escravo, possuem um significado óbvio que não pode ser negligenciado evidenciam as dificuldades de construir uma identidade socialmente positiva com base na vivência da escravidão. (MATTOS& RIOS, 2005, p.54)

Ciente de todas essas questões, eu compreendi que a minha observação também deveria considerar além do dito, o “não dito”, além do expresso, o “não expresso”, como também, todas as outras linguagens que as pessoas dessas comunidades sabem muito bem expressar pelo corpo todo. A sua corporeidade também comunica, ensina, adverte: como se comportar, como perguntar, o que pode e o que não pode ser comunicado ou proferido.

Compreendo corporeidade a partir dos estudos fenomenológicos empreendidos por Merleau-Ponty (1994, 2000). Deste modo, as subjetividades que são construídas a partir do corpo-vivido e do corpo-próprio (MERLEAU-PONTY, 2000) são também passíveis de ser observadas, analisadas e interpretadas, desde que compreendamos que a memória não é construída apenas com a mente, como se permanecesse resguardada apenas a um nível mental, imaterial, subjetivo e incerto. É claro que a memória pertence à esfera da interioridade, mas essa interioridade não é apenas rememorada mentalmente, ela é vista, sentida e percebida também pelo corpo, com o corpo. Através e por meio do corpo, todos os sentidos são mobilizados, acessados e, juntos, “acordam” e fazem emergir à realidade, ao palpável, à linguagem, ao objetivo, ao que possa ser compreendido, transmitido e partilhado com o outro, principalmente porque o outro também tem um corpo, porque eu mobilizo as

imagens do outro com as minha próprias imagens, pois a memória, a história e o esquecimento pertencem à nossa própria condição ontológica.

O corpo nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese, soldando um a outro os dois esboços de que é feito, seus dois lábios: a massa sensível que ele é e a massa do sensível de onde nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto. E ele é unicamente ele, porque é um ser em duas dimensões, que pode nos levar às próprias coisas, que não são seres planos mas seres em profundidade, inacessíveis a um sujeito que os sobrevoe, só abertas, se possível, para aquele que com elas coexista no mesmo mundo. (MERLEAU-PONTY, 2000, p.132)

Esse coexistir no mesmo mundo é o que possibilita o exercício reflexivo que tento empreender partindo da escuta das histórias de vida e também dos corpos que habitam o Quilombo da Fazenda, compreendendo que a relação dos corpos com esse espaço se realiza por meio da mediação da cultura do grupo e das diferentes formas de transmissão de uma geração à outra dos códigos, símbolos e sentidos que emergem da profundidade dos seres e de todas as suas dimensões por meio da memória e das lembranças vivenciadas pela carne, pela matéria, enfim, pelo corpo em sua totalidade, que revelam o sentido mais profundo e complexo do que seja a educação, a cultura e a ancestralidade no grupo.

Procurando compreender e sentir essa relação entre corpo e espaço de forma radical e profunda, naquele mesmo dia mais cedo, havia vivenciado uma experiência um tanto quanto inusitada em toda a minha vivência de ciclista. Talvez o meu intuito fosse recordar-me de quando havia trabalhado e morado em Ubatuba, utilizando o meio de transporte tão comum e trivial dos ubatubenses. Preparo-me para as visitas e tomo o caminho para a empreitada. Vou pedalando pela praia, atravesso o estacionamento e a BR Rio-Santos, e vou subindo em direção ao sertão da Fazenda, local onde mora a maioria dos habitantes do quilombo. O caminho é um pouco longo e a bicicleta pula na estrada de terra. Surge um morro e pedalo com força. Quando chego lá em cima, sinto um misto de alívio e conforto pueril. Me solto na estrada sentindo o vento no rosto, o sol, o cheiro da Mata, mas eis que a pirambeira é bem maior do que parece e a bicicleta se descontrola. Tento frear e percebo que não há freio.

Em apenas alguns segundos entre a percepção da falta de freio e o tombo que levei, milhares de pensamentos e emoções passam pela minha cabeça: imagino meu rosto desfigurado, penso nos meus filhos, penso que vou morrer, penso que não sei mais andar de bicicleta, penso em como vou entrevistar as pessoas toda machucada e suja, penso que irão rir de mim, penso no simbolismo da queda e instintivamente jogo a bicicleta para o canto esquerdo onde encontro grama e uns matos para amortecer o tombo. Machuco-me toda,

levanto, procuro o brinco que se quebrou e me dirijo para a Casa de Farinha, mancando e com o rosto todo ardendo.

Chegando lá, encontro-me com o Senhor José Vieira, chamado por todos de “*Seu Zé Pedro*”. Ele sorri e diz-me em tom alegre: *Sonhei com você!* Eu me queixo da queda e ele diz para eu me lavar no rio. Diz que eu tive muita sorte, que fui sábia, que soube cair e quase não me machuquei!

Seu Zé Pedro passa os dias na Casa de Farinha; sente-se como responsável e cuidador da mesma, tanto no que diz respeito às suas instalações, como no que diz respeito à recepção e atendimento aos turistas que chegam até a mesma. Dirijo-me ao rio da Fazenda que passa ao lado da Casa de Farinha, esse mesmo rio encachoeirado que dantes era navegável e trouxe o maquinário que fora restaurado, fazendo com que possamos, nos dias de hoje, vermos a roda d’água girar, movendo o maquinário todo para a feitura da farinha de mandioca.

Após me lavar e ainda atordoada com a queda, observo o olhar atento e penetrante daquele “preto-velho”. Antes de a entrevista começar, *Seu Zé Pedro* olha nos meus olhos e diz que eu estou “mexendo” em questões sérias e que muitas “pessoas” e “seres” não querem que eu consiga prosseguir com meu trabalho. Penso muito em suas palavras e reflito simbolicamente sobre o significado da queda, sobre o significado do que seja cair “de cara no chão” e decido prosseguir com muito cuidado e cautela, pedindo licença a todos os seres da Mata, dos Mares e dos Rios. Penso no cemitério de escravos pelo qual havia passado ao longo da estrada há minutos atrás, penso em tantas vidas, mitos e histórias que habitam aquele espaço. Vejo tudo de forma positiva e tiro uma lição: seguir devagar, com segurança e tranquilidade, prestando atenção ao mesmo tempo no caminho e nos veículos que me guiarão, ou seja, como conduzir a pesquisa, o que perguntar, como perguntar e quais autores, referenciais teóricos e reflexões que me conduzirão no meu trajeto, como também no respeito aos valores com relação ao sagrado existentes na comunidade, as forças e energias vitais que são naquele espaço mobilizadas e que influenciam o meu caminho.

Recordo-me, também, trazendo para o contexto da presente pesquisa, principalmente devido ao fato de o sudeste do país ter recebido predominantemente africanos escravizados de origem bantu, alguns elementos observados em campo presentes nas relações com o mundo herdeira dessa cosmovisão afro-brasileira. Como havia estudado e pesquisado anteriormente no jongo (BEZERRA-PEREZ, 2012), há uma interação entre as forças vitais presentes em todos os seres humanos, denominada *mundu* pelos bantus. Desse modo, quando indaguei sobre o que era ser jogueiro na comunidade do Tamandaré, responderam que era

“aquele que sabia levantar e derrubar com a força da palavra”, ativando a força vital do *mundu*, do *axé*, juntamente com a enunciação da palavra proferida no mundo, que, por ser portadora e reveladora de tantas coisas, possui também o poder de produzir uma reação física no corpo do outro, no corpo daquele para quem você dirige a sua energia vital que emana da palavra proferida.

A concepção de energia vital ora citada inscreve-se na tradição africana em vários grupos culturais e etnias, e embora tenha diferenças entre si, é passível de uma aproximação ao conceber um princípio vital em comum das mesmas, que pode ser transferido a todos os seres a nossa volta, seja plantas, objetos, rios, cachoeiras, mata, seres, animais, pessoas ou entidades.

No entanto, temos três importantes concepções de energia sagrada que serviram de alicerce para o espírito afro-descendente: a *verdade* de Allah dos hausá e malês; o *mundu* dos bantu de angola, congo e moçambique; e o *axé* dos sudaneses yorubá, dahomeyanos e Fanti-Ashanti. Ainda que guardem grandes diferenças entre si, o *mundu* e o *axé* convergem para o tipo de energia sagrada que Gusdorf (1953) faz referência ao tratar do mana. É a energia que pode ser transferida para objetos, substâncias e animais, mas que guarda significação profunda de re-ligação com o divino. (FERREIRA SANTOS, 2004,p.134-135)

A entrevista com o *Seu Zé Pedro* foi simplesmente maravilhosa! Só com as histórias e narrativas dele já teríamos material suficiente para escrever uma tese. A história de vida desse senhor é muito emblemática e simbólica da história de vida de tantos negros e negras que nasceram e viveram naquela região, atestando o trânsito que havia desses grupos pelo território anteriormente levantado, bem como as memórias individuais que constroem uma memória coletiva dos fatos, histórias e a gênese do Quilombo da Fazenda. A energia vital que o *Seu Zé Pedro* impregna no mundo revela-se na maneira como conduz a própria vida, como se relaciona com o meio ambiente e como percebe a relação entre o mundo espiritual e o mundo material a sua volta.

Desse modo, a concepção de energia vital e de uma continuidade entre o mundo material e espiritual está presente também na herança afro-diáspórica e indígena dos caiçaras/quilombolas, por isso todos os seres que habitam um determinado espaço-território, estão sempre unidos por elos visíveis e invisíveis, já que a energia vital está presente em seres vivos e não vivos, ela pode ser transferida para objetos, seres, plantas, árvores e territórios. Confiar na força dessa energia é algo que também está presente na relação cosmogônica que essas comunidades mantêm com o meio. Quando indaguei ao *Seu Zé Pedro* sobre as

entidades e os espíritos que habitavam aquele espaço, se elas seriam os espíritos de negros que lá viveram e não foram para outro plano, ele respondeu que as entidades da Mata eram seres diversos daqueles que deixaram o corpo antes da hora.

Não, não. Os pretos que vivem da mata, esse é o capitão da mata, os pretos que vivem na cachoeira é a sereia, na costeira, no mar é o capitão do mar. Isso é outra parte, não é os pretos... é os pretos que vivem na mata. O que eu sei é que o capitão do mato é um cara que... o capitão do mato era um cara que tomava conta dos animais tradicionais e da mata. Pega uma porca do mato, ela dá cria, vinte e duas crias, no meio de um mato desse aí, tem cobra, tem pirambeira, tem rio, tem quanto bicho aí... Ela cria os filhos sem nada, cai o umbigo e cria aquilo bonitinho. Um macuco, um galinho desse aí, tem um trabalho medonho para cuidar de um bicho desse aí... Um macuco, uma jacutinga, um passarinho no mato cria, os filhinho sai e avoa, cria bonitinho e não acontece nada, é o capitão do mato que toma conta deles. Tudo quanto é bicho, tem o capitão que cuida. Quando você entrava no mato de primeiro, quando as minhas crianças eram pequenas, não usava calçado, não usava nada, pegava um negocinho para comer e ia. O que fazia? Quando chega na entrada do mato, pedia licença para o capitão do mato e ia embora. Não tem onça, não tem nada que te escore, você vai embora. Eu saía de casa cedo e voltava chegando a noite... Não via nada de nada. Então respeitou, é o respeito. Caçar na semana santa, sexta-feira da paixão, quinta-feira da paixão, era um dia que não podia caçar, por religião da pessoa. Você não ia, quem ia, era castigado, porque era uma obediência que havia, era um respeito que a gente já tinha, né? A favor do nascimento do Nosso Senhor Jesus Cristo, que nasceu... A gente mantinha aquele respeito. A sereia do mar, é uma coisa que toma conta das costeiras, do mar, dos peixes, das águas também... Querem dizer, ela faz parte do mar, das cachoeiras. A sereia é tipo uma mulher bonita nas cachoeiras, então quando tem uma moça bonita, a gente chama de sereia.⁵⁵

A assunção da existência desses seres reflete a compreensão de que existe uma ordem natural e espiritual na natureza, é o que possibilita o respeito e o pedido de licença para entrar na Mata, para adentrar um espaço sagrado, guardado e regido por entidades como o “*capitão do mato, a sereia e o capitão do mar*”. O princípio de “pedir licença” é quase como uma convenção em diversas tradições presentes nas religiões e religiosidades afro-brasileirasseja no jongo que se pede licença para abrir ou para entrar em uma roda, na qual a licença é direcionada aos seres, ao tambor ou aos mais velhos, seja na umbanda ou no candomblé que se pede licença às entidades, como também para retirar da Mata o que se precisa.

Nos dois pontos⁵⁶ de jongo abaixo, cantados na comunidade quilombola e jogueira do Tamandaré as licenças são pedidas. O primeiro canta-se na abertura da roda de jongo, o

⁵⁵ José Vieira, 71 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

⁵⁶ São as frases, os versos, as palavras cantadas pelos jogueiros e repetidas por todos os presentes no momento em que se realizam as rodas de jongo em contexto ritual, instante em que se desenvolve a performance. (BEZERRA-PEREZ, 2012, p. 30)

segundo é um ponto da Dona Tó (Antônia Jeremias), no qual ela esclarece quando, como e porque pede as licenças:

Eu vou abrir meu cangô ê
Eu vou abrir meu cangô á
Primeiro eu peço a licença Pra Rainha lá do Mar
Pra saudar a povaria
Eu vou abrir meu cangô ê ê ê (BEZERRA-PEREZ, 2012, p. 200)

Quando eu sai lá de casa
Pedi licença pra Dida
Eu chego aqui no jongo
Peço licença pra entrá
Ê parreia, eia parreiê
E parreia
Peço pra me ajudá. (BEZERRA-PEREZ, 2012, p. 94)

Outro aspecto interessante no relato de *Seu Zé Pedro*, diz respeito ao fato das características que ele atribui ao *capitão do mato*, serem evidentemente passíveis de aproximação simbólica ao papel que desempenham os orixás do panteão nagô-yorubá: Oxossi e Ossaim, já que o primeiro é tido como protetor das matas, florestas e dos animais que nela habitam, assim como dos caçadores. O segundo é conhecedor das plantas e das folhas, e produz remédios com as mesmas para a cura de doenças e enfermidades. Desse modo, o *capitão do mato* conjuga a proteção, com o cuidado com os animais, com o fato dos mesmos aparecerem curados sem qualquer explicação, como afirmou *Seu Zé Pedro* em outro momento da entrevista.

A sereia relaciona-se à outro orixá: Iemanjá, ou nas tradições indígenas: Inaiê, Janaína. É a rainha do mar, princípio gerador, mãe do universo, mãe das águas e dos filhos-peixes, é ela quem protege os animais e entidades do mar, assim como os pescadores, por isso é sempre figurada como as sereias: metade mulheres, metade peixes, que com seus encantos enfeitiçam aos pescadores e navegantes.

Na tradição indígena também existem muitos seres que protegem e defendem as matas, punindo quem faz algum mal a ela ou aos animais que nela habitam como a caipora, o curupira ou o boitatá. Também há as caboclas da mata e do mar.

Por fim, a interdição à proibição da caça em alusão à semana santa e à sexta-feira da paixão, demonstra tanto a importância das celebrações das festas e dos ritos que marcavam o calendário do caiçara/quilombola, a partir do sincretismo com a tradição cristã, evidenciando a polissemia das referências negra, indígena e europeia, como também reforça a importância

das proibições e sanções presentes na ação educativa, no ensinar e aprender presentes nas comunidades tradicionais como aponta Oliveira (2010).

Qualquer ato, ação ou omissão são vistos como princípios norteadores das relações e dos sentidos construídos nessas comunidades. Portanto:

(...) qualquer ato é acompanhado de uma sanção positiva ou negativa, quer seja natural ou sobrenatural. O medo das conseqüências desagradáveis leva o indivíduo a respeitar o conjunto da legislação positiva (leis, regras, precedências, exortações) e negativa (tabus, proibições). Consequentemente, a sanção é parte integrante do processo educativo. (OLIVEIRA, 2010, p.169).

A Família do *Seu Zé Pedro* foi umas das que o Senhor Leopoldo trouxe para trabalhar na Fazenda Picinguaba:

Os moradores tradicionais aqui viviam de agricultura familiar e pesca, agricultura familiar e pesca. Não tinha outra coisa, aí vai trabalhar pra turista, o porquê? entrou porquê? Se o Parque entrou vai... o turista vai subornar algumas pessoas que trabalham aqui pra cortar.... O que o Parque fez foi tirar a cultura das pessoas, porque se os moradores tradicionais trabalhavam com a rocinha deles, com a pesca deles, com a casa de farinha deles, criaçãozinha dele... E deixar mantendo aquilo pra vender pros turistas, mas não, cortaram tudo, vetaram tudo, mas não, eles foram comparando, quem podia, quem não podia, misturou tudo e aí as pessoas que queriam fazer, não podiam fazer, foi ficando difícil fazer⁵⁷.

Dona Onófria é nora do Senhor Leopoldo. Também afirma que antes do Parque chegar os moradores viviam da roça e nas suas palavras: “*O pessoal vivia liberto*”, reforçando uma imagem de que antes do Parque chegar havia liberdade. No seu relato é também interessante perceber que o movimento realizado pela comunidade para que a sociedade reconhecesse esse território como quilombola trouxe novamente possibilidades de liberdade para a utilização da terra, como uma defesa dos direitos dos quilombolas de viver da própria terra que possibilita ao grupo uma certa segurança. Desse modo, embora muitos deles não tenham compreensão do que significa ser quilombola, materialmente e simbolicamente percebem uma mudança na correlação de forças que existia até há bem pouco tempo com relação ao Estado:

Ah, o que existia antes do Parque entrar, né? O pessoal vivia, como diz? O pessoal vivia liberto, né? Viviam libertos, faziam a rocinha deles, podiam aproveitar a madeira, cortar madeira e fazer suas casinhas de pau a pique, né? Podia pescar. Agora hoje, depois que o Parque entrou, foi tudo proibido, né? Foi muita proibição. E ainda o que está favorecendo mais um pouquinho a gente, é esse tal de quilombo que está aí, né? Porque com a lei do quilombo, eles caíram um pouco na autorização deles, né? Porque o quilombo diz é da

⁵⁷ José Vieira, 71 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

lei federal, o Parque é da lei estadual, né? Então a gente se sente um pouquinho mais seguro, né? Porque se não estava esse quilombo aí, era triste aqui o Parque, hein? Não deixava fazer nada, né? Nem para pescar aí no rio... até agora, pega uma vara e vai pescar aí no rio. Eles não deixam não, não deixa não. Dizem que se abrir mão para um, vai abrir mão para os de fora e não sei o que... mas antigamente todo mundo vivia daqui, pegando o seu peixinho no rio, né? Era um tomate, um palmito, dava para a família comer porque tinha muito mesmo, né? Não era para vender, era para a própria pessoa. Mas depois que o Parque entrou aí, foi uma proibição muito grande, viu? Agora vamos ver se melhora mais um pouco. Agora estão tentando ajudar, né? Estão tentando ajudar.⁵⁸

Fica muito claro, aqui, a crítica que o *Seu Zé Pedro* e a Dona Onófria fazem com relação ao Parque, afirmando que o mesmo tira “a cultura das pessoas” e conduz à perda da liberdade e da segurança, já que antes as pessoas podiam plantar, pescar, retirar da Mata os elementos naturais necessários para a feitura de tantos materiais e objetos, pois para os caiçaras/quilombolas, esses objetos possuíam um significado muito mais profundo e complexo de relação com o meio e com o que ele fornecia. A relação não era apenas de extração, mas de aprendizado. Também frisa a diferença que deveria ter sido feita entre aqueles que “podem fazer” e os que “não podiam fazer” delimitando claramente uma linha divisória entre quem é da terra, quem é nativo, quem sempre extraiu da Mata de forma sustentável, com a sua “rocinha”, e quem não possui a legitimidade para explorar aquele espaço.

Levanta ainda a importância socioeconômica das relações produtivas que a comunidade tinha com a terra para o seu sustento, para a geração de renda, ao afirmar que seria possível “vender para os turistas”. Sendo assim, quem queria fazer, quem queria trabalhar e ficar na terra, “não foi podendo fazer”, e foi restando aos quilombolas/caiçaras a adesão cada vez maior às práticas produtivas ligadas ao turismo vindo da cidade, a uma forma e a um sistema de produção capitalista de exploração do trabalho do outro, ao invés das formas produtivas ligadas ao trabalho na própria terra.

Realizei a entrevista com *Seu Zé Pedro* e com seus filhos e depois retornei, à noite, para a casa da Laura. Os moradores perguntavam se eu não tinha medo de ir sozinha e de passar pelo cemitério dos escravos à noite. Respondi que não, pois para mim trilhar aqueles caminhos sozinha, buscando apurar a percepção de meu corpo todo para sentir aquele espaço, a sensação dos meus pés na estrada, o clima e a temperatura ao cair da noite, também era um aspecto importante para eu compreender as diferentes formas através das quais os

⁵⁸ Onófria de Oliveira, 65 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

quilombolas/caiçaras se relacionam corporalmente com o meio. Sendo assim, despedi-me de todos e coloquei-me a caminho.

A presença do cemitério dos escravos é um dos marcos da etnoterritorialidade da comunidade, bem como um dos seus geossímbolos, estabelecendo a ligação simbólica da comunidade com o seu passado escravo. Desse modo, o território se torna lugar e o lugar se torna território ao corporificar as experiências e vivências, ativando as memórias e sentidos de pertencimento ontológico àquela paisagem. As narrativas e histórias relativas ao cemitério estão presentes na memória coletiva de toda a comunidade, são contadas e recontadas por todos, desde as crianças até os mais velhos. Observamos que muitas dessas histórias possuem uma narrativa simbólica similar a de tantas outras comunidades quilombolas, exatamente por essas comunidades possuírem como centralidade da sua relação com o sagrado a interação e conexão entre o mundo material e espiritual, já citada, estabelecendo elos entre os seres humanos e os espíritos, portanto esse lugar também é portador da energia vital, estabelecendo os elos com a ancestralidade e com o equilíbrio entre todas as redes de forças e energias lá existentes:

Na concepção do geógrafo Sack (1986) o território incorpora as projeções simbólicas à medida que o ser humano o preenche com suas vivências, com suas afetividades, e o organiza segundo suas caracterizações culturais. Propusemos (CARNEIRO, 2009) que há, concomitantemente, um processo de territorialização do lugar e uma “lugarização” do território, pois o lugar – espaço de memórias, vivências e projeções existenciais – se torna alvo de estratégias para controlá-lo, para protegê-lo, e, assim, ele se torna território dominado, projetam-se vivências, existências e memórias, que terminam por transformá-lo em lugar. (CARNEIRO, 2010, p.259)

Desse modo, é na contação e na recontação das histórias que são transmitidas de geração a geração que a comunidade vai se apropriando não só da sua história, mas também do seu território, do seu lugar, ao estabelecer elos, ligações, marcos territoriais e existenciais relacionados ao ciclo da vida: nascer, crescer, envelhecer e morrer, como também as narrativas sobre aqueles que habitaram esse espaço antes deles:

Parece que foi enterrado uns escravos lá, mas até aí, depois... Sabe o que é? Às vezes a pessoa morria e não tinha... para não dar trabalho para enterrar, cemitério não existia... Então enterrava ali mesmo. Então ficou um cemitério... eu conheço lá. E tem o do Ubatimirim, agora, também tem o do Camburi... por exemplo, falecia. Eu falecia, você tinha que caminhar comigo, a pessoa que ia me levando, o corpo... Caminhar comigo na rede, assim, uma rede, um pau, amarrado numa rede... Fazer uma rede assim, de um lençol. Então fazia a rede, amarrava um pau no meio assim e me levava, caminhava comigo umas cinco, seis horas para me levar no cemitério e me enterrar lá. Assim, carregando, aí descansava um e ia me levando, né? Porque tinha que

enterrar a pessoa, não tinha como, então esse cemitério enchia... talvez seja por causa desse problema, né?⁵⁹

Quando indaguei ao Cirílio se aquele lugar, aquele espaço, havia sido um cemitério de escravos, inicialmente a referência de localização que ele dá, o relaciona a uma pessoa, a alguém conhecido tanto vivo quanto já falecido, já que cita a proximidade do mesmo com a casa da Celeste, como também vem à memória alguém que já não vive corporalmente entre nós e que lá fora enterrado:

Ali em frente a Celeste era. Quando eu vinha para cá, aquilo lá estava bem limpo ainda, era um descampado, só tinha samambaia, capim melado... agora tem muita árvore no meio, essas coisas todas.

Ah, tem. Se eu não me engano, eu acho que o bisavô da Lúcia ainda foi... naquele tempo de escravos, eu acho que o bisavô da Lúcia foi enterrado naquele cemitério ali.⁶⁰

É interessante perceber que a formação contemporânea e a ocupação do território do atual Quilombo da Fazenda, como já apresentado anteriormente, é resultado dos fluxos migratórios dessas populações por aquela região a partir do final do século XIX até início do século XX e engloba uma característica importante presente na dinâmica cultural desses grupos de estarem sempre em constante trânsito pelo território, tanto por conta da própria relação produtiva com a terra e com a agricultura que produz a partir de outra temporalidade, a partir da observação dos ciclos de regeneração e fertilidade da própria terra que sinaliza quando novamente está pronta para produzir, bem como a durabilidade das casas, a mudança das marés e do curso dos rios e a sociabilidade que se relaciona com o calendário das festas, das celebrações dos casamentos, batizados e compadrios. Essa mobilidade se regula a partir de outro tempo, de outra relação com o espaço e com o território, bem diferente dos marcos geográficos e políticos afirmados pelo Estado ou pelos contratos de propriedade presentes na lógica capitalista e turística de posse da terra.

A posse da terra no Brasil, como debatida anteriormente, é fruto da doação de sesmarias e de uma forte política latifundiária, patriarcal e colonialista, portanto as suas bases se construíram a partir da centralização de vastas extensões de terra nas mãos de um único proprietário, gerando os problemas territoriais e de acesso à terra que temos até os dias de

⁵⁹Roberto Braga, 65 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

⁶⁰Cirílio da Conceição Braga, 61 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP

hoje. As comunidades caiçaras e quilombolas possuem outra lógica na relação com a terra que se opõe à idéia de propriedade privada, para a valorização da posse coletiva, por isso os trânsitos entre essas comunidades eram e são tão freqüentes, pois todo o espaço era visto como territórios comuns.

Em sua obra: *“Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”*, observamos como Rousseau relaciona a criação da propriedade privada à fundação da própria sociedade civil, enfatizando a partir do seu legado filosófico que muitos crimes, guerras, misérias e horrores teriam deixado de ocorrer se os homens não tivessem dado ouvidos aqueles que primeiro construíram a cerca e firmaram as estacas, pois “os frutos são de todos e a terra de ninguém”.

O primeiro que, tendo cercado um terreno, se lembrou de dizer: Isto é meu, e encontrou pessoas bastante simples para acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crime, guerras, assassinios, misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou tapando os buracos, tivesse gritado aos seus semelhantes: “Livrai-vos de escutar esse impostor; estareis perdido se esquecerdes que os frutos são de todos, e a terra de ninguém!”. Parece, porém, que as coisas já tinham chegado ao ponto de não mais ficar como estavam: porque essa ideia de propriedade, dependendo muito de ideias anteriores que só puderam nascer sucessivamente, não se formou de repente no espírito humano: foi preciso fazer muitos progressos, adquirir muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de idade em idade, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza. Retomemos, pois, as coisas de mais alto, e tratemos de reunir, sob um só ponto de vista, essa lenta sucessão de acontecimentos e conhecimentos na sua ordem mais natural. (ROUSSEAU, 1754, p. 91)

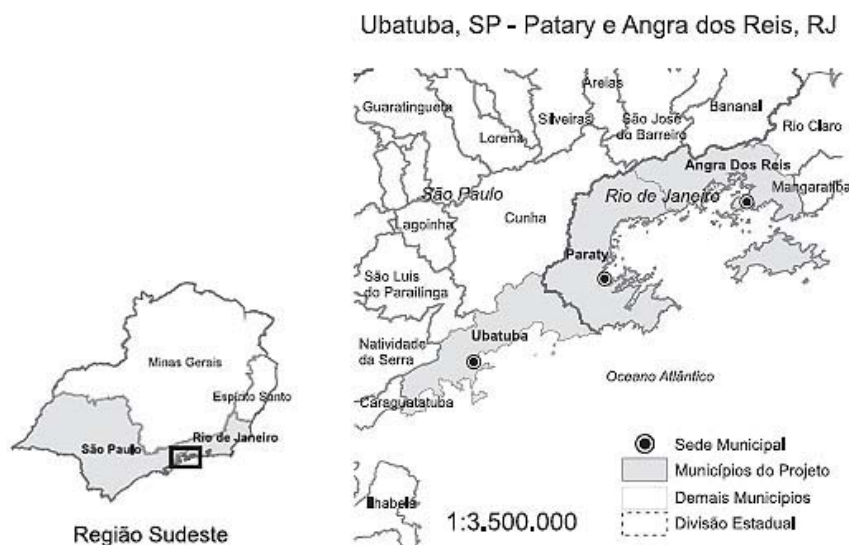
Essa passagem nos auxilia a pensar a relação entre a criação da sociedade civil e os seus valores civilizatórios, como a forma de organização e distribuição da terra, da propriedade e dos espaços e territórios construídos e significados.

Essa sucessão de acontecimentos na história da região citada, foi bem explicitada até agora. Desse modo, nessa região tão próxima, há três quilombos: o Quilombo do Campinho da Independência, que iniciou o seu processo de reconhecimento há alguns anos, já tendo sido titulado; o Quilombo do Cambury, que também se localiza dentro do Parque Estadual da Serra do Mar; e o Quilombo da Fazenda Picinguaba. Apenas para ilustrar o trânsito entre essas comunidades, um dos filhos da Laura, depois que se casou, mudou-se para o Campinho da Independência. Isso também vem acontecendo, segundo os moradores, devido ao fato de que, até pouco tempo atrás, o Parque não autorizava a construção de novas casas para abrigar as novas famílias que foram se formando na comunidade, obrigando os mais jovens a ir embora para morar na cidade de Ubatuba, Paraty ou, como no caso do filho da Laura, em

outro Quilombo. É muito importante frisar que apenas quando a comunidade reivindicou o reconhecimento e o título de propriedade da terra como comunidade quilombola, que os moradores da comunidade da Fazenda passaram a poder construir casas em seu território, desde que haja aprovação do Parque.

Para uma maior compreensão da área citada, apresento o mapa abaixo, retirado da página do Instituto Virtual de Turismo que desenvolve o projeto: “Caiçaras, indígenas e quilombolas: construindo juntos o turismo cultural da região da Costa Verde”. O projeto que é realizado na chamada “Região da Costa Verde”, abrange os municípios de Angra dos Reis/RJ, Paraty/RJ e Ubatuba/SP, comprovando a proximidade e a relação entre as comunidades, como também a necessidade de articulação entre as mesmas para tratarem de temas comuns que atingem a todas elas.

O projeto é coordenado por Vagner do Nascimento, promovido pela AMOC - Associação dos Moradores do Campinho. O objetivo do projeto é desenvolver o turismo social e cultural de base comunitária, estando envolvidas doze comunidades tradicionais, sendo cinco delas quilombolas, duas indígenas e sete caiçaras. A denominada Região da Costa Verde abarca mais de 100 km do litoral sul do Rio de Janeiro e do litoral norte de São Paulo. Nessa região existem 15 unidades de conservação e suas zonas de amortecimento, comportando vários ecossistemas apresentando uma grande diversidade do bioma da Mata Atlântica insular e continental, mangues, matas, restingas, lagunas, cachoeiras, rios, mares, bem como a fauna e a flora locais.



Mapa da região da Costa Verde com os municípios envolvidos no Projeto de Turismo Social. Disponível em: <http://www.ivt-rj.net/ivt/indice.aspx?pag=n&id=10540&cat=SUDESTE%20.%20Rio%20de%20Janeiro&ws=0>

Desse modo, observo que um dos principais motivos de conflitos que foram e são criados com essas comunidades no tocante ao território refere-se às diferentes formas como se relacionam, se locomovem e interagem com o espaço e o meio-ambiente. Torna-se fundamental a compreensão no âmbito do processo civilizatório que foi imposto a esses grupos que os limites geográficos, as divisões físicas e políticas se dão a partir de uma lógica organizacional que não é a lógica da comunidade. Em todas as narrativas, ouvimos de diferentes formas, e por diferentes pessoas, como elas faziam para se locomover antes da chegada da BR- Rio-Santos, como iam até a cidade, como visitavam os parentes:

No território, coexistem relações de (re) produção, de solidariedade e de identidade em processos contínuos e transformadores. O território é tanto fruto das relações socioculturais e econômicas quanto é também formador dessas relações, ou seja, ele é marca e matriz da sociedade. Assim, o território é uma das categorias fundamentais para a compreensão e a discussão sobre identidade e sobre direito social, uma vez que ele é um dos mais eficazes formadores de identidade e de reprodução social. Por isso, compreenderemos os quilombos no Brasil na atualidade como processos de identidade étnico-territorial e de (re) produção campesina. Compreendemos esse duplo processo pela designação do termo “etnoterritorialidade quilombola”. (CARNEIRO, 2010, p. 259-260)

Era mais difícil o modo de sobreviver porque tudo era longe, né? Na roça a gente vivia bem, a gente podia plantar, essas coisas... aí tinha as coisas para comprar, esse negocio de roupa, sal, açúcar... aí tinha que comprar na cidade, estrada não tinha, isso aqui era uma trilha daqui até Ubatuba e uma trilha até em Paraty. Então às vezes, o barco de pesca da Picinguaba, que o pessoal vinha pescar de mês em mês, é que a gente arrumava uma vaga para ir em Ubatuba comprar as coisas. Porque não tinha acesso a nada. A gente vivia mais era assim, né? Era na base de lamparina, lamparina de querosene, na base da querosene... o modo de viver. E assim a gente foi crescendo⁶¹.

Essas relações com o espaço aconteciam por trilhas, a pé, na relação com a Mata Atlântica, com os animais, com o tempo, etc; sendo essa relação com o território balizada não a partir da divisão geopolítica entre o Estado de São Paulo e o Estado do Rio de Janeiro, mas sim a partir da construção das relações afetivas e simbólicas que as pessoas da comunidade partilhavam e partilham entre si, tanto por reconhecerem uma origem em comum e um passado em comum que as possibilita a afirmação da própria identidade no presente vivido, como por ressignificarem e transformarem o curso da história, construindo novos sentidos que conduzem à assunção e ao empoderamento com relação aos seus direitos, à terra, bem como privilegiam outras possibilidades, novas formas de agir e intervir no mundo que

⁶¹ Cirílio da Conceição Braga, 61 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

asseguram sentidos e destinos partilhados tanto no presente como no passado e, vivaz e vitalmente, no futuro:

A observação dos processos de construção dos limites étnicos e sua persistência no caso das comunidades negras rurais – também chamadas *terras de preto*, com vantagem de ser uma expressão nativa, e não uma denominação importada historicamente e reutilizada – permite considerar que a afiliação étnica é tanto uma questão de origem comum quanto de orientação das ações coletivas no sentido de destinos compartilhados. (O'DWYER, 2002, p.16)

A afiliação étnica do Quilombo da Fazenda se construiu a partir de uma espécie de mosaico composto por diferentes grupos. Observo, ao mesmo tempo, tanto a origem comum de que trata O'dwyer (2002), como as ações coletivas no sentido de destinos compartilhados, que geram referências culturais, sociais e simbólicas bem próprias daquele grupo que ativam e rememoram imagens e lembranças, o que acaba se tornando uma memória coletiva.

Muitas famílias foram chegando ao Quilombo da Fazenda, mas tantas outras já eram nativas da região, como a senhora Maria Carmelina, viúva do senhor Leopoldo, que na época de elaboração do RTC tinha 87 anos de idade, sendo considerada uma das senhoras mais idosas do Quilombo. Reiterando as formas de relação com o lugar e o território, compreendo os marcos simbólicos de ocupação e referências existenciais ao longo da vida e do espaço como constitutivas de identidades, a partir da localização de seu local de nascimento. Podemos ler na fala de Dona Maria Carmelina à antropóloga que elaborava o relatório:

Ela conta que nasceu “lá onde tem o pé de cambucá, o pé de grumixama, o pé de laranja, do lado de lá do rio”. Atualmente, ela mora do lado de cá do rio Fazenda. A casa onde Maria Carmelina nasceu pertencia a seu pai, Jovino Lopes (1884-1929), também nascido na Fazenda Picinguaba, e sua mãe Carmelina Martinha do Nascimento (1894-1937), nativa de Ubatumirim. A casa era de pau-a-pique e o tempo já se encarregou de absorvê-la de volta à floresta. A cava da casa, entretanto, permanece: ao lado do pé de cambucá. Aprofundando a linhagem paterna de Maria Carmelina, descobre-se que ela também é nativa de Ubatumirim. Não se sabe quando nasceu o pai de Jovino, Francisco José Lopes, mas pode-se estimar uma data aproximada: 1860. Plena escravidão cafeeira. (FITESP, 2007, p.40)

As diferentes formas de se contar uma história e de se situar no tempo e no espaço, exercidas pelos diferentes membros do Quilombo da Fazenda, utilizam outros marcos simbólicos e outras linguagens simbólicas como maneiras de buscar e reivindicar uma legitimidade pela ocupação daquele espaço, bem como pelas diferentes formas de transformação, usos e apropriação do mesmo. Desse modo, uma árvore, uma planta, a curva

de um rio, os sonhos com os antepassados, a palavra dada pelo pai, mãe ou avós, conferem uma herança, uma ancestralidade territorial no sentido de habitarem um espaço que foi a eles legado por aqueles que os antecederam e que lá viveram antes.

As histórias de vida e a memória da comunidade tecem a história coletiva e a apropriação e instalação das diferentes famílias no território. Desse modo, as regiões anteriormente descritas e que fazem parte do território reivindicado pela Comunidade Quilombola da Fazenda são: o Sertão do Cubatã, a Ponta Baixa, Areia, Sertão da Fazenda e Praia da Fazenda. Existem pessoas habitando todas essas áreas, mas o sertão da Fazenda Picinguaba é o lugar que compreende as relações comunitárias, familiares e os vínculos afetivos e de parentesco mais fortes e significativos.

De todas as famílias que possuem ascendência escrava, três delas habitam o sertão da Fazenda: os Braga, os Vieira e os Assunção. Todas elas possuem o seu espaço no território que compreende a área residencial e a roça. A partir da convivência, foram acontecendo casamentos entre as famílias, formando fortes vínculos afetivos, familiares, de vizinhança e parentesco. A antiga sede da Fazenda Picinguaba é o marco simbólico e geográfico em torno do qual as famílias foram se estabelecendo na região, sendo também o local o qual a senhora Maria Carmelina habita até os dias atuais.

A Família Braga instala-se na Fazenda Picinguaba em 1937, a partir da união do Senhor Leopoldo Braga com a Senhora Maria Carmelina, como já relatado, nativa da Vila de Picinguaba. Durante os três primeiros anos de casados, habitaram no Canto da Bica. Somente a partir da década de 40 encontravam-se instalados na chamada ‘casa grande’, no sertão da Fazenda Picinguaba. Roberto Braga é um dos filhos da união do casal e afirma a origem nativa de sua mãe e os vários irmãos que tivera:

Meu nome é Roberto Braga, nasci em 3 de maio de 1948. Minha mãe nasceu e se criou aqui, minha mãe hoje está com quase 100 anos já, então ela tem uma raiz aqui na fazenda. Os pais dela se fossem vivos, os pais... meu avós, né? Hoje estariam com 150 anos ou mais. Então a minha mãe, assim, criou-se aqui, trabalhou muito na roça e batalhou muito para criar a gente, né? Nós somos em... nós éramos 12, 14 irmãos, eu acho que hoje ainda tem, desses 14, parece que tem 11. Aí meu pai veio do Campinho, com descendência de escravos, veio do Campinho em 1932, né? Veio aqui, conheceu a minha mãe e casou com ela. Então, dessas famílias que está aqui até hoje, os mais velhos aqui somos nós... da Maria Carmelina Braga, os filhos, ela, que ainda está viva...⁶²

⁶² Roberto Braga, 65 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

A casa do Senhor Leopoldo funcionava como uma espécie de Pouso para os viajantes, tropeiros, andarilhos e negociantes oriundos dos mais diversos locais: Santos, Ubatuba, Paraty e Cunha, pois antes da construção da BR – Rio-Santos a trilha do Corisco era o caminho utilizado para deslocamento dessas pessoas por esses territórios, e passava logo em frente à sua casa.

Assim que se encontrou bem instalado, Senhor Leopoldo convidou o seu irmão José Braga para vir trabalhar e morar perto dele na Fazenda Picinguaba. São essas as origens dos dois troncos familiares que deram origem à ocupação da família Braga no sertão da Fazenda. José Braga veio morar na Fazenda com seus filhos ainda pequenos e essa mudança compõe a narrativa dos filhos de José Braga que a utilizam como forma de legitimar a luta pela terra, buscando assegurar a herança territorial à qual têm direito:

É! Aqui era a Fazenda. Essa fazenda foi hipotecada pro Sant Clair né! Maria de Paiva arrendou a fazenda pro Sant Clair que foi o... último dono da fazenda e... juntamente com o russo que era o Alexandre Radovitch e Sant Clair e o Alexandre. Eles começaram a administrar a fazenda, Sant Clair enfiou os pés pelas mãos, fez uma dívida muito grande, hipotecou a fazenda pra Caixa Econômica e ele perdeu a fazenda pra Caixa, a Caixa tomou a fazenda e a fazenda passou a ser da Caixa, Fazenda da Caixa por isso que o nome dela é Fazenda da Caixa porque o nome original é Fazenda Picinguaba. Quando a Caixa tomou, que ela ganhou, ele perdeu a fazenda pra Caixa, a Caixa colocou o nome de Fazenda da Caixa tirou Fazenda Picinguaba e colocou Fazenda da Caixa. E a Caixa contratou então o meu Tio Leopoldo pra administrar a fazenda e deu a liberdade a ele de colocar doze famílias pra trabalhar com direito a um pedaço de terra, essas famílias teriam direito a um pedaço de terra, a uma posse e podiam trabalhar e viver na Fazenda. Então, meu tio Leopoldo, ele tinha essa autonomia de fazer isso e foi aí que meu pai veio do Campinho, ele deu uma posse pro meu pai, então vieram doze famílias que trabalhavam na fazenda e quem administrava a fazenda era o Tio Leopoldo, na verdade ele não tinha ganho, era uma coisa ... ele era administrador, mas não tinha ganho nenhum. E ele colocou doze famílias, então ele era muito respeitado, era pessoa respeitada, né! As pessoas respeitavam ele como administrador da fazenda e quando foi implantado a Parque Estadual da Serra do Mar a Adriana Mattoso procurou ele dizendo pra ele que, tipo assim, que ela ia fazer um trabalho muito legal na fazenda, iam levar luz, iam dar emprego pras famílias que ali estavam, iam restaurar a Casa de Farinha, iam fazer estrada, iam empregar as pessoas. E aí, com esse papo, ela conseguiu empregar realmente meu tio, aí ela pegou logo ele e três filhos dele, empregou ele e aí quando ela empregou ele, ela conseguiu a confiança dele, pegou ele. Aí ela... Desceram a lenha no resto da comunidade. Aí foi que meu tio percebeu que ele foi enganado, entendeu? Aí eles não fizeram nada do que eles falaram, eles simplesmente começaram as proibições: agora você não pesca mais, agora você não planta mais, aí fizeram uma Casa de Farinha e ao mesmo tempo tiraram o direito de plantio.⁶³

⁶³Laura Braga, 54 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

Nessa passagem percebemos como a gênese da comunidade foi acontecendo. Com a propriedade da fazenda sendo transferida para a Caixa Econômica Federal, o Senhor Leopoldo torna-se administrador, sendo a principal referência para a comunidade, a partir desse poder a ele conferido, as doze famílias são instaladas como posseiras para trabalhar na terra. Embora no seu relato Adriana Mattoso afirme que por ser ela uma das pessoas que se tornaram referência para a comunidade, como também por haver se tornado próxima da mesma, as críticas acabam sendo a ela dirigidas, é evidente que na memória da comunidade ficaram presentes as promessas em prol da melhoria da qualidade de vida das mesmas por meio da instalação da luz elétrica, geração de emprego, reforma da Casa de Farinha para a fabricação coletiva, que, segundo a comunidade, não ocorreram. Outras ações, na contramão dessas melhorias, segundo a comunidade foram empreendidas, como constatei na fala de quase todos os entrevistados.

Desse modo, a partir do momento que Seu Leopoldo e seus filhos foram empregados a situação da comunidade se transformou drasticamente, a ponto de ao mesmo tempo terem uma Casa de Farinha e terem o direito ao plantio negado, demonstrando que em muitos momentos a lógica da gestão não consegue articular e integrar ações que gerem a transformação da realidade das comunidades quilombolas e caiçaras, já que as mesmas encontram-se no limiar entre preservar e interferir no meio ambiente, ou seja, partem de uma lógica dicotômica que promove cisões ao invés de integrações. Sobre isso, Laura prossegue em seu relato, apontando essa incongruência.

Do que adianta ter um maquinário que faz até cento e cinquenta quilos de farinha por dia e não tem a mandioca? Não adiantou nada, então ela falou que ia gerar renda pra comunidade e na verdade eles tiraram ainda a única renda que a comunidade tinha, entendeu? Então a importância do meu tio era aí, ele era administrador da fazenda depois o Parque veio e tomou tudo e ele passou a ser administrador de mais nada.⁶⁴

No relato de Laura Braga, várias questões que se apresentam serão aprofundadas e debatidas no desenvolvimento desse capítulo. A primeira delas diz respeito a como, a partir da implantação do Parque, há uma interferência drástica nas relações socioeconômicas da comunidade em sua relação produtiva e autossustentável com a terra e, portanto, conseqüentemente, nos modos de transmissão do legado cultural da comunidade de uma geração a outra, ou seja, o ensinar-aprender entre as gerações. Basta que relacionemos o seu relato ao de seu irmão Cirílio Braga para deixar claro a importância do plantio da mandioca

⁶⁴Laura Braga, 54 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

que o pai havia feito antes de trazer a família definitivamente para o sertão da Fazenda, como forma de garantir a alimentação e o sustento da mesma. Ou seja, a vinda de todos coincide com o momento de colheita da primeira roça de mandioca.

Ah, eu vim para cá eu tinha o quê? Uns dez anos. Tinha nove, dez anos quando eu vim para cá. Vim para cá em 61, de mudança, né? Em 60 primeiro o meu pai (José Braga) veio, ver roça, plantou bastante mandioca... aí quando aquela mandioca já estava quase no ponto de colher, aí que a gente veio de mudança de uma vez, porque já tinha alguma coisa plantada, né? Em 61 a gente veio de vez para cá.⁶⁵

A segurança do quilombola/caiçara está inteiramente relacionada com a posse da terra atrelada ao seu cultivo. A garantia do alimento e do sustento da família é crucial para a organização do seu cosmos, das suas relações e da continuidade da sua existência material e simbólica por meio do seguimento na descendência e na família estendida, vivendo comunalmente por meio da agregação e permanência das novas gerações na terra.

Os relatos também reforçam a respeitabilidade que o Senhor Leopoldo possuía e a importância da sua figura como aglutinador e mobilizador da comunidade. Laura enfatiza como a relação dele com a comunidade foi percebida pelos interlocutores que representavam os interesses do Parque naquele momento, assim como as condições de vida material, cultural, educacional e social da comunidade, encontrando desse modo uma brecha para propostas que garantiriam uma vida melhor, promessas essas que, segundo a Comunidade, não se concretizaram. Como exemplo, podemos citar a promessa de luz elétrica que veio a se efetivar somente no ano de 2007 por meio das políticas do Governo Federal, através do programa Luz para Todos, quando efetivamente a comunidade passou a usufruir da energia elétrica em suas casas.

	Ascendentes escravos	Local de origem
Família Braga	Vovó Tonica	Campinho, Paraty (RJ)
Família Assunção	Maria Mulata	Picinguaba/Ubatumirim (SP)
Família Vieira	Benedito Vieira e Benedita Endovina	Cunha (SP)
Família Ponsiano	Desconhecido	Paraty (RJ)
Família Calixto	Balbina Maria da Conceição	Picinguaba (SP)

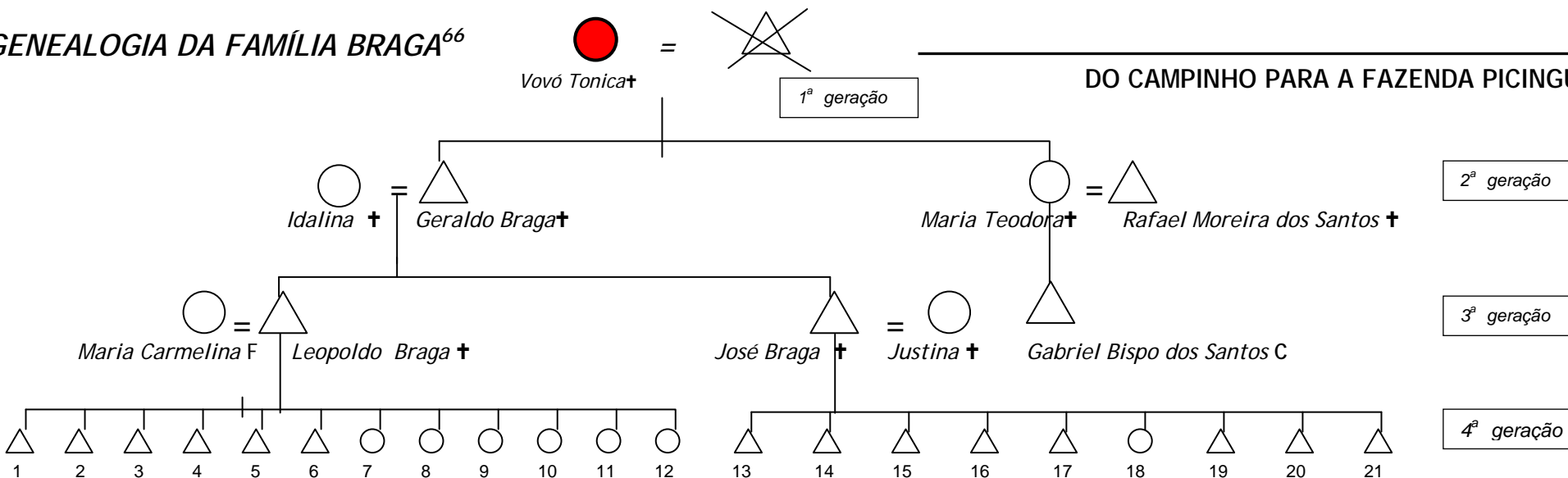
O quadro “Ascendentes escravos” foi extraído de FITESP (2007, p.50-51)

⁶⁵Cirílio da Conceição Braga, 61 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP

Sobre a genealogia da família Braga, algumas considerações são importantes de serem feitas, pois não sabemos ao certo quem são todos os filhos da Vó Tónica, já que a mesma teve muitos companheiros.

GENEALOGIA DA FAMÍLIA BRAGA⁶⁶

DO CAMPINHO PARA A FAZENDA PICINGUABA



- 1. Augusto Braga (F)
- 2. Roberto Braga (F) 🏠
- 3. Conceição Braga (Centro de Ubatuba)
- 4. Domingos Braga (Puruba)
- 5. Maria Aparecida Braga (F) 🏠
- 6. Maria Braga (Rio de Janeiro)
- 7. Judite Braga (Almada)

- 13. José Braga (†)
- 14. Cirilo da Conceição Braga (F) 🏠
- 15. Ciro da Conceição Braga (F)
- 16. Geraldo Braga (†)
- 17. Manuel Braga (†)
- 18. Laura Braga de Jesus (F) 🏠

Legenda:

- = União ou Casamento
- - Mulher
- △ - Homem
- ⊗ - Ascendente desconhecido
- ┌──┐ - Irmãos
- † - Falecido (a)
- 🏠 - Possui residência na Fazenda Picinguaba
- F - Mora na Fazenda da Caixa
- C - Mora no Campinho

⁶⁶Genealogia extraída de FITESP (2007, p.50-51).

Na história da formação do Quilombo da Fazenda, confirmamos a importância do Sr. Leopoldo tanto nas narrativas e relatos que surgem por meio da história oral dos moradores da comunidade, quanto nos registros históricos e documentos oficiais sobre a formação da comunidade do Quilombo da Fazenda. Sua história de vida é um dos principais mitos da comunidade e, de certa forma, quase todas as histórias de vida das pessoas da comunidade estão ligadas à figura desse homem, como se a sua imagem encarnasse um “astro maior”, como se as histórias de vidas de todos fossem planetas que girassem ao seu redor, como se orbitassem à sua volta. Assim sendo, essas imagens constelam em torno da figura desse líder e de sua trajetória, vários arquétipos relacionados ao simbolismo do pai, amigo, conselheiro, professor, iniciador, ou, nas sábias palavras do *Seu Zé Pedro, égua-madrinha*.

Poder compreender como a comunidade concebe a sua própria narrativa mítica e simbólica, possibilita que vislumbremos como ocorre a criação desse vínculo social e de pertencimento a partir da vivência do mito vivo e pulsante que promove a sutura entre a natureza e a cultura, já que as explicações sobre a realidade na fala da comunidade transcende a cisão entre a explicação ora pela realidade objetiva, ora pela realidade subjetiva, ocorrendo a construção desse objeto transicional coletivo, termo que utilizamos a partir de José Carlos de Paula-Carvalho, o qual nos apresenta como fundamental para a reinterpretação da fundação, da criação, do nascimento do grupo ancorado nas suas matrizes simbólicas:

A nível coletivo, o mito teria essa função de vínculo social entre a realidade subjetiva, singular, e a realidade exterior, coletiva, política. A ambiguidade da realidade social advém de que seja, ao mesmo tempo, um dos espaços da realidade exterior e um dos espaços de projeção da realidade subjetiva... o mito é, melhor, na expressão de Detienne, um saber fronteiro entre o místico e o conceitual... O mito seria então um conjunto de proposições enunciadas na língua dos processos secundários, mas sua lógica seria a dos processos primários, formada tendo por alvo a constituição de um objeto transicional coletivo numa cultura dada, sua interpretação devendo levar em consideração três ordens de determinação (a ordem a-histórica dos universais inconscientes cognitivos, representativos e afetivos; a ordem cultural, diacronia e sincronia da cultura grupal; a ordem individual de reinterpretação das matrizes simbólicas. (PAULA-CARVALHO, 1998, p.106-107)

Ao constatar a natureza e a relação dos homens com o meio, os animais, a flora, a fauna, a relação produtiva com a terra, com a Mata e o Mar, a partir dessas observações e desse contexto de aprendizado, *Seu Zé Pedro* nomeia as pessoas e as

interações que observa no mundo como se elaborasse metáforas de onde pululam as imagens simbólicas observadas a partir da uma presença constante, de um dinamismo energético, de uma imaginação material que considera as três ordens de determinação acima apontadas: a da ordem a-histórica afetiva e universal que as imagens contêm nas suas narrativas; a ordem cultural da articulação dos eixos sincrônico e diacrônico no relato do vivido no presente e do rememorado do passado; e a ordem individual que se orienta no sentido de que as nossas próprias imagens, o nosso próprio repertório, se alimentam das matrizes simbólicas constituídas a partir das nossas histórias de vida rumo à compreensão, ao contato e ao diálogo com as matrizes simbólicas presentes nos mitos, narrativas e histórias que se apresentam no trajeto mental que realizamos para a construção das respostas individuais, as quais, ao mesmo tempo, possuem uma dimensão coletiva e política em relação à realidade que se apresenta.

Não... na verdade não, levaram ele pra São Paulo. Levaram ele pra São Paulo agora, depois mataram ele. Pegaram ele o seguinte... pegaram ele... na época não. Pegaram ele, o seguinte, olha, ele era uma pessoa que estava na fila, nós estávamos todos atrás dele. E agora? A turma fica na fila atrás de mim. Hoje eu estou vendo assim, ficam na fila... ou eu ou a Laura, estamos na fila. Agora, se eu... eu trabalhei com burro, com tropa de burro, a égua madrinha que fica na fila, que vai levando a fila, se ela entrar dentro de um rio cheio, os outros todos entram atrás... porque ela é o guia. Então é igual ao Leopoldo... estava todo mundo na fila. O que Adriana Mattoso pensou? “Pega ele, uai.” É que nem eu aqui. O cara não ofereceu aqui nessa casa para mim, quatrocentos e cinquenta mil reais uns tempos atrás? Se eu vendo por quatrocentos e cinquenta mil reais, é o terreno todo, mas não pode vender, porque é quilombo, é... Ele falou: “Eu compro.” Então o cara pega o cabeça, pega o cabeça... Então quer dizer, ofereceram para ele dois salários, para ele ficar e não fazer nada, só não abrir a boca para falar nada contra eles. Ele me falou. Ele já morreu, mas ele falou isso pra mim, aonde ele tiver ele sabe que eu não estou mentindo... ele falou para mim: “Não, compadre Zé, deram dois salários para mim não abrir a boca contra ninguém. Só para mim falar a favor deles.” Então o que ele fez? Ele ficou. Agora depois do que fizeram, do que fizeram com ele, foram pagando, pagando ele, depois levaram ele para São Paulo para dar baixa... Ele foi para dar baixa, foi para dar baixa na carteira dele. Eles levaram ele para São Paulo, levaram para São Paulo para dar baixa na carteira dele... Ele tinha uma pressão, a pressão dele era pressão secreta... Um dia deu uma pressão nele, ele começou a rasgar dinheiro, levaram para Ubatuba... Era uma pressão secreta. Ele tinha essa pressão. Quando eu vou pra São Paulo, eu mais meu filho estamos sempre viajando... quando eu vou para São Paulo, tem uma coisa ali, um vácuo... Na hora que chega, que vai descendo... tchum! Fecha. Então, quando a pessoa está preparada, dá aquele vácuo... trocar vácuo, andar no vácuo... se não está preparado, tem uma pressão qualquer, aí para. Ele não sabia o que ele ia fazer lá... Ele não sabia ler, era muito pior que eu. Ele não sabia o que ia fazer lá. Levaram ele, chegou lá fizeram o

que tinham que fazer, colocaram ele para assinar umas folhas... ele assinou uma, duas folhas, ficou ruim, caiu lá e morreu.⁶⁷

No relato do *Seu Zé Pedro* percebemos a força da liderança do Senhor Leopoldo. Ele era “o cabeça”, quem ia à frente da fila, quem guia, conduz e lidera por meio das atitudes, das ações e das palavras. Não observamos qualquer tipo de censura a ele, o seu valor não é questionado, a tônica é muito mais a de denunciar o fato de “terem levado ele”, advertindo sobre a cooptação que houve. Ao mesmo tempo, demonstra que ambos tinham uma relação de cumplicidade e amizade pela relação de compadrio que existia entre ambos. Frisa a continuidade do seu legado e da necessidade de que novas lideranças ocupem o vazio por ele deixado, o seu espaço tanto físico quanto simbólico ao referir-se a si próprio e à Laura como aqueles que puxam a fila agora, aqueles que seriam as “éguas-madrinhas”.

A questão da baixa escolaridade se apresenta como um fator determinante de dessimetria entre o Estado e o poder de negociação dessas comunidades. Quando *Seu Zé Pedro* revela esse dado sobre o Senhor Leopoldo, aponta uma questão de desconhecimento do poder das leis, das letras e dos papéis, o seu prestígio, a sua liderança e os seus conhecimentos eram inválidos naquele espaço no qual não possuía nenhum poder de articulação, de decisão ou reivindicação, seja por desconhecimento, seja pela situação de vulnerabilidade.

O líder é quem agrega, quem norteia as ações e os passos da coletividade. A partir do momento em que o Estado observa o poder desse “cabeça” e dessa liderança, passa a explorar uma série de fragilidades que surgem nessa correlação de forças, tanto do ponto de vista material e econômico (por meio do aceite do senhor Leopoldo à oferta de “dois salários”, ainda mais se recordarmos que, historicamente, ele nunca recebeu nenhum dinheiro para ser administrador da Fazenda), quanto ao relativo à oposição e hierarquização cultura oral *versus* cultura escrita, como observamos na fala de *Seu Zé Pedro*: “Ele não sabia ler, era muito pior que eu. Ele não sabia o que ia fazer lá”, reforçando ainda mais o desconhecimento que esses grupos vivenciam frente ao saber do outro, ao poder do outro.

Prosseguindo nos relatos da comunidade sobre o Senhor Leopoldo, observo uma constelação simbólica que vai se delineando por meio de imagens muito contundentes na descrição de quem era, das suas ações e do seu papel no grupo, já que quando eu

⁶⁷ José Vieira, 71 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

pergunto a Cirílio quem teria sido o seu mestre, quem o iniciou ou ensinou algo a ele, refere-se ao seu velho tio Leopoldo:

É. Foi tio, sogro e amigo. Nós perdíamos tempo conversando, nunca brigamos... pelo contrário, até brincávamos, um dando pernada no outro, essas coisas a gente fazia. E ele era o tipo de homem que tudo o que ele dizia para a gente era bom, só dizia coisa positiva, só ensinava o que era bom. Porque aqui dentro, a maioria do povo, estava mais aprendendo com ele mesmo... o povo aprendeu foi com ele.⁶⁸

Então, ele ficou como um dono, né? Tudo que precisava, assim, pensou em fazer uma roça, tinha que falar com ele para ele dar autorização, se ia fazer uma lenha... uma lenha assim, como se fazia, né? “Ô seu Leopoldo, estou precisando de uma viagem de lenha”, tudo era pedido. Fazer uma roça... tudo pedido, era assim. Então o meu pai era como um dono na época.⁶⁹

Aí: “Senhor Leopoldo, essa carta é uma carta branca. Você tem direito de fazer e desfazer.” Sabe? O que ele falasse estava falado, né? Se o meu pai falasse que não ia fazer aquilo lá, o cara não fazia. O pai tinha direito de juiz de direito, tudo era com ele, tudo... as pessoas todas conheciam, todas as fazendas aqui.⁷⁰

No imaginário do grupo, além do simbolismo referente à liderança, o senhor Leopoldo encarna a imagem viva do legado cultural da comunidade, tanto por sua ancestralidade negra, escrava, oriunda das raízes do Campinho da Independência em defesa da terra, do território e do patrimônio, comopor sua história de vida e de resistência se constituírem como uma herança cultural e material do grupo. As suas práticas, ações, as relações afetivas e familiares que construiu na comunidade e com a comunidade reforçam que a narrativa mítica que se origina da sua trajetória de vida simboliza fator de coesão e pertencimento ao Quilombo da Fazenda. A sua morte não representou o fim da comunidade, a sua existência prolonga-se nas narrativas e na memória coletiva, o pai, o *pater*, patrimônio material e imaterial da comunidade:

A palavra patrimônio encontra aqui um lugar próprio. Ela tem em sua etimologia o significado *herança*: é um bem ou conjunto de bens que se recebe do pai (*pater, patri*). Mas é também uma metáfora para o legado de uma memória coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo. (SODRÉ, 2002, p.52)

⁶⁸ Cirílio da Conceição Braga, 61 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP

⁶⁹ Roberto Braga, 65 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

⁷⁰ Idem.

É muito interessante o fato de Muniz Sodré ressignificar o sentido simbólico da palavra patrimônio, a ponto de podermos utilizá-la para nos referirmos aos bens deixados por um homem negro, descendente de escravos, o que nos possibilita refletir sobre o fato de que em muitas comunidades quilombolas existe a formação de um núcleo familiar com pai, mãe, tios, tias e primos, que se constrói e se relaciona comunitariamente a partir das relações de parentesco de maneira comum e usual, não muito distante do *ngundo* dos povos *ambundo*, ao mesmo tempo unidade familiar, organizacional, social, ritual, econômica e política. Isso parece diferir do que observamos em tantas outras comunidades negras nas quais as mulheres assumem sozinhas a responsabilidade pelo sustento da casa e pela educação e iniciação dos filhos nas tradições, como observei em pesquisa anterior em comunidade negra, jogueira e quilombola (BEZERRA-PEREZ, 2012), sofrendo a dura realidade das duplas e triplas jornadas de trabalho, bem como da solidão, resiliência e carência afetiva que cada vez mais vêm sendo estudadas em pesquisas na área da psicologia social e ciências sociais sobre as mulheres negras (PRESTES, 2013; PACHECO, 2008). Ressalto que essa análise deriva-se apenas de uma primeira impressão, sendo necessária uma pesquisa mais aprofundada, por exemplo, sobre o papel da mulher negra nas diferentes constituições e relações familiares e de parentesco existentes em diferentes comunidades negras e quilombolas, bem como se a dicotomia rural/urbano, centro/periferia, favela/bairro, as diferentes localizações territoriais, também influenciam na formação de subjetividades das mulheres negras e na formação da família negra.

Nessa ressignificação ainda, acredito que seja pertinente diferenciar tal noção do conceito de patrimônio relacionado à formação patriarcal, escravocrata, latifundiária, tão presentes no nosso imaginário devido à nossa formação socioeconômica, cultural e simbólica decorrente da constituição da sociedade brasileira. A forte imagem do masculino, desse pai, como senhor da casa-grande e da senzala constela sentidos simbólicos, assim como o Senhor Leopoldo, associado à lei, à ordem, ao comando, liderança, domínio. No entanto, para o líder da comunidade esse poder não se concretiza na relação com o “mundo exterior”, ou seja, com o mundo civilizado, branco, ocidental, ordenado pela fé legislativa. Nesse mundo, o corpo do senhor Leopoldo é o corpo de um homem negro, iletrado, descendente de escravos que não pode apresentar legalmente o símbolo de maior poder da sociedade patriarcal: a terra.

Nas relações de poder existentes na nossa sociedade, considerando-se a dimensão ética e a organização social, ainda impera a não-delimitação da esfera do público e do privado, do seio familiar e do Estado, pois ainda opera-se na lógica das normas clássicas do velho direito romano-canônico:

Nos domínios rurais é o tipo de família organizada segundo as normas clássicas do velho direito romano-canônico, mantidas na Península Ibérica através de inúmeras gerações que prevalece como base e centro de toda a organização. Os escravos das plantações e das casas, e não somente escravos, como os agregados, dilatam o círculo familiar e, com ele, a autoridade imensa do pater-famílias. Esse núcleo bem característico, em tudo se comporta como seu modelo da antiguidade, em que a própria palavra “família”, derivada de *famulus*, se acha estreitamente vinculada à idéia de escravidão, e em que mesmo os filhos são apenas os membros livres do vasto corpo, inteiramente subordinado ao patriarca, os *liberi*.” (HOLANDA, 1994, p. 49)

A população dessas comunidades vivenciou a forma de organização social centrada no poder do “Senhor” da Casa Grande, como pudemos observar no histórico sobre as fazendas e suas produções baseadas na monocultura, portanto as relações escravocratas ainda persistem nas relações entre as pessoas, no imaginário e no processo de construção de subalternidades. No momento em que haveria uma oportunidade de deterem a propriedade ou a posse da terra para o seu sustento e desenvolvimento comunitário, ocorre a construção da BR Rio-Santos, que traz consigo uma série de novos fatores como: invasão turística, especulação imobiliária, restrições ambientais, expropriação do uso da terra, produzindo intervenções nos modos de vida e na cultura própria dessas comunidades.

A imagem do pai, do patriarca, do Senhor da Casa Grande, que possui o poder e o controle sobre as pessoas e o território é substituído, então, pelo poder do Estado, pela criação do Parque Estadual da Serra do Mar que passa a ser o centro e a base de toda a organização social, política e econômica dessas comunidades. Todas as ações e relações com o meio ambiente passam a estar inteiramente subordinadas ao mando e desmando do Estado. Será ele quem decidirá quem fica e quem não fica na terra, proibirá a agricultura e o extrativismo, valendo-se das leis de proteção ao meio ambiente e da situação de vulnerabilidade social à qual através dos séculos essas populações foram sendo submetidas.

Nesse momento, observo que mesmo com todo o esforço de mapeamento dessas pessoas que viviam naquele espaço, cada vez mais é necessária uma formação específica para os que trabalham com essas populações no sentido de compreender as

suas dinâmicas e trânsito pelo território e pelo espaço. Desse modo, sou eu quem informo a Adriana Mattoso que a família do Senhor Leopoldo era oriunda do Quilombo do Campinho, ao que ela responde: “Pois é, exatamente” e prossegue:

Então não tinha esse negócio de quilombo mesmo. Aí passou... eu acho até que essa historia do quilombo, né? Em alguns lugares... não vou te dizer assim, afirmar, né? É uma estratégia deles para comprar a terra, entendeu? E aí, quer dizer, a Ana Maria considera, os antropólogos consideram, que a questão do território, não é exatamente aquele ponto, mas é a região. Então de fato, o senhor Benedito... por exemplo, o pai do Ubaldo. Você conheceu o Ubaldo? Então, eles eram do Corisco, lá de Paraty. A família do senhor Leopoldo era do Campinho. Acho que de lá mesmo, quem era de lá, quem tinha avó, quem era escrava, que era de lá, era a Lúcia, né? Não é isso? Então... o resto são os descendentes do senhor Leopoldo. Quer dizer, eles não são de lá. Só que na época, a gente entendeu que aquelas famílias que estavam lá... elas fizeram acordo com a gente, inclusive do Parque, que elas aceitariam as regras do Parque... mas elas ficaram em área pública, elas estão em área pública, é uma área do governo. Não é uma posse de pessoas, entendeu? E a gente também entendeu que tinha tudo a ver, eles estavam lá, o nosso trabalho era defender posseiros naquela época... então a gente fez um acordo informal com eles, para eles ficarem lá. E eles respeitaram esse acordo. Foi incrível, porque foi uma coisa de boca. O único que saiu da linha foi o Augusto, porque o Augusto tinha posse, ele tinha mais problema... ele vendeu a posse dele. Mas ele foi o único que vendeu. Então você vê, a gente fez um acordo em 83 e até hoje está em vigor. De boca. Ninguém vendeu, ninguém faz nada...⁷¹

Observo que o acordo selado entre as pessoas que estavam implantando o PESH-NP e a comunidade foi um acordo verbal, tendo a oralidade como eixo central para a garantia dos direitos daquelas populações. É preciso também que tenhamos claro que nessa época não tínhamos nem mesmo a Constituição de 1988 para pontuar a questão da titularidade das terras quilombolas enquanto direito e não enquanto um favor, como se o Estado tivesse sido benevolente em permitir que aquelas pessoas lá permanecessem, enquanto, na verdade, havia ocorrido exatamente o contrário, pois foi o Estado que encontrou uma biodiversidade e um território de valor inestimável e tomou posse do mesmo por meio de mecanismos que a nossa verve legalista considera perfeitamente éticos, justos e necessários. Essa ética da escrita se encontra em um registro muito pontual da nossa sociedade, fazendo parte do legado do direito romano-canônico acima citado. Já a ética e os valores civilizatórios das comunidades que o Estado encontrou quando se dirigiu ao litoral são ancorados nas culturas indígenas e

⁷¹ Adriana Queirós Mattoso, 57 anos. Entrevista realizada em outubro de 2012 no Horto Florestal em São Paulo.

afro-brasileiras, nas quais a oralidade e a palavra são as principais forças motrizes e criadoras da realidade e do mundo.

Não. Nós fizemos um acordo com eles... Da questão da ocupação. Ali era do Estado, a gente falou: “Olha, se a gente quiser, a gente tira vocês amanhã. Faz uma reintegração de posse e tchau. Mas a gente está respeitando aqui, vocês que estão aqui dentro...” não é? Estavam morando ali, eram agricultores, posseiros e tal. Não eram especuladores, não eram... entendeu? E a gente respeitou a ocupação deles. E aí eles também foram se antenando, com a estratégia de ficar com a terra, de ter uma liberdade, eles lutaram pelos direitos deles e conseguiram conquistar esse quilombo. Não é? Eu concordo, eu acho que tem que ter o quilombo lá, eu sou totalmente a favor. Eu era... eu, na verdade, sou uma das pessoas que foi lá e buscou esse acordo, falou: “Olha, a gente respeita aí o direito de vocês” entendeu?⁷²

Devido às mobilizações e à visibilidade que as questões relacionadas à luta pela terra empreendida pelas comunidades quilombolas vêm tendo, fica cada vez mais difícil se colocar politicamente contra, mas percebemos que, naquela época, quando fizeram o acordo com as comunidades, não era a lógica do Direito dessas populações que imperava, mas sim uma lógica paternalista, já que uma reintegração de posse poderia ter sido feita, mas um acordo verbal foi escolhido como uma forma de resolver o conflito, embora saibamos que esse acordo trouxe muitas implicações para a maneira como a comunidade se organizava cultural, social, territorial, política e economicamente. Os ambientalistas defendem que, se o Parque não houvesse sido implementado, atualmente nós não teríamos preservado a biodiversidade, a integração entre vários ecossistemas e a Mata Atlântica que temos nessa região. Sem a existência dessa reserva ambiental, e devido ao avanço do turismo e das políticas neoliberais, essas comunidades estariam não à mercê do Estado, mas à mercê do Mercado. Muitos afirmam que, provavelmente, os caiçaras/quilombolas já teriam vendido suas terras e estariam vivendo nos bairros periféricos, encostas ou nas favelas e periferias das grandes cidades, como tantos já haviam feito.

Quando Adriana Mattoso afirma que foi feito um acordo “de boca”, o qual existe até hoje, ainda estando em vigor, já que desde 1983 nenhum morador da Fazenda vendeu as suas terras, possibilita-nos uma compreensão extremamente complexa e profunda do poder e da importância da palavra nas culturas orais. O acordo, a verdade, a promessa que se faz, é selado por um comprometimento do homem com ele, consigo

⁷² Idem.

mesmo, e com o mundo. A assinatura não é feita no papel, ela é feita por meio do sopro vital, da energia sagrada que a palavra conserva para esses grupos, tendo o poder de materializar o que fora pronunciado:

Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele *é* a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra. Em compensação, ao mesmo tempo que se difunde, vemos que a escrita pouco a pouco vai substituindo a palavra falada, tornando-se a única prova e o único recurso; vemos a assinatura tornar-se o único compromisso reconhecido, enquanto o laço sagrado e profundo que unia o homem à palavra desaparece progressivamente para dar lugar a títulos universitários convencionais. (BÁ, 1968, p.168)

Compreendida a questão de implantação do Parque, fica claro que, para os gestores da época, o debate sobre deixar ou não os moradores tradicionais naquele espaço era algo que estava sob o poder único e exclusivo do Estado. A terra, tudo o que aquele território representa e vale em termos políticos, econômicos e ambientais, naquele momento era entendido como competência única e exclusiva do Estado. Enquanto patrimônio, aquelas áreas e aquelas terras foram destinadas ao uso público, e sendo patrimônio do Estado, é o mesmo quem define sua utilização, fins e usos.

Assim sendo, o legado patrimonial do Senhor Leopoldo desloca-se para outro registro, relaciona-se ao patrimônio das raízes afro-brasileiras, no sentido da ancestralidade, no sentido de pertencimento a um grupo, no sentido de ligação entre o passado e o futuro: aos meus ancestrais, aqueles que viveram e habitaram nesse mundo antes de mim, eu, enquanto descendente e ao mesmo tempo ascendente, origem de um futuro, de uma continuidade, portador do fluxo da vida e da fertilidade que se apresenta enquanto possibilidade de criação, ação, realizações e transformações no mundo. Todos esses elos perpassam a minha relação enquanto indivíduo e coletividade, ao mesmo tempo, enquanto pertencente a um legado cuja existência e registro no tempo, na história e na memória ultrapassam a minha própria existência carnal e material:

Ancestralidade aqui entendida como traço constitutivo de meu processo identitário que é herdado e que vai além de minha própria existência. (...) A outra faceta desta noção de ancestralidade é que a herança ancestral é muito maior e mais durável (grande duração) do que a minha existência (pequena duração). Esta herança coletiva pertence ao grupo comunitário a que pertencemos e me ultrapassa. Desta forma, temos com esta ancestralidade uma relação de endividamento na medida em que somos o futuro que este passado possuía e nos cabe atualizar as suas energias mobilizadoras e fundadoras. Num resumo: nossa dívida com a

ancestralidade é sermos nós mesmos. (FERREIRA-SANTOS, 2005, p.213)

Complementando a concepção de ancestralidade existente no espírito afro-diaspórico brasileiro, recorremos à análise de Oliveira (2010) das narrativas míticas do panteão nagô-yorubá para um aprofundamento sobre o entendimento dos elos ancestrais que nos unem aos antepassados, que unem o divino e sagrado ao humano e ao mundo. Os mitos transmitidos oralmente de uma geração a outra apresentam nos orixás, que são as entidades sagradas desse panteão, uma relação e existência que interage o histórico com o divino, características sagradas e sobrenaturais com sentimentos humanos e terrenos, conduzindo-nos a uma imbricada rede de imagens e símbolos que nos apresentam valores destoantes e distantes da tradição hegemônica, tanto com relação aos valores civilizatórios, quanto à dimensão ontológica e axiológica do ser:

Não há uma distinção tão evidente entre os ancestrais divinos e históricos. Com o olhar sobre a dimensão histórica, observa-se que antepassados bem distantes adquiriram uma configuração mítica.

Antepassados que estiveram ligados às primeiras experiências de organização da sociedade, de poder, de organização de coleta e caça, num tempo bem distante que se torna difícil precisar a dimensão mítica e histórica. Com um olhar sobre a dimensão divina, observa-se que a criação do mundo e dos seres humanos tem a participação ativa, a ação direta da Divindade.

As divindades se manifestam de várias formas, especificamente nos diversos domínios naturais, sendo portadoras de energias vitais. Esses entes sagrados atuam como os quatro elementos primordiais (terra, água, fogo e ar), nas mais variadas exteriorizações: nas montanhas, nas florestas, nos mares, nos rios, etc.

Essas divindades apresentam forte humanização, fazendo com que o sagrado adquira uma dimensão histórica. Os orixás se relacionam com as práticas econômicas, sociais, políticas e ideológicas.

Os ancestrais, divindades ou antepassados, são energias próprias da natureza. E o conhecimento é dotado de uma dimensão ancestral. A educação configura-se na absorção e na transmissão dos valores civilizatórios concebidos pelos ancestrais. (OLIVEIRA, 2010, p.176-177)

Retornando à narrativa sobre a vida do senhor Leopoldo para o entendimento dos elos com a ancestralidade que ele encarna, observamos que o seu papel e o seu conhecimento é dotado de uma dimensão ancestral observada nos relatos sobre ele. A égua-madrinha é aquela que vai na frente, que comanda e dirige o restante da tropa, ele é o condutor, o pioneiro, o que orienta e conduz. Ao mesmo tempo em que o Senhor Leopoldo possui uma liderança, várias outras imagens e atributos são utilizados para referirem-se a ele: “juiz” e “dono” evocam a autoridade que possuía e que era conhecida,

sabida e respeitada, não só pelos seus, como também por todos os outros moradores dos outros bairros e fazendas da região.

É interessante perceber que a imaginação produz nas pessoas, a partir de cada realidade psíquica singular, várias intencionalidades e lembranças com relação à imagem e aos atributos de determinada pessoa que acabam, pouco a pouco, criando vida diante de nossos olhos. Contemplamos como a importância e a força dessas imagens evocadas, segundo Bachelard, das primitividades da linguagem, vão construindo e reconstruindo a figura do Sr. Leopoldo para a comunidade, com o poder de coesão comunitária que a sua narrativa evoca:

Mas numa recorrência das primitividades da linguagem, o surrealismo confere a toda imagem nova uma insigne energia psíquica. Livre da preocupação de significar, ele descobre todas as possibilidades do imaginar. O ser que vivencia suas imagens em sua força primordial sente bem que nenhuma imagem é ocasional, que qualquer imagem devolvida à sua realidade psíquica tem raiz profunda – é a percepção que é uma ocasião -, a convite dessa percepção ocasional a imaginação volta a suas imagens fundamentais, sendo cada uma delas provida de sua dinâmica própria. (BACHELARD, 2001, p.57)

Somente compreendendo o seu papel e a sua importância na comunidade é que poderemos entender o significado simbólico da sua morte para o grupo e a forma como essa se enraizou no imaginário de todos a ponto de afirmarem que foi o Parque, o Estado e os gestores os responsáveis pela sua morte, como pudemos constatar nos relatos.

A morte do Senhor Leopoldo se equivale, no imaginário, à cisão entre dois tempos e dois momentos distintos. Um, no qual ele, por ser a *égua-madrinha*, articulava a comunidade, era o responsável por manter e realizar as festas das tradições locais, administrava, coordenava, possibilitando uma coesão ao grupo; e outra, a partir do momento em que ele se torna funcionário do Parque. A comunidade percebe a ação de aceitar o recebimento de dois salários mínimos do Estado como uma forma de negação da própria ancestralidade, como um ato de sucumbir ao poder instituído pelo Estado. Ocorre, então, a instauração de outro tempo, um tempo no qual as tradições se transformam e por fim deixam de acontecer. Na fala da comunidade, o Parque, além de ter sido responsável pela perda da cultura e da identidade do grupo, também foi responsável, de certa forma e em um nível profundamente simbólico e inconsciente, que ao mesmo tempo emerge à superfície e vem à tona na falas, pela morte do senhor Leopoldo. Quando o retiram do seu mundo, do seu *habitat* natural, do éden que aquele

território representa nas histórias e nas narrativas do quilombo da Fazenda, do paraíso, e o levam para São Paulo, há um rompimento com o tempo sagrado, com o espaço sagrado e, assim como o pacto entre Fausto e Mefisto na obra *Fausto* de Goethe, ao ir assinar a sua aposentaria, Senhor Leopoldo sela o pacto com esse “diabo”, com esse mal que conduziu à queda do líder e à perda do tempo-espaço sagrado, do paraíso, conduzindo à desarticulação da comunidade, instaurando *um novo tempo*, um tempo de dificuldades, penúria, de não poder produzir mais a partir da terra, de não poder mais acender a fogueira e realizar as festas, a perda da fartura, da alegria, dos elos comunitários e dos sentidos identitários:

Ele passou a receber pelo Parque, né! Pelo Estado, ele passou a ser um funcionário público. E que, quando ele, quando levaram ele pra São Paulo, pra se aposentar, ele morreu lá na mesa assinando o documento. Ele voltou de São Paulo morto, já. Ele morreu lá em São Paulo, na mesa, pra assinar o documento de aposentadoria dele. Então essas são as coisas que o Parque traz ... Desarticulando a comunidade. Aí tudo aquilo que a gente fazia, que é a nossa cultura, tudo aquilo que a gente fazia...que era a cultura da agricultura mesmo, da pesca, as festas que eram realizadas, as danças, tudo isso se acabou, porque no Parque não pode bater tambor, não pode ter barulho, porque espanta os animais, não pode fazer fogueira porque espanta os animais. E a gente tinha toda essa cultura de sentar, fazer fogueira à noite com a lua cheia e os violeiros tocavam viola, os historiadores contavam histórias, a criançada brincava de pique, a gente brincava de roda.⁷³

Nessa passagem Laura Braga atribui à implementação do Parque a desarticulação da comunidade, bem como à perda da cultura local, embora saibamos que muitas ações proibitivas e coercitivas do Parque contribuíram para isso, compreendemos que outros fatores de ordem econômica e religiosa também tiveram muitas influências.

A comunidade se recorda da época que a Paróquia estava ativa e que o Padre realizava as missas, nesse período a organização do calendário da comunidade e das festas regulavam o tempo social e simbólico da mesma. Com todas as ressalvas que possamos ter com relação à instituição igreja e os seus processos de catequização e conversão, bem como os benefícios advindos da escravização indígena e negra dos quais gozavam os padres e a igreja, há um perfil próprio dessa lógica religiosa que se pauta em sua função agregadora, comunitária, de princípios cristãos de partilha, possibilitando a adaptação e absorção aos valores da religiosidade popular presentes nas

⁷³ Laura Braga, 54 anos. Entrevista realizada no Quilombo da Fazenda/Ubatuba-SP em janeiro de 2010.

festas realizadas pelas comunidades, estimulando-as e relacionando as suas realizações com as datas dos santos católicos.

A partir do momento que a igreja católica deixa de ter um papel mais presente na vida da comunidade, como também a partir da conversão de muitos quilombolas/caiçaras às religiões pentecostais como a Assembleia de Deus, há uma negação e até mesmo uma demonização dessas práticas e festas, já que as imagens, os santos, as danças e as relações sociais, culturais e afetivas das mesmas, distam muito da ética do trabalho e do sucesso relacionada à dimensão material restrita ao grupo do qual faço parte de “irmãos”, dista também do individualismo e da ideia de um seletivo grupo de “eleitos” com os quais me relaciono, estabeleço trocas e laços, que se diferenciam dos valores comunais e humanistas presentes nessas manifestações.

Talvez seja esse também um dos motivos pelos quais apareceram nas entrevistas de muitos moradores das comunidades um imaginário que reflete uma lógica dualista, maniqueísta e excludente que opõem o bem e o mal, a luz e as trevas, o paraíso ao inferno, presentes na dimensão religiosa da comunidade:

Então, aí eu estava falando do Parque, ficaram ali... meu pai trabalhava para a caixa, né? Só que ele nunca recebeu da Caixa, nunca recebeu um salário da Caixa. Aí começaram assim, a falar para o meu pai, a Adriana e o Tarso... Aí nós falávamos assim: “Pai, você não entra nisso aí não. Você não vai ser registrado pela Caixa e nem assinar nada não.” Aí meu pai: “Não vou assinar nada não.” Eu sei que foi indo, foi indo até eles convencerem o meu pai e papai assinou. Assinou carteira... meu pai na época tinha quase 78 anos, assinar carteira e trabalhar registrado, não existe, né? Então. Meu pai assinou carteira, aí nós: “O senhor foi lá?” “Eu fiz.” Problema... aí como diz? Caiu o barraco. Para ele ser o dono da terra... complicado isso, ué. Então esse direito que eles puseram em cima do meu pai, esse direito na verdade é da minha mãe, ué. Um direito sagrado dela... Proibir nós de fazer mais roça, proibir nós de pescar. Tudo bem, proibir nós de usar... mas de onde nós já tirávamos o nosso sustento? Hoje nós não podemos tirar mais, né? O que aconteceu? Os filhos casavam e não podiam... não tinha uma orientação, uma autorização para fazer uma casa, né? Aí o que eles faziam? “Ah, vou para a cidade. Lá eu alugo uma casa lá e fico morando lá.” E não foi só um não, aconteceu muita coisa. Vai indo, vai indo, vai indo... meu pai levou não sei quantos anos trabalhando para o Estado, para esse Parque.⁷⁴

Nessa passagem, Roberto aponta o fato do seu pai ter sido alertado para não assinar nada, nem a carteira, evoca ainda um “direito sagrado” que com a morte do seu

⁷⁴Roberto Braga, 65 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

pai, passa a ser da sua mãe. Esse direito sagrado apresenta outro aspecto desse conflito entre a cultura letrada/escrita e a cultura dialógica/oral, bem como entre os direitos civis, políticos e sociais e o direito sagrado que para o quilombola/caiçara vem antes de qualquer um dos outros, que é o direito a permanecer na terra que se nasce, poder retirar dela o seu sustento, garantindo a continuidade na descendência.

O sagrado aqui reflete a manutenção da ordem natural das coisas, expressa no plano terrestre, no plano material diversas características dos sistemas religiosos presentes nessas comunidades, apresentam e codificam as regras e sortilégios da intervenção humana sobre o domínio do sagrado-interdito, desse modo as diferentes forças e energias presentes nesse campo possibilitam que se instaure formas de intervenção do sagrado-propício sobre o domínio do humano (BRANDÃO, 2007a, 2007b).

Quando o poder total da sua palavra é desrespeitado, quando há perda de direitos, perda desses elos de articulação entre os mundos, a lógica civilizatória do mercado, das leis e do Estado desestrutura também a dimensão sagrada, promovendo o desequilíbrio entre as forças e a energia vital presentes no universo, se para os bantus, e para alguns grupos tradicionais a doença se apresenta como perda da energia vital, ter que sair e abandonar o seu espaço, o seu habitat, também transforma e modifica no espaço e no próprio corpo essa energia e o equilíbrio.

Meu pai não tinha como trabalhar mais, o jeito era aposentar, mas não precisava ir a São Paulo para aposentar não. Meu pai tinha problema de saúde, era pressão, era um bocado de coisa que o meu pai tinha... só que em casa ele era sossegado, né? Ele nunca viajou assim, para longe. Vieram... parece que eu estou vendo ele sair de casa. Vieram aí, pegaram ele: “Ah Senhor Leopoldo, o senhor vai para São Paulo para o senhor se aposentar.” Aí o papai falou assim: “Mas eu não posso viajar, eu tenho problema de pressão.” “Não, dá para o senhor chegar lá. É só para o senhor assinar a folha da aposentadoria e ir embora.” Mas não precisava não. Aí esse Domingos, esse meu irmão que trabalha para o Estado aí, foi ele com outro motorista... Quando chegou no meio da viagem o meu pai começou a passar mal, passava mal, descia, fazia xixi e tudo, porque ele tomava remédio, sabe? De controlar a pressão. Quando chegou em São Paulo, que ele foi assinar lá, nesse cartório, que eu não sei... Não participei lá, porque eu não estava com... Meu pai não assinava não, meu pai assinava muito mal, era só um rabisco. Quando pegou a primeira folha, acho que ele ficou nervoso com aquilo, a pressão, né? Sufocou ele. Ele começou a passar mal, passar mal, aí não teve mais controle com ele. Pegaram ele: “Vamos levar ele no hospital, lá ele vai tomar não sei o que e ele melhora. Se não der para fazer hoje faz amanhã.” No outro dia, aposentadoria dele. Só que quando ele foi para o hospital, ele já foi ruim, né? Passando mal. Chegou no hospital,

um tal de São Francisco, que eu não conheço também... Hospital São Francisco. Lá só tinha estudante, esperando vir gente para acabar de matar, para fazer o estudo deles. Chegaram lá, diz o Domingos que botaram o meu pai no aparelho, ele começou a respirar e pedia muita água: “Água, água, água”. Pedia água, pedia água, diz que veio uma enfermeirinha logo e mandou colocar um... Dar uma injeção nele, pegou um comprimido: “Põe na língua dele, tudo ou nada.” Tudo ou nada, lógico... para matar, né? Aí mataram ele, ué. Isso numa reunião em frente ao juiz, até em frente ao governador, eu falo: “Meu pai não morreu, mataram.” Então esse direito do meu pai, eles pisaram em cima, pisaram. A minha mãe, o direito da minha mãe... tem direito, mas também não. Então quer dizer, o Parque não ajudou nós... O Parque não. Se eles entram e: “Olha, o direito de vocês é isso aqui. Vocês querem terra ou querem indenização?” Não é? Uma reunião com a comunidade, mas fez tudo isso aqui, ó. Ninguém sabia o que fazer. Aí, o que aconteceu? De tudo isso que fizeram com o meu pai, deixaram a pensãozinha da minha mãe aí. Hoje, com muita história de quilombo, essas coisas... essa historinha aí de quilombo, quilombo não sei do que, quilombo está apoiando, quilombo... mas está garantido isso aí? Não está. Porque quilombo, hoje eles podem dizer que é quilombo, amanhã podem dizer que é um Parque. Então quer dizer, a história do meu pai foi essa, não foi que o meu pai foi para São Paulo, né? Levaram ele para uma coisa que ele não tinha necessidade de ir lá.⁷⁵

Nessa passagem, novamente Roberto evoca a questão do “Direito” e indaga com receio se o fato de afirmarem que são quilombolas garante de forma efetiva a posse da terra. O quilombola/caiçara já fora tão vilipendiado, explorado, enganado e oprimido que mesmo com todos os direitos que são a eles apresentados pela legislação que trata especificamente sobre a questão quilombola, ainda conserva dentro de si certo temor com relação ao seu futuro, a posse da terra e a legitimidade em poder trabalhar nela, plantando, colhendo e pescando os alimentos que a Mata e o Mar oferecem.

Em outra oportunidade, com a chegada da exploração turística e da criação do Parque, promessas foram feitas e direitos foram afirmados, debatidos e depois negados, desse modo é compreensível que essas populações se tornem refratárias a políticas, projetos e ações a ela destinadas, ainda mais quando em sua história encontramos uma situação em que a liderança do grupo aceita o emprego e a criação de um vínculo com o Estado e depois termina por falecer no exato momento em que vai assinar a sua aposentaria, a sua alforria, a liberdade que nunca chega.

⁷⁵ Roberto Braga, 65 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

A partir do momento em que o Senhor Leopoldo aceita o emprego, simbolicamente o Parque encarna de certa forma uma espécie de “*espírito danador*” que tenta o homem Leopoldo. Na análise de Eliade (1991) sobre a obra de Goethe, isso diz respeito a uma ação ou atividade que se coloca contra a vida. Apresentam-se, assim, os pares de opostos: Fausto-Mefisto, Deus-Mefistófeles, Senhor Leopoldo-Parque, Comunidade-Estado. As ações que se apresentam a partir desse pacto/aposta geram os impedimentos que se expressam simbolicamente no imaginário da comunidade pelo rompimento da relação com a natureza, pelo esgarçamento da sutura epistemológica e ontológica entre a natureza e a cultura que a comunidade vinha empreendendo através dos séculos, tanto na relação produtiva com a terra, que reforçava o mito do paraíso, da beleza natural do lugar, das festas e da fartura mitológica de alimento e riquezas pululando do mar, na oferta e no sacrifício dos filhos-peixe de Iemanjá às famílias de pescadores, como na fartura oriunda das entranhas da terra por meio da prática da agricultura e da busca pelo tesouro reluzente, pelo ouro escondido pelos seus ancestrais, os escravos, que realizavam o transporte desse ouro na serra do mar, pelas pedras. Essa fartura, prosperidade é simbolizada também na abundância das fontes e dos rios que transbordam de água infinitamente, sem cessar, do coração da fonte criadora.

Com a instalação do Parque, essa ordem é abalada e o acordo/aposta do senhor Leopoldo corresponde ao marco simbólico e datado historicamente na relação diacrônica e sincrônica das narrativas e dos mitos da comunidade, como um prejuízo, uma mácula, uma queda. A perda do paraíso se revela de forma apocalíptica, a relação entre a luz e escuridão se tensiona, mas, ao mesmo tempo, se revela propulsora da ação e criação e da busca de sentido:

Sabe-se que, no *Fausto* de Goethe, nenhuma palavra é empregada por acaso. Parecia-me, então, que a repetição do adjetivo *gern*, “de muito bom grado” – pronunciado uma vez por Deus e outra por Mefistófeles – devia ter alguma significação. Paradoxalmente, existia uma “simpatia” inesperada entre Deus e o Espírito Negador.

Evidentemente, se integrada no conjunto da obra de Goethe, essa “simpatia” se torna compreensível. Mefistófeles estimula a atividade humana. Para Goethe, o mal, tanto quanto o erro, é produtivo. “Se não cometeres erros, não obterás a compreensão”, diz Mefistófeles a Homunculus (v.7847). “É a contradição que nos torna produtivos”, segredava Goethe a Eckermann, a 28 de março de 1827. E, em uma das *Maximen* (nº 85), observava: “Às vezes compreendemos que um erro pode mover-nos e incitar-nos à ação exatamente como a verdade.” Ou, ainda mais claramente: “A natureza não se preocupa com erros; ela mesma os repara e não pergunta qual seria o resultado de tudo isso.” (ELIADE, 1991, p.78)

Por outro lado, sabemos que não existe ação sem reação, o bem sem o mal, a luz sem as trevas, e é exatamente nesse processo que o bem e o mal conduzem a uma transformação. Não existe a construção de um conhecimento e de um saber sem o erro, de modo que a comunidade tem que aprender a lidar com esse outro tempo, com esse novo tempo-espaço. Novas estratégias de sobrevivência têm que ser criadas, a tradição reinventada, novas explicações sobre o mundo e a compreensão desse *coincidentia oppositorum*⁷⁶ se tornam imprescindíveis na luta para continuar na terra, batalhar por ela, resistir, tanto se reconciliando com a sua ancestralidade na busca por uma nova identidade e uma nova compreensão das transformações na relação com o espaço e o território, como na busca, no retorno, no alcance dessa fartura mitológica perdida, das festas e das antigas formas de sociabilidade que, na sua repetição cíclica, reflete os fluxos e os tempos da pesca e da agricultura, dos nascimentos, da vida e da morte.

Não é por outro motivo que embora existam vários símbolos na comunidade pertencentes a estrutura de sensibilidade dramática, evidenciados na conciliação dos opostos, na harmonização dos contrários, nas imagens cíclicas, rítmicas e recursivas, os que foram mais evidenciados e recorrentes nas histórias de vida da comunidade, foram aqueles presentes na estrutura de sensibilidade heroica, relacionados às imagens da angústia e da finitude do tempo (DURAND, 1997). Sem dúvida, isso se explica devido ao momento vivido por todos na comunidade de reivindicação de direitos e de luta pela titularidade da terra, trazendo ao imaginário, portanto, essas imagens e símbolos que apontam dualismos e embates heroicos em oposição à outras imagens também presentes na trajetória da comunidade, relacionadas às estruturas de sensibilidade mística e dramática.

Na narrativa da comunidade houve uma ruptura no espaço-tempo, promovendo a cisão entre a relação natureza e cultura outrora existente na comunidade, nesse outro tempo pregresso, no qual as imagens evocavam e promoviam a sutura entre a natureza e

⁷⁶ Para a compreensão desse conceito, recorremos a análise de Eliade sobre a relação que Jung faz entre ele e a totalidade do Si-mesmo: “Basta lembrar que as expressões *coincidentia oppositorum*, *complexio oppositorum*, reunião dos opostos, *mysterium coniunctionis*, etc. são frequentemente utilizadas por Jung pra designar a totalidade do Si-mesmo e o mistério da dupla jornada do Cristo. Segundo Jung, o processo de individuação consiste essencialmente em uma espécie de *coincidentia oppositorum*, pois o Si-mesmo compreende tanto a totalidade da consciência quanto os conteúdos do inconsciente. Também encontraremos em *Psychologie der Übertragung* e em *Mysterium Coniunctionis* a elaboração mais completa da teoria junguiana da *coincidentia oppositorum* enquanto objetivo último da atividade psíquica integral. (ELIADE, 1991, p.81)

a cultura, era o tempo da fartura mitológica no qual viviam no paraíso: tinham trabalho, terra, festa e pão.

Essas imagens conciliadoras integram o cosmos suscitam imagens de continuidade, de um eterno retorno, de transformação e manifestação daquilo que é natural e que quando trabalhado e modificado pela ação do homem, geram trabalho, alimento, fruto, vida, criação, dando visibilidade à complementaridade dos ciclos, como a roda d'água presente na casa de farinha, a complementaridade evocada na própria paisagem, na própria natureza, seja na relação entre o mar e a mata, o mar e a serra, o sol e a lua, o calor e a chuva, o mormaço e a brisa, a calma e a ira das ondas, na força que surge da articulação entre os quatro elementos: fogo, terra, a água e o ar, presentes na natureza e em nós, que nos marcam profundamente a alma, a carne e os sentidos desde a infância, a mais tenra idade, até as lembranças da maturidade e da velhice sobre si mesmos, sobre as suas vidas, relembrando exatamente sobre os primeiros contatos que tivemos com a matéria, com os quatro elementos, pela primeira vez em nossas vidas, compreendendo o que esse contato nos ensinou sobre o mundo.

É a roda d'água também que presentifica a própria trama e urdidura existente entre a natureza e a cultura, na utilização da força da água e da natureza, para fazer a roda girar, para transformação e transmutação da mandioca em farinha, por meio da sua ralação, da sua torra e seu aquecimento no grande tacho de cobre, é a água que desce do rio que move toda a estrutura da Casa de Farinha, a intervenção humana que transforma o curso do rio para a feitura do alimento.

Portanto, não há como parar, não há como ceder a esse “*Espírito Danador*”, pois isso acarretaria a negação da vida, do movimento, da criação. Seria sucumbir ao impedimento, ao repouso e à imobilidade. Mas a comunidade permaneceu, decidiu lutar e seguir em frente, mesmo com a morte da sua “égua-madrinha”, do seu pai, amigo, juiz, administrador, dono, sogro, avô, compadre, ancestral.

Na concepção de Goethe, Mefistófeles é o espírito que nega, que protesta, sobretudo que detém o fluxo da vida e impede que as coisas se façam. A atividade de Mefistófeles não é dirigida contra Deus, mas contra a Vida. Mefistófeles é o “o pai de todos os impedimentos” (*der Vater Hindernisse*, Fausto, v. 6209). O que Mefistófeles pede a Fausto é que *pare*. “*Verweile doch!*”, fórmula de inspiração mefistofélica por excelência. Mefistoféles sabe que, no momento em que Fausto parar, terá perdido a alma. Contudo parar não é negar o Criador, mas a Vida. Mefistoféles não se opõe diretamente à Deus, mas à sua criação principal, a Vida. No lugar do movimento e da Vida ele se esforça por impor o repouso, a imobilidade, a morte. Pois o que pára de mudar e de

transformar-se decompõe-se e perece. Essa “morte da Vida” traduz-se pela esterilidade espiritual; é, afinal de contas, a danação. Todo aquele que, no mais profundo de si, tiver deixado perecerem as raízes da Vida cairá em poder do espírito negador. O crime contra a Vida, dá a entender Goethe, é um crime contra a salvação.

E no entanto, como já se observou muitas vezes, embora se oponha com todos os seus meios ao fluxo da Vida, Mefistofêles estimula a Vida. Luta contra o Bem, mas acaba por fazer o Bem. Esse demônio que nega a Vida é, contudo, um colaborador de Deus. É por isso que Deus, em sua presciência divina, impõe ao homem, com muito prazer esse companheiro.

Seria fácil multiplicar os textos que mostram que, para Goethe, o erro e o mal são necessários não só à existência humana, mas também ao Cosmos, ao que ele chamava de “Todo-Um”. (ELIADE, 1991, p.78-79)

Desse modo, o mistério da totalidade pode ser observado em diversos mitos, narrativas e crenças, bem como a fragmentação dessa unidade primordial também. Em muitas tradições, a compreensão de Deus e dos mistérios da divindade só se realizam quando ultrapassamos as dualidades e entendemos no interior da dinâmica própria de cada narrativa cosmogônica os seus princípios de racionalidade. Isso significa que o contato com o mistério comporta todos os seus paradoxos e aparentes incongruências. O que não tem sentido, que escapa à compreensão humana, é da ordem do transcendente. Não é por outro motivo que Eliade (2002) frisa que diversas concepções religiosas e sagradas que se pautam em valores espirituais não-europeus afirmam que a liberdade e a verdade absolutas estão além do Bem e do Mal.

A morte nunca é facilmente aceitável. É intrínseca a ela as imagens de desorganização, ruptura do equilíbrio, separação, perda da energia vital, aniquilação da existência material, ausência do ser amado, desaparecimento material e existencial. As “imagens da angústia” são suscitadas por essa agonia, uma morte que vem sucedida de outras mortes, desestruturas relacionadas à instauração do caos, como observamos em algumas narrativas da comunidade:

Não precisava não. Aí nós estamos em casa... nesse dia nós estávamos até torrando farinha, não foi mulher? Aí chegou o Tarso: “Tenho uma má notícia para você. Uma má notícia, mas não se assusta não.” Eu falei: “Porquê?” “É que o senhor Leopoldo foi para São Paulo, passou mal lá, mas internaram ele lá e ele já está melhor.” É ruim, hein? Quando eles vieram avisar nós aqui, meu pai já tinha morrido lá. Morrido... matado, né? Uma pessoa que morre seis horas da tarde, chegar aqui às dez horas do dia o corpo dele, onze horas... meu pai estava com o braço mole assim. Você pegava o braço dele e jogava assim ó... acabou de morrer na estrada. Pegaram duas mechas de algodão e botaram no nariz dele, tampou tudo... uai, meu pai ia respirar como? Está morto. Aí nós ficamos sem... pé e mão quebrada, né? O

Domingos ficou com medo, de se meter com o Estado e tal... aí, quer dizer, ficamos sem... Ficamos com o direito assim, de estar vivendo aqui, mas assim, um direito que você não tem o direito que nós tínhamos. Nossa cultura, perdemos nossa cultura, tradição... a nossa roça, que nós queríamos fazer mais roça, criação... Nós criamos umas 4 galinhas só para manter a... comer, os ovos quando... né? Mas não é uma coisa que temos uma roça e tiramos renda dali. Eu tenho uma criação de galinhas aí, quer dizer, todo fim de semana eu vendo 20, 30 dúzias de ovos... não tem. Então vamos dizer, se a mulher trabalhar para fora, os filhos estudar, o marido tem que fazer uma rocinha, uma hortazinha para manter... uma farinhazinha. E vai vivendo assim ué. Não é? Veio o quilombo, o quilombo também você tem que manter a lei, você não pode fazer tudo o que a pessoa quer... quer dizer, está dentro do quilombo, está fora do quilombo. Quando chega a temporada... isso não sustenta ninguém não, vou falar a verdade, isso é só para manter uma conta de luz, uma viagem, né? Mas de onde está tirando renda para essa comunidade? Renda de onde? Se a comunidade sair para trabalhar... Aqui não tem renda para eles viverem. Nem para mim, nem para ninguém. Se eu ganho aí 200 reais numa festa, para ganhar mil reais, vou levar mais um ano para fazer uma festa... quer dizer... você não tem um restaurante... nós que somos naturais daqui, nós não podemos fazer um quiosque para nós ganharmos um dinheiro, vendendo uma coisa melhor na temporada. Se eu ia na praia vender um picolé não posso, não posso descer lá... como vai viver essa comunidade aqui? É bonito chegar aqui: “Ôpa! Que paraíso! Mas o paraíso não é pra nós não, é para quem vem de fora ganhar dinheiro aqui. Como eles estão ganhando, né? Aqui tem diretor de Parque, não sei o que de Parque... todos ganhando salário em cima de nós aqui, ó. Isso é o maior pecado que eles fizeram aqui, nós mesmo que nascemos aqui, que comemos a lama que ninguém quis comer... Hoje eles comem pão com manteiga e nós aqui olhando para cara deles. Não é?”⁷⁷

Na fala de Roberto reaparece uma questão que se apresenta como central em diversas comunidades quilombolas. Com o avanço da capitalismo e do turismo e com a criação das UCs as comunidades ficaram sem alternativas de sustento e de manutenção da sobrevivência de forma tradicional, tendo os seus modos de produção transformados e nenhuma outra forma alternativa para essa situação foi criada, nenhuma outra forma de geração de emprego e renda viabilizada, configurando-se nas forças desorganizadoras das relações anteriormente vivenciadas e reproduzidas de geração em geração nas comunidades.

As forças desestabilizadoras e desorganizadoras são facilmente observáveis nos relatos tanto do *Seu Zé Pedro*, como da Laura, da Dona Onófria, do Roberto e de tantos outros membros da comunidade. Na discussão em um plano dos direitos, de forma

⁷⁷ Roberto Braga, 65 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

profundamente simbólica, Roberto evoca o direito sagrado de trabalhar na terra, corroborando ainda mais para a compreensão da influência mágica das forças desestabilizadoras e da relação com os entes sobrenaturais, já que essa perda do equilíbrio, a instabilidade decorrente dessa situação, que se expressa na expressão “ficamos de pés e mãos quebrados”, conduz a um desequilíbrio ontológico do ser que transforma de forma drástica a sua cultura, a forma de transmissão dos conhecimentos das gerações mais novas para as gerações mais velhas, rompendo com a coesão social e vital configuradora de sentidos existenciais para a comunidade. Os pés são o que nos mantêm firmes e apoiados no chão, é pela sola do pé que a energia vital vem da terra e possibilita ao indivíduo que se sustente. Não é por outro motivo que diversas expressões artísticas e culturais dos afro-brasileiros são realizadas com os pés descalços. Nos terreiros nos quais se dança o jongo e os batuques, na capoeira e em rituais de religiosidade afro-brasileira, como a umbanda e o candomblé, a relação do pé com a terra é o que possibilita a circulação da energia sagrada, do *mundu*, do *axé*, é o que possibilita a religação com as forças espirituais e a harmonização do homem com os ciclos de nascimento, crescimento e morte, portanto, estar com os pés cortados é perder a relação ancestral com as energias e forças cósmicas de religação com os princípios vitais, com a vida e com a terra. Esse simbolismo também pode ser compreendido na menção que faz também às “mãos cortadas”, refere-se à perda do direito sagrado de colocar a mão na terra, de produzir e retirar o seu sustento a partir da mesma. Desse modo, vivem em um paraíso, mas não podem “tocar” esse paraíso, desfrutar desse paraíso, possuem um direito *sem* direito, que não os possibilita liberdade, já que vivem em um espaço no qual não podem interagir. A relação e a influência mútua entre eles e natureza não se completa, conduzindo a uma quebra e a um rompimento dos elos, até mesmo da continuidade da descendência na família devido ao afastamento dos entes queridos, dos filhos e filhas, que, não podendo mais permanecer na terra, ficar na terra, trabalhar e viver da terra, aprendendo naquele ambiente, são obrigados a ir embora.

Evidentemente, a morte não configura evento facilmente aceitável e controlável. Em primeiro lugar, propõe a desordem, pois corresponde à negação da coesão vital configuradora do homem natural, colocando a problemática da possibilidade de imperfeição do sistema. Nesse sentido, representa uma falha do próprio processo organizatório do homem natural, talvez uma falha do próprio preexistente, o qual permitiu deixar que a morte aparecesse. Por outro lado, a morte coloca em questão, ainda, a qualidade das relações estabelecidas entre a sociedade e o plano

dos entes sobrenaturais, quando aparece, na maioria dos casos, como resultado de ações mágicas desestabilizadoras e desorganizadoras, relações essas particularmente tensas quando atribuídas à ação das divindades ou mesmo ancestrais, ou seja, em última instância, à punição do próprio preexistente. (LEITE, 2008, p. 101)

Leite (2008) em sua obra: “*A questão ancestral*” analisa os processos que caracterizam a morte em três sociedades/etnias africanas: os Ioruba, Agni e Senúfo, e como eles se relacionam com a noção de mortalidade e imortalidade do homem constitutivas da concepção definidora de ancestral.

Nas tipologias da morte desses grupos, podemos encontrar simbolismos relacionados à morte como fato natural ou extraordinário. A morte como consequência natural do fluxo da vida possui um entendimento positivo quando se relaciona à morte dos mais velhos, já que eles vão ocupar o seu lugar junto aos ancestrais.

Segundo parece, essa possibilidade de realização ligada aos mais velhos corresponde à ideia de o indivíduo idoso encontrar-se mais perto das fontes sagradas de energia e do espaço ancestral, onde deverá ocupar seu lugar em prazo não muito distante. (...) Nesse sentido um velho sábio africano é quase um ancestral vivendo na comunidade. Desse conjunto de proposições de realização, que compreende o acesso mais possível e eficaz ao sagrado, resulta o grande respeito geralmente devotado aos idosos e a legitimação do poder gerontocrático. (LEITE, 2008, p.96)

No caso da morte do senhor Leopoldo há um fator externo que influencia para que a sua morte não seja compreendida como uma morte natural: a retirada dele do seu espaço, da sua terra e do seu território para levá-lo para São Paulo, bem como o pacto feito, anteriormente citado, selado pelo ato de assinar a carteira que conduziu à perda de direitos, da terra, de criar os animais, de interagir com o meio-ambiente, perda da sobrevivência material, relacionando-se à punição do próprio preexistente assinalada por Leite (2008).

Santos (2001) também nos apresenta elementos sobre o conceito da morte para os Nagô que nos auxilia a compreender como esta é vivenciada em mais outro universo afro-diaspórico brasileiro. Para esse grupo, a morte não significa finitude existencial, ela compreende uma mudança de estado, de status. Assim sendo, quando um membro da coletividade, um ser, completa com sucesso a totalidade do seu destino, quando cumpre o que já estava estabelecido desde o seu nascimento, ele se torna naturalmente um ancestral, que passa a ser respeitado e venerado, pois cumpriu a sua destinação passando

do *àiyé* para o *òrun*⁷⁸, podendo inclusive ser invocado e participar da formação de novos seres, encarnando como elemento coletivo. Quando essa destinação não se completa, não se realiza, pode ser compreendida pelo grupo como uma morte não natural ou prematura. Desse modo, há a necessidade de restituir e redistribuir a energia vital, o *axé*, por meio de oferenda, do sacrifício ou do renascimento para que novamente se instaure a harmonia no espaço/território/grupo e a vida e a energia vital reequilibrada promova a reunião, desfaçam o caos, reorganizem o cosmos e novamente restabeleçam o sentido da vida:

A morte prematura de um ser, que não alcançou a realização de seu destino, é considerada anormal resultando de um castigo por infração grave em seu relacionamento com as entidades sobrenaturais. Pode ser uma infração direta em relação a seu *òrisà*⁷⁹ ou ao *òrisà* patrono de sua linhagem ou de seu terreiro, ou indireta com respeito à observância de seus deveres com relação ao *egbé*⁸⁰ que os *òrisà* ou os ancestrais resolvem disciplinar assim. A morte prematura pode sobrevir também devido à ação de um inimigo. O indivíduo deve prevenir-se e utilizar todos os meios que a tradição – por intermédio de *Ifá*⁸¹ – e, particularmente, a religião, através da ação ritual, colocam à sua disposição, para garantir não só sua imortalidade individual mas também a de seu grupo ou “terreiro” e a de todo o sistema. Vimos que a sobrevivência do grupo, como a do *àiyé*, está centralizada na harmoniosa relação entre os três elementos básicos do sistema: os dois progenitores e o elemento procriado tanto na constelação do *òrun* como na projeção dos mesmos no *àiyé* e no indivíduo. (SANTOS, 2001, p.222)

Esses exemplos do conceito social de morte em várias culturas e etnias africanas servem para embasar o exercício de leitura e análise mítica das narrativas e histórias de vida que aqui empreendo, bem como potencializar várias possibilidades de interpretação do episódio da morte do Senhor Leopoldo para a comunidade. Se, por um lado, a comunidade possui uma orientação religiosa predominantemente de cunho judaico-cristão, já que a maioria é de adeptos do protestantismo e do catolicismo, por outro lado, em profundidade, quando analisamos e observamos as matrizes míticas e o universo dos valores, percebemos que se embasa também nas matrizes indígena e africana. Através da análise, podemos perceber que as relações mágicas, sagradas e transcendentais

⁷⁸ *Àiyé* é a palavra em *yorubá* que representa a terra, o mundo material e *òrun* o mundo espiritual.

⁷⁹ *Òrisà* em *yorubá* são entidades espirituais, forças da natureza divinizadas e ancestrais que se manifestam ressignificando imagens arquetípicas e mitológicas.

⁸⁰ *Egbé* refere-se a um terreiro, sociedade, território e espaço sagrado.

⁸¹ *Ifá* relaciona-se a estratégias de adivinhação e decifração do destino, algumas pessoas interpretam como oráculo ou sacerdote que desvenda a sina das pessoas e das situações, forma de comunicação espiritual entre o presente o passado e o futuro.

empreendidas pela comunidade são fortemente alicerçadas no imaginário de matriz afro-brasileira e no modo como as comunidades negras/quilombolas/caiçaras e de origem indígena apreendem a relação entre o mundo visível e invisível, o mundo dos espíritos e dos homens.

Podemos analisar o sentido simbólico dessa morte de várias maneiras, mas acreditamos poder sintetizá-las nas seguintes questões: o episódio dessa morte traz em seu relato uma menção a uma forma de castigo, punição ou infração cometida que desestabiliza a comunidade, ao mesmo tempo em que também se materializa como uma ação de um inimigo, que se desdobra em diversas imagens: a construção da Rio-Santos, o “progresso”, a “invasão turística” empreendida por aqueles que vêm de fora, que são forasteiros e não pertencem ao grupo, conduzindo todos à ruptura de seu mundo natural, à queda do paraíso, que passa a se configurar como um paraíso para os outros, restando para eles um período de “*danação*”, no qual a comunidade vive e se encontra no paraíso, mas não pode tocar, comer ou se beneficiar das riquezas que esse paraíso oferece. Essa interdição simbolicamente é percebida a partir da morte de um indivíduo que se alarga simbolicamente para a morte social do grupo que também sofre tais sanções.

Portanto, o único caminho possível para a sobrevivência e continuidade do grupo é a ressignificação dessa morte, é a transformação do indivíduo que morreu em ancestral, garantindo a sua imortalidade individual que se manifesta e se perpetua na imortalidade do próprio grupo/comunidade, restabelecendo a harmonia, o equilíbrio e a continuidade do Cosmos por meio dos três elementos básicos que Santos (2001) aponta: os dois progenitores, o pai e a mãe, que também são o céu e a terra, o *òrun* e o *àiyé*, e a totalização dessas energias no próprio indivíduo, a materialização do seu destino ao findar do seu ciclo, mesmo que, aparentemente, ele não tenha se completado. Cabe à comunidade, ao sistema, se recompor e completar esse ciclo pelo outro. Desse modo, o projeto existencial daquele que morre se projeta no projeto existencial dos continuadores de sua linhagem. Cabe ao grupo lidar com a morte, lidar com a perda e ressignificar essa perda no luto, reconciliando-se com a morte e com a perda de si mesmos.

O que é mais importante sondar são os recursos de veracidade contidos na experiência da perda do ser amado, recolocados na perspectiva do difícil trabalho de apropriação do saber sobre a morte. No caminho que passa pela morte do outro – outra figura do desvio - , aprendemos sucessivamente duas coisas: a perda e o luto. Quanto à perda, a

separação como ruptura da comunicação – o morto, aquele que não mais responde – constitui uma verdadeira amputação do si mesmo, na medida em que a relação com o desaparecido faz parte integrante da identidade própria. A perda do outro é, de certa forma, perda de si mesmo e constitui, assim, uma etapa no caminho da “antecipação”. A etapa seguinte é a do luto, evocada várias vezes neste livro. No final do movimento de interiorização do objeto de amor perdido para sempre, delinea-se a reconciliação com a perda, no que consiste, precisamente, o trabalho do luto. Não podemos antecipar, no horizonte do luto do outro, o luto que coroaria a perda antecipada de nossa própria vida? Nesse caminho da interiorização redobrada, a antecipação do luto que nossos próximos terão de fazer, em relação ao nosso próprio desaparecimento, pode nos ajudar a aceitar nossa morte futura como uma perda com a qual procuramos nos reconciliar antecipadamente. (RICOEUR, 2010, p.370-371)

Desse modo, o exercício do luto, em lidar com a perda do ser amado, promove uma reconciliação com a própria vida e a aceitação do seu trajeto individual e coletivo como membro de um grupo e de uma comunidade que não vive só para si, mas também para o grupo, pelo grupo, compreendendo que os saberes e os conhecimentos mobilizados individualmente não são apenas para si, mas devem fazer sentido para a comunidade da qual faço parte, devem ser colocados e apresentados como uma contribuição do meu ser, que cumpre a sua sina individual e coletiva.

Nesses destinos partilhados, a forma como cada indivíduo e a coletividade lida com a morte é muito importante. É de suma importância a compreensão com relação à existência dos ciclos da própria vida, pois o pensamento segundo o qual morrer corresponde à aniquilação total gera um sentimento dificilmente suportável. Assim sendo, ao lidarem com o sentimento com relação à morte a partir das referências de relação com o sagrado presentes na concepção de mundo das diferentes etnias/sociedades africanas que vieram para o Brasil, conseguem restaurar e restabelecer uma ligação ontológica e existencial, ou seja, compreendem a morte como uma passagem de um estado para outro, que os destinos de cada um dos sujeitos de uma comunidade ou grupo são vitais para a sobrevivência tanto individual como do sistema e da sociedade, possibilita a reconexão com as forças e os elos ancestrais na ligação céu/terra, mundo espiritual/material. Ao garantir que se cumpra nos destinos individuais e coletivos o ciclo completo da caminhada de cada um, a destinação da própria comunidade também é garantida e a imortalidade e a travessia de um plano a outro da existência se cumpre, assegurando o eterno renascimento.

Devemos novamente insistir no fato de que, para o Nàgô, a morte não significa absolutamente a extinção total, ou aniquilamento, conceitos que verdadeiramente o aterrorizam. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status. Faz parte da dinâmica do sistema que inclui, evidentemente, a dinâmica social. Sabe-se perfeitamente que *Iku*⁸² deverá devolver a *Ìyá-nlá*⁸³, a terra, a porção símbolo de matéria de origem na qual cada indivíduo fora encarnado; mas cada criatura ao nascer traz consigo seu *ori*, seu destino. Trata-se, portanto, de assegurar que este se desenvolva e se cumpra. Isso é válido tanto para um ser, uma unidade (uma família, um “terreiro” etc) quanto para o sistema como uma totalidade. A imortalidade, ou seja, o eterno renascimento, de um plano da existência a outro, deve ser assegurado. (SANTOS, 2001, p.221-222)

Desse modo, na fala da própria comunidade, observo como os antepassados, aqueles que viveram antes deles, acabam sendo incorporados à imortalidade e à ancestralidade daqueles que permanecem vivos na memória, nas histórias e na cultura do grupo, nos ensinamentos que são passados de geração a geração e que foram construídos na relação com a terra, com o meio ambiente e com o território. Não é por outro motivo que o *Seu Zé Pedro* aponta para si e para Laura como as “éguas-madrinhas” do presente, pois é papel deles garantir a existência e a continuidade do papel que o Senhor Leopoldo iniciou ao ocupar o cargo de administrador da Fazenda e que de certa forma “perdeu”, seja por, como afirma alguns, ter sido ludibriado e enganado, seja por ter cedido à pressão para garantir a própria sobrevivência e a do grupo. A vontade em prosseguir com as diferentes formas de resistência, lutando e reivindicando o direito legítimo de permanecer na terra e viver nela, faz com que a comunidade repense os rumos futuros, os projetos coletivos e individuais de cada um, de forma a refletir sobre qual seria a destinação e a vocação do Quilombo da Fazenda, qual seria o seu *ori*?

⁸² *Iku* é um orixá que simboliza a morte.

⁸³ É importante que compreendamos que a tradução das entidades e das palavras em *yorubá* possuem um sentido mais profundo e complexo, como nos adverte Santos (2001): “No nível da revisão, impõe-se a necessidade urgente de rever a tradução que eu qualificaria de criminosa de certas palavras. Criminosa porque ela atenta contra a própria estrutura e a compreensão do sistema. Eis alguns exemplos: a tradução tão corrente em Daomé de “charlatão” em lugar de “*Babaláwo*”, sacerdote versado nos profundos mistérios do cosmo e do destino dos seres; a de “Satã” ou “diabo”, presente até no dicionário de Abraham (1958: 166, 7 – a.c.), em lugar de *Èsú*, princípio dinâmico, de comunicação e individuação de todo o sistema; a de “mascarado” em lugar de *Égun*, espírito de um ancestre cuja representação materializada é invocada no culto dos antepassados; mesmo o emprego da palavra “máscara”, tão divulgado em livros de arte negra, em catálogos e museus, na língua etnológica, provém de uma tradução que adquiriu hierarquia através de seu uso contínuo e culto por parte de autores prestigiosos, palavra que contém uma carga forânea e deturpante, desprovida de qualquer relação com o *significado funcional* de certos objetos ou com as palavras que os identificam na sua própria cultura. (SANTOS, 2001, p.21)

Quando há a transformação dessas imagens e simbolismos sobre a morte aqui levantados e explicitados, convertidos em sonho e esperança para os que lá permaneceram, acontece a superação coletiva desse evento traumático, de forma a garantir o equilíbrio psíquico e a continuidade existencial e espiritual do grupo, a reequilibração de forças entre o mundo material e espiritual, a natureza e a cultura e a continuidade da descendência na ancestralidade, sendo incorporado à narrativa histórica da sociedade, jamais sendo esquecido.

Os atos constitutivos do total da problemática parecem demonstrar, em seu conjunto, que são destinados a fins específicos: à separação adequada dos elementos vitais integrantes do homem, impactados e desorganizados pela morte; à demonstração da desordem provocada pelo evento; à superação social desse evento e dessa desordem pela noção de imortalidade do homem, pela manipulação dessa imortalidade e pelo fortalecimento da coesão social; à caracterização ótima do mundo visível e do país dos ancestrais; e, finalmente, à utilização da imortalidade do homem para transformá-lo em ancestral, promovendo a continuidade de sua existência em um plano relacionado historicamente com a sociedade. (LEITE, 2008, p. 104)

Portanto, a ideia que se apresenta é da organização social e coesão do grupo, uma nova reorganização e definição dos papéis de cada um dos membros do grupo, a vida e a luta continuam, o projeto existencial por outros iniciados é continuado e perseguido por aqueles que aqui permanecem, a imortalidade é isso, é a continuidade na descendência é pegar para si o que o outro não teve tempo de assumir e garantir a concretização das ações e dos projetos daqueles que não tiveram tempo de realiza-los ou que já fizeram e cumpriram a sua missão, partindo para outro plano, essa é a força da ancestralidade, do sentido da vida e da sobrevivência, não é por outro motivo que nas tradições afro-brasileiras o conhecimento e os ensinamentos são partilhados, não se aprende apenas para si, os saberes estão no mundo e eles só tem sentido se retornar à comunidade, ao seu povo, aos seus, se possibilitarem a transformação e as mudanças necessárias para uma vida melhor, garantindo a eles algo no que possam se apoiar, essa é a força que engendra a partilha dos destinos e a responsabilidade pelo seu próprio destino e pelo destino dos outros, algo que os possibilite saber quem são, de onde vieram e para onde vão.

CAPÍTULO V – CIVILIZAÇÃO E BARBÁRIE: A IMPLANTAÇÃO DO PARQUE E A RESISTÊNCIA QUILOMBOLA

“Toda dor pode ser suportada se sobre ela puder ser contada uma história.” (Hannah Arendt)

Como vimos nos relatos anteriores, a construção da Rodovia Rio-Santos, BR-101 e a implantação do PESM tiveram grande impacto tanto sobre os modos de vida e a cultura, como na configuração do espaço e do território das comunidades quilombolas/caiçaras. Desse modo, acredito que seja pertinente pontuar e aprofundar algumas questões que envolvem esse processo, atentando ao fato de que se apresentam nessa arena diferentes visões e concepções de valores civilizatórios e de sentidos de humanidade que se estruturam a partir de referenciais teóricos, epistemológicos, antropológicos e filosóficos díspares e muitas vezes contraditórios, terminando por se apresentar como diferentes forças no campo das disputas políticas, dos direitos humanos, civis e sociais e da legislação brasileira.

Dentre as questões apresentadas, a ideia de civilização nos fornece vários elementos para pensarmos as transformações da contemporaneidade em relação às dimensões ontológica, axiológica e epistemológica, o imaginário, bem como nos processos de transformação da tradição, da cultura, da memória, da história e dos valores das diferentes civilizações na sociedade moderna.

Um tema muito em pauta no momento no qual nos encontramos, diz respeito à relação entre civilização e barbárie, sobre quem afinal seriam os bárbaros e os civilizados, sobre a aceitação ou não de que os contratos sociais e os valores humanitários são universais em todas as sociedades e, por fim, para além do relativismo cultural e do monismo cultural, ou etnocentrismo, quais seriam os valores civilizatórios por nós escolhidos para trilharmos os desafios em nosso país com relação ao desenvolvimento social, cultural e econômico, a desigualdade social, racial, de gênero e educacional, a intolerância religiosa e a imposição de um padrão de racionalidade técnica e servidão técnico-industriais e tecnológica que visivelmente são os fatores que têm tido mais impacto no meio ambiente e nos nossos recursos e reservas naturais, promovendo um imenso impacto na biosfera:

O século XX foi o de aliança entre duas barbáries: a primeira vem das profundezas dos tempos e traz guerra, massacre, deportação, fanatismo. A segunda, gélida, anônima, vem do âmago da racionalização, que só

conhece o cálculo e ignora o indivíduo, seu corpo, seus sentimentos, sua alma, e que multiplica o poderio da morte e da servidão técnico-industriais. (MORIN, 2002a, p.70)

Desse modo, cada vez mais outros referenciais ontológicos, axiológicos e epistemológicos vêm sendo apresentados e colocados em cena para a problematização e complexificação do impacto que a civilização tecnológica e industrial vem causando na concepção contemporânea de “civilização”. Esses referenciais se apresentam como alternativa ao banimento, à marginalização e à clandestinidade das artes, da política, das culturas, da vida vivida, do imaginário, das imagens, do onírico, do simbólico, dos mitos, enfim, de todas as possibilidades da “experiência do outro em nós” de que trata Novaes no prefácio da obra por ele organizada, intitulada “*Civilização ou Barbárie*”: “Que outro nome dar à civilização tecnológica que conduz à clandestinidade as artes, a política, a vida vivida, a experiência do outro em nós (germe de uma civilização universal), senão o de barbárie?” (NOVAES, 2004, p.18)

É da natureza do pensamento colonialista e etnocêntrico a projeção da sombra em tudo aquilo que se concebe como “o diferente”, o “outro”, que passa a ser visto como um perigo a ser exterminado, pois as suas lógicas, o seu modo de vida, a sua ética e a sua relação com o meio, bem como os seus valores civilizatórios são “bárbaros”, inaceitáveis.

O etnocentrismo origina e tem origem na “heterofobia” (o Outro - em suas diversas formas: primitivo, selvagem, louco, imaturo, homossexual, “homens de cor”, crianças problemáticas, fascistas, baderneiros, “hippies”, “mulheres de vida fácil”, hereges etc. - constitui “perigo” que deve ser exterminado. Observação: *o servidor público, nas estratégias de neoliberalismo, está dentro dessa dinâmica, mas, sobretudo, impregnado da problemática de uma Sombra do poder ...*). Valendo-se da distinção de Lévi-Strauss entre dois tipos de sociedade, as que praticam a antropofagia (que veem na absorção de certos indivíduos detentores de forças temíveis o único meio de neutralizá-las aproveitando-lhes a energia) e as que praticam a antropoemia (que, diante do mesmo problema escolheram a solução de expulsar fora do corpo social e manter temporária ou definitivamente isolados, sem contato com a “humanidade”, os seres e grupos temidos, trancafiados em “reservas territoriais”). (PAULA-CARVALHO, 1997, p. 182)

No presente contexto, o Estado passa a ser o regulador das relações humanas, das relações produtivas, das relações legais e jurídicas, da elaboração de políticas sociais, educacionais e econômicas.

Morin (2002a) compara a dominação dos Estados no atual cenário contemporâneo ao poder mitológico dos titãs:

Dessa maneira, o século XX a um só tempo criou ou dividiu um tecido planetário único; seus fragmentos ficaram isolados, eriçados e intercombatentes. Os Estados dominam o cenário mundial como titãs brutos e ébrios, poderosos e imponentes. Ao mesmo tempo, a onda técnico-industrial sobre o globo tende a suprimir muitas das diversidades humanas, étnicas e culturais. O próprio desenvolvimento criou mais problemas do que soluções e conduziu à crise profunda de civilização que afeta as prósperas sociedades do Ocidente. (MORIN, 2002a, p.69)

O Estado detém o poder e o monopólio legal da violência para praticar a antropoemia, ele é um aparato que possibilita e colabora para que se perpetuem os vários tipos de racismos institucionais e ambientais que, juntamente com a onda técnico-industrial, promovem o aniquilamento das diversidades humanas, étnicas e culturais. Como “racismo institucional” compreende-se, segundo Wiewiorka:

“Nos Estados Unidos, o racismo institucional é descrito como algo que mantém os negros em uma situação de inferioridade por mecanismos não percebidos socialmente. Essa concepção do fenômeno renova a análise, e, ao mesmo tempo inspira numerosos pesquisadores: o problema não é mais a existência de doutrinas ou de ideologias que se valem mais ou menos explicitamente da ciência, não é nem mesmo o que pensam as pessoas, ou qual é o conteúdo dos argumentos que utilizam ocasionalmente para justificar seus atos racistas. É no funcionamento mesmo da sociedade, da qual o racismo constitui uma propriedade estrutural inscrita nos mecanismos rotineiros, assegurando a dominação e a inferiorização dos negros sem que ninguém tenha quase a necessidade de os teorizar ou de tentar justificá-los pela ciência. (WIEVIORKA, 2007, p.30)

O racismo ambiental, por sua vez, conjuga os mecanismos presentes no racismo, preconceito e discriminação⁸⁴ e os combina com a vulnerabilidade de certos grupos étnico-culturais que não possuem mecanismos de poder para defender o seu espaço e o

⁸⁴**Racismo** é uma ideologia que postula a existência de hierarquia entre os grupos humanos. (BRASIL, 1998, p.12)

Preconceito é uma opinião preestabelecida, que é imposta pelo meio, época e educação. Ele regula as relações de uma pessoa com a sociedade. Ao regular, ele permeia toda a sociedade, tornando-se uma espécie de mediador de todas as relações humanas. Ele pode ser definido, também, como uma indisposição, um julgamento prévio, negativo, que se faz de pessoas estigmatizadas por estereótipos. (SANT'ANA, 2005, p.62).

Discriminação é o nome que se dá para a conduta (ação ou omissão) que viola direitos das pessoas com base em critérios injustificados e injustos, tais como a raça, o sexo, a idade, a opção religiosa e outros. A discriminação é algo assim como a tradução prática, a exteriorização, a manifestação, a materialização do racismo, do preconceito e do estereótipo. Como o próprio nome diz, é uma ação (no sentido de fazer deixar fazer algo) que resulta em violação dos direitos. (BRASIL, 1998, p. 15).

seu território, seja econômico, educacional, cultural ou simbólico. Dessa forma, terminam por sofrer péssimas condições de vida e de utilização e relação com o território e a paisagem na qual vivem. Habitam as zonas de maior vulnerabilidade ambiental, social e econômica, como as favelas, encostas de morro, mangues, moradias próximas a lixões e rios poluídos, sofrendo a pressão ambiental de mineradoras, madeireiras, do agronegócio ou outros agentes que destroem o seu habitat e a relação ancestral e sagrada que mantinham com o lugar. É essa a população que morre nas enchentes, deslizamentos e, quando se encontra dentro de reservas ambientais, perdem a sua autonomia e liberdade para a administração e gestão do espaço.

“Injustiça ambiental” é definida, complementarmente, como “o mecanismo pelo qual sociedades desiguais, do ponto de vista econômico e social, destinam a maior carga dos danos ambientais do desenvolvimento às populações de baixa renda, aos grupos sociais discriminados, aos povos étnicos tradicionais, aos bairros operários, às populações marginalizadas e vulneráveis.” (Declaração da Rede Brasileira de Justiça Ambiental). (HERCULANO, s/d, p.1).

A injustiça ambiental se traduz em uma política pública feita “de cima para baixo”, com desconhecimento ou desmerecimento de questões de cunho antropológico ou histórico acerca dos lugares, sem o respaldo de pesquisa sobre a realidade e as diferentes formas de relação com o espaço que a comunidade possui. O respeito às especificidades de cada comunidade é extremamente necessário para que políticas de ocupação do espaço sejam adotadas, observando o menor impacto possível na vida desses grupos, de forma que eles possam prosseguir com as suas práticas culturais, as quais foram exatamente o que possibilitou que espaços como a “Praia da Fazenda” permanecessem preservados, mesmo frente ao avanço da sociedade capitalista, do turismo e do consumo:

Conflitos com todas as comunidades: na área da pesca, na área de roça, na área de construção de alimentos, de casas. Hoje, porque o Parque hoje, ele barra as pessoas que vivem da pesca, da caça, que viviam da lavoura, então as pessoas eram “livre”, eles... quem pescava, pescava, quem trabalhava, trabalhava na roça. Seis meses “pescava”, seis meses eles paravam a pesca e aí só viviam fazendo roça, então o alimento era tirado da terra e do mar e com a chegada do Parque foi proibido de tudo isso.

As pessoas ficavam de pé e mão “atado” é... Nem construção das suas casas pode fazer. As pessoas se deslocaram, foram embora, os jovens se dispersaram e esses são os conflitos que o Parque tem encontrado, entendeu? Com a comunidade, com as pessoas que vivem isso no entorno do Parque, ou dentro do Parque! Eu costumo dizer que... eles

costumam dizer, que o Parque não tem... eles não olham é,...a comunidade com bom olhar, eles não gostam de quilombo. Mas eles falam que o quilombo esta dentro do Parque. Quilombo, nem nenhuma comunidade: quilombo, caiçara, índio ninguém tá dentro do Parque, muito pelo contrário, **o Parque que entrou dentro da comunidade**, então se ele entrou dentro da comunidade já existente há trezentos anos, quatrocentos anos, cento e cinquenta anos, porque cada um tem a sua história, então não foi a comunidade que está dentro do Parque, o Parque se infiltrou dentro da comunidade isso tem uma diferença muito grande.⁸⁵

Quando Laura afirma que foi o Parque que “*entrou dentro da comunidade*”, observamos a construção de uma lógica, de uma ética e de um argumento de legitimidade e direito de quem habitava esse espaço há trezentos, quatrocentos anos, que está justamente apresentando outros valores civilizatórios que se embasam em um direito que não é o do poder estatal e sim aquele que se embasa na *anterioridade* de posse e de permanência na terra. Para isso, são mobilizados valores ancestrais de quem habita aquele espaço há tanto tempo. Se o Parque se “infiltrou dentro da comunidade”, significa que foram colocados de lado a humanidade, a voz e os direitos desses grupos que não tiveram poder para interferir de qualquer modo nas decisões e nas ações a ele dirigidas.

Sobre os conflitos existentes entre as populações e os Parques vemos diferentes frentes que avançaram sobre o modo de vida caiçara/quilombola. Diegues (2008) aponta que, como o modelo seguido para a implantação de Parques era o modelo americano, não havia nele a possibilidade da existência de moradores e seres humanos nessas reservas ambientais. Esse modelo civilizatório parte de um imaginário no qual imperam as imagens do separar, distinguir e excluir, presentes, segundo Durand (1997), na estrutura de sensibilidade heroica do regime diurno da imagem, já explicitado, de tal forma que a existência comum entre seres humanos e ambiente natural são vistas como incompatíveis, conduzindo à separação natureza-cultura, razão-sensibilidade e *mythos-logos*, já citadas.

Além disso, essas populações sofreram impacto da implantação de propriedade estatal, na forma de áreas naturais protegidas (Parques nacionais, reservas ecológicas etc.) em seus territórios tradicionais. Esse fato se tornou grave, sobretudo a partir dos anos 60, quando o Governo começou a transformar em áreas ecologicamente protegidas os remanescentes da Mata Atlântica, devastados, de modo intenso, por interesses imobiliários, madeireiros, mineradores e outros. Como, pelo modelo importado norte-americano, essas áreas naturais protegidas não

⁸⁵ Laura Braga, 54 anos. Entrevista realizada no Quilombo da Fazenda/Ubatuba-SP em janeiro de 2010.

podiam pela legislação, ter moradores, os habitantes tradicionais que aí habitavam foram os mais atingidos em seu modo de vida. (DIEGUES, 2008, p.134)

Nessa correlação de forças, as comunidades quilombolas muitas vezes se veem sem saída e sem possibilidade de transformação da sua realidade, já que de um lado se defrontam com os interesses imobiliários, a indústria do turismo e o poder do capital das grandes empresas e, do outro, com a criação de reservas ambientais por meio do Estado. Além disso, durante muito tempo foram vistas como particularmente vulneráveis, incapazes de uma organização, gestão ou postura participativa e reivindicativa. É muito claro na história do Quilombo da Fazenda que essa visão por parte do Estado só foi transformada a partir do momento em que a comunidade começou a se mobilizar por meio da Associação de Moradores, e depois pela assunção de suas características de comunidade quilombola. No mais, o que sempre imperou entre eles foi tanto a ausência total de qualquer poder de negociação, o fato de serem fracas politicamente, sem poder de barganha, bem como a enorme dependência econômica por empregos e o medo com relação ao que o Estado poderia fazer contra eles ou contra a sua própria sobrevivência.

O cara que terminou a estrada. Quando inaugurou a estrada, que entregou, ele falou assim: “Olha, a estrada de vocês está pronta, para vocês fazerem o trabalho de vocês. Mas só que atrás dessa estrada está vindo uma tempestade.” Nós nem pensamos o que era, né? Que era esse Parque que estava vindo. Esse homem que fez essa estrada já morreu, muito trabalhador ele. Mas chegaram aí: “Tem um pessoal acampado lá na praia do Canto, estão precisando de gente para trabalhar”, começou assim. “Precisando de gente para trabalhar”, ninguém sabia o que era... até mandaram chamar nós aqui, nós não sabíamos o que era, o que estava acontecendo. Fui eu, Bidico e o Venturante lá... Estavam acampados lá na praia, acampados na praia. Aí chegemo lá, eu falei: “Vocês estão precisando de gente para trabalhar?” “É, nós estamos precisando de gente para trabalhar. Vocês moram onde?” “A gente mora lá na Fazenda.” Ora, a gente não sabia nada daquilo. Olha, demorou pro pessoal acreditar que isso aqui é Parque. “Depois nós vamos empregar mais gente.” Era uma firma que estava entrando aqui, para construir uma casa num canto aí, né? Ficamos. Aí nós fomos trabalhar e vínhamos para a casa, ia trabalhar e vinha... eles ficaram acampados na praia. Aí quando a marinha soube que eles estavam lá na praia, foi lá e tirou eles. Esse pessoal que veio, que era do Parque... Tudo braçal, sabe? Onde eles estão hoje, lá também é um terreno particular, que eles se enfiaram lá. Eles não tinham para onde ir mais, não sabiam onde era a Fazenda. Então eles chegaram lá e acharam o aplainado que a Rio/Santos fez, no morrinho... Tinha uma terra aplainada, chegaram lá, armaram barraco, fizeram essa casa pré-montada na hora... ficaram lá até hoje, tão até hoje lá. Então aí, ninguém sabia se era um Parque, porque é difícil. Aí, não tiveram reunião com

ninguém... não tiveram reunião, não fizeram plano de manejo, não fizeram nada. Chegaram e falaram assim: “Você não pode fazer mais nada. Fora do Parque.” “Mas que Parque é esse que ninguém sabe?” “Fora do Parque. Você não pode fazer mais nada.” Se a gente fazia era multado, uma multa que o pessoal nem sabia o que estava acontecendo, né? Ficou assim, um clima para a comunidade, que a pessoa não... A pessoa não definia o que era. Eu mesmo fui multado. Então aí, foi indo assim as coisas. Aí me contrataram, na época tinha o senhor Delton, o senhor Delton acabou de abrir essa estrada, foi até a Casa de Farinha, daqui para cima, da igreja para cima, da capela. Aqui trabalhava o Zizinho, trabalhava... O Zizinho foi prefeito de Ubatuba. Aí começaram assim, a gente não podia fazer mais nada de quilombo, pé e mão amarrados. Nós não podíamos construir... Aí vieram com um projeto de fazer casas de pau a pique, também não deu certo. Então nós vivemos a... Botaram a peia na mão e no pé. Assim, às vezes nós tínhamos o dinheiro para construir a casa, construir uma casa como essa aqui... Isso aqui é uma casinha só para a gente ficar debaixo e não molhar. E não autorizavam a você fazer a casa... Nós, que morávamos aqui. E os filhos foram crescendo também, saíram... né? Foram saindo.⁸⁶

Nessa passagem, observamos várias imagens que corroboram as análises anteriores de que, com a construção da estrada e a implantação do Parque, os moradores perdem o paraíso de outrora, a existência concebida num entorno aprazível, como um grande ventre protetor. A partir do momento em que “veio a tempestade”, houve a mudança de tempo, a vida deixou de ser um dia ensolarado e as águas tempestuosas caídas do céu se instalam. Temos, então, as imagens do universo da angústia que relatam, em profundidade, a desestruturação da comunidade vivida em seu universo imaginário. Labirinticamente, prevalece a falta de diálogo e o desconhecimento do que estava acontecendo, quem eram aqueles que os empregavam, o que iria acontecer dali para diante, todas essas imagens consteladas em torno à nictomorfia, da qual nos fala Gilbert Durand (1997).

Por outro lado, como dito anteriormente, não devemos cair numa narrativa da dualidade entre o Parque e a comunidade, como uma batalha entre o bem e o mal. Sabe-se que a questão é muito mais complexa e que se não houvesse a criação de uma legislação ambiental, se não houvesse a criação dos Parques estaduais e dos núcleos por todo o litoral do Estado de São Paulo, muito da natureza e da preservação ambiental que se encontra nesses territórios poderia ter cedido lugar à especulação imobiliária, pelo fato de que a fragilidade já citada dessas comunidades é de fundo estrutural em relação ao mundo “branco”, sendo necessária para a sua superação transformações em diversas

⁸⁶ Roberto Braga, 65 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

dimensões, incluindo uma articulação entre várias frentes para a elaboração e execução de políticas públicas na área da educação, saúde, geração de emprego e renda, cultura, juventude, questões quilombolas, etc. construindo a médio e longo prazo uma intervenção que promova autonomia e condições existenciais plenas a esses grupos. Só assim eles deixarão de estar vulneráveis a quaisquer pressões que sofram de diferentes iniciativas públicas ou privadas, do mercado ou de instituições.

Frente a essa realidade, não é por outro motivo que Arnt e Wainer (2006) apresentam a criação dos Parques como “antídoto imprescindível, mas de eficácia duvidosa”:

Em toda essa região frágil a proteção ambiental é um antídoto imprescindível, mas de eficácia duvidosa. Desde 1967 a estrada BR-101, a Rio-Santos, atrai migrações e crescimento demográfico ao litoral, conjugados à indústria do turismo e à demanda de lazer das populações urbanas do Rio e São Paulo. A corrida por terras, a ocupação desordenada do litoral, a invasão turística e a especulação fundiária mantêm sob assédio as paisagens naturais de Ubatuba e Paraty, ameaçando a integridade do que escapou até agora da colisão da história. Sem proteção e limites, o cenário transcendental não tem futuro. As últimas praias preservadas que saciam a ansiedade dos turistas urbanos são as últimas que ainda podem ser privatizadas. (ARNT & WAINER, 2006, p.14)

Nesse sentido, a outorga dos títulos da terra às comunidades quilombolas é um direito que deve ser garantido às mesmas tanto por sua *anterioridade* na região, sua relação com o território, como também pelo fato de ser uma reparação do Estado brasileiro aos sujeitos que contribuíram para a construção desse país e sempre foram alijados dos benefícios advindos da criação dessa riqueza material e imaterial, bem como dos frutos do desenvolvimento científico, cultural, educacional e econômico da sociedade brasileira. Ao invés da expulsão dos quilombolas, cabe ao Estado ações que possibilitem a reconstrução e o reaprendizado por parte das comunidades das relações que possuíam com a terra, o espaço e o território, o que fortalece os laços entre seus membros, a consciência e assunção da sua identidade étnica, fazendo emergir e “acordando”, por meio da memória e das estratégias de sobrevivência simbólica, as estratégias de relação com o meio que sempre asseguraram a sustentabilidade e a preservação do lugar que vem habitando há tantos séculos:

Eu estou aqui desde o começo, meu pai estava aqui desde que entrou a Rio-Santos. Como eu estou dizendo... Aideia do Parque aqui, é a do bêbado. O bêbado culpa tudo que tem na vida dele, mas não culpa a

pinga e a pinga que é na vida dele o que atrapalhou tudo. E o que fez aqui na mata o reboleço, foi a rodovia, né? A Rio-Santos. Foi depois da Rio-Santos que entrou ambientalista, entrou especulador também, entrou muito especulador, muita gente comprando e tal. Então o Parque, ele é que nem aquele pé de limão ali, ele tem limão, mas tem espinho. Então quer dizer, para tirar o limão tem que saber dos espinhos... Agora tem o limão, não é dizer que não tem limão e é espinho só, tem limão. Quando o Parque entrou aqui, que ele veio pra cá, o Parque caiu de paraquedas em cima da comunidade, ninguém esperava... Nosso ambiente era um ambiente só, um ambiente pequeno, no nosso ambiente não cabia outro ambiente. Era um ambiente que não poluía nada, nós não tínhamos onde arrumar um pedacinho de plástico deste tamanho, nós éramos... Um papelzinho que a gente comprava alguma coisinha, era o papel que a gente tinha. Casca de banana, casca de cana, casca de mandioca, bagaço de cana, casca de café, tudo era adubo... Cultivo de adubo. Depois que entrou a Rio-Santos entrou o lixo... onde a gente ia arrumar, antes da Rio-Santos, um saquinho assim de lixo dentro de dois meses? Não tinha como arrumar. Então, depois que entrou a Rio-Santos, entrou esse monte de casa, esse monte de coisa, entrou esse monte de poluição. Desde lá pra cá, os nossos passarinhos que a gente tinha aqui, eu costumo dizer era passarinho comum, aí depois veio pardal... pardal, ele passa com pão e resto de comida. Passarinho daqui come fruta e bichinhos. Então veio este monte de pardal, criou lixo, criou plástico... Então entrou “meio ambiente”. O “meio ambiente” era um ambiente que entrou dentro de um ambiente nosso... O nosso ambiente era simples, não cabia “outro ambiente”.⁸⁷

Nessa passagem *Seu Zé Pedro* interpreta a chegada e a instalação do Parque de forma complexa, para além das dualidades de que só existem ações e transformações no mundo boas ou más, citando o Parque afirma que tem o limão, mas que tem espinhos também, ou seja há coisas ruins e coisas boas que nos acontecem a nossa volta, é e responsabilidade de cada um de nós o que faremos com o que nos deparamos a nossa frente, quais as atitudes e ações que teremos que tomar frente aos novos desafios que nos são apresentados, *Seu Zé Pedro* nos demonstra a sabedoria e a sapiência daqueles que já viveram e viram muito. Ou se concentra nos espinhos e lamenta por eles existirem pelo resto da vida, ou desvia deles, apanha os limões e faz uma limonada.

Quando cita sobre os diversos ambientes, frisa o impacto da construção da Rodovia Rio/Santos como a questão central do impacto vivido pelas comunidades, pois foi com ela que vieram os especuladores e os ambientalistas. No ambiente da comunidade não havia a produção e o acúmulo de lixo industrial, o que produziam eram material orgânico que retornava para a terra de forma natural e cíclica, o que virava adubo: casca de banana, de mandioca, pó de café, bagaço de cana, é com a

⁸⁷ José Vieira, 71 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

transformação da paisagem pela Rodovia que chegam o plástico, o lixo, a poluição, que geram o desequilíbrio ecológico das espécies, como vimos no exemplo dos passarinhos que existiam naquele ambiente que comem frutas e bichinhos e que foram diminuindo, enquanto que os pardais foram aumentando, sem dúvida, esses exemplos evidenciam o impacto da civilização que veio com a construção da Rodovia, são esses fatores que “mudou o ambiente”, nas palavras de *Seu Zé Pedro*:

Como veio essa turma pra cá, mudou o meio ambiente. Bom, você não pode dizer que o meio ambiente... meio ambiente é higiene, um bocado dele é higiene. O meio ambiente é higiene, o cara explicou, para evitar jogar as coisas e tal. Só que a comunidade não tava esperando por isso, a comunidade era carente, a comunidade já estava acostumada a comer uma banana e jogar a casca ali... onde a casca caiu, serve até de adubo para o pé de planta ali, né? Agora, se jogar um plástico ali, um papel de bala, um troço qualquer, pronto... não vai sair mais, né? Mas não tinha água encanada, não tinha nada. Então quer dizer... Aí eu entrei de Presidente da Associação, desde o começo, por saber que o Parque caiu de paraquedas em cima da comunidade e a comunidade revoltou toda. Eu mesmo era testemunha, teve uma luta aí, um batimento aí de... com a Laura. Teve a Laura, teve uma turma aí, na Casa de Farinha... teve um debate de comunidade com ambientalista. E eu, com um facãozinho assim na cinta, tinha guarda com revólver, tinha o prefeito, que era o Pedro Paulo, tinha o Paulo Xerife, tinha uma turma toda... tinha um monte de gente, a Adriana Mattoso, um monte de gente do Estado. Fizeram um pega-pega ali, um debate ali, um conflito ali, foi difícil de apartar. Tem uma casinha de pau-a-pique aqui, atrás da casa, que meu genro fez para os filhos dele ali, quando acabou o negócio, eu vim para casa e eu deitei... Eu tenho um filho pequeno, eu deitei na cama e eu não vi mais nada, eu apaguei. Aí tinha um rapaz que morava ali, o Domingos mais a Mariazinha, quando eu acordei estava o Domingos e a Mariazinha assentado assim e eu deitado, perguntando o que é que tinha acontecido comigo. Eu falei: “Eu estou bom.” “Não, é porque o senhor não acordou ainda.” “Eu?” Eu desacordei, o meu pequenininho me viu desacordado, jogou um pouco de água em mim... Jogou um pouco de água em mim e aí foi lá buscar eles. Eles ficaram lá me olhando e eu não dei conta de nada. Eu acho que o que tinha que acontecer lá embaixo, eu fui segurando, segurando, segurando aquilo e o que tinha que acontecer lá embaixo, deu em mim. Eu acordei e disseram: “Senhor José, está bom?” “Tá bom, tá bom. Não estou sentindo nada não, pode ir embora.” Foi aguentar o conflito para evitar o conflito... quer dizer, se um desse um tapa no outro ia sair tiro, ia sair tanta coisa. E porquê? Porque a comunidade, ela...⁸⁸

Prosseguindo com a sua análise, observamos a clareza com que o *Seu Zé Pedro* considera a implantação do Parque e as diferenças na relação do Parque e da comunidade com o meio ambiente. Compara a rodovia Rio-Santos com a pinga, como

⁸⁸ José Vieira, 71 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

se fosse a rodovia que tivesse feito mal à comunidade, pois foi por meio dela que lá chegaram os ambientalistas e os especuladores. Quando afirma que a comunidade já possuía um “meio ambiente” e que veio “outro ambiente” dentro de um “ambiente” já estabelecido, nos esclarece sobre os conflitos que passaram a existir, um conflito entre ambientes, um “ambiente” que não podia comportar um “outro ambiente” dentro de si. Ao mesmo tempo menciona questões de higiene e limpeza, jogar papel, etc., concepções que estão presentes nos discursos e referenciais da área da educação ambiental, como também nas escolas, o que ele repete como que para demonstrar que aprendeu e conhece, que sabe do que está falando, mas, ao mesmo tempo, aprofunda a sua reflexão e conclui, me advertindo, que antes eles não tinham plástico, que o que eles comiam virava adubo, ou seja, qual o impacto destruidor que eles apresentavam a esse ambiente? Quais seriam os reais problemas e as reais causas do grave impacto ambiental ao qual esse “ambiente” estaria realmente vulnerável?

Também relata a tensão e as relações muitas vezes violentas que se instauraram entre Parque e comunidade, ao citar o seu “facãozinho na cintura”, frente aos revólveres dos guardas, como também a presença do prefeito e do “xerife”. Apresentando a dessimetria existente na correlação de forças já citada e de como a comunidade sempre estava em desvantagem frente a esse poder e a esse aparato da violência. A saída do *Seu Zé Pedro* acabou sendo “aguentar o conflito para evitar o conflito”, e o conflito ficou marcado no seu espírito, na sua corporeidade, na tensa energia que fez com que ele ficasse desacordado e perdesse as suas forças, sendo necessário que outras pessoas da comunidade viessem ao seu socorro. Era necessário resistir e aguentar não só por si, mas por toda a comunidade e por tudo aquilo que podia acontecer. Os agentes e os funcionários do Parque simbolizam, aqui, as forças da ordem estatal, aqueles que devem auxiliar no bom funcionamento do sistema e no acatamento das leis e determinações. Fanon (2005) refere-se a esses agentes como os intermediários da opressão e da violência silenciadora e desmobilizadora do colonizador para com o colonizado:

Nas regiões coloniais, em contrapartida, o policial e o soldado, por sua presença imediata, suas intervenções diretas e frequentes, mantêm o contato com o colonizado e lhe aconselham, com coronhadas ou napalm, que fique quieto. Como vemos, o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não disfarça a dominação. Ele as expõe, ele as manifesta com a consciência tranquila das forças da ordem. O intermediário leva a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados. (FANON, 2005, p.54-55)

Continuando, *Seu Zé Pedro* relata que o episódio acima aconteceu há uns 20 anos. Cita o fato de que alguns políticos vinham com o intuito de “jogar a comunidade contra o Parque” e descreve a mobilização que teve de todas as comunidades da região para formar a Associação da Costa Norte, que abrangia os moradores das comunidades de Ubatumirim, Puruba, o Mato, a Fazenda, a Vila de Picinguaba e o Cambury. Esse movimento tinha como objetivo a união e a articulação das diferentes comunidades para negociar e dialogar com o Parque e o Estado na defesa e garantia dos seus direitos. Em seu relato, também observamos ações políticas destinadas a esses grupos, como a menção ao dinheiro recebido do Presidente Collor e a ação da Secretaria do Meio Ambiente para que plantassem juçara, provavelmente com o objetivo de propor uma alternativa para a geração de renda na comunidade, a qual foi rejeitada pelos moradores na época:

Cada lugar tinha um, para formar a Associação da Costa Norte. Então dessa Associação saía uma verba, que o Collor de Mello prendeu na época, deu então um problema e o pessoal do Estado, a Adriana Mattoso, eles deram um bocado de apoio em tudo isso aí. Só que a comunidade estava muito brava com eles, porque não entendia nada e eu só que entendia... E tudo o que gente falava sobre a Adriana Mattoso, sobre o Parque... icha! Vieram aqui uma vez, negócio de plantação, trouxeram um saco assim de coco de Juçara, fizeram uma reunião com todo mundo: “Agora vamos fazer o seguinte então, para melhorar a situação de vocês, vocês fazem a roça de vocês e semeiam esse coco, porque aí quando sair a roça, o coco fica, como...” Aí a comunidade falou: “Ah, nós não vamos plantar coco nenhum, nós queremos plantar outras coisas. Não vamos plantar coco não.” Eu achava bom semear aquele coco lá, se saísse saiu, se não saísse... né? Fazer a roça deles... mas não. Então eu acho que o Parque, o errado do Parque foi isso, foi cair de paraquedas, irregular, em cima da comunidade. Agora, eu não posso ser contra o Parque, porque se não fosse o Parque, essa praia da Fazenda aí, não existia mais, isso aqui também, já não tinha, já estava uma bagunça medonha, porque... Quando eu cheguei, agora, quando eu cheguei para pegar as rédeas, para não deixar acontecer mais nada, já tinha acontecido. Já tinha morador de fora aqui, a praia estava cheia de morador de fora, não era aquela praia mais que tinha aqui... agora, o que precisa fazer, os ambientalistas não são ruins. O que o ambientalista não podia fazer, não pode fazer, é fazer do meio ambiente... meio ambiente é limpeza, meio ambiente é saúde, meio ambiente é água limpa. O que não pode é o ambientalista fazer do meio ambiente, o ambiente da vida dele... que é o que acontece, o ambientalista faz do meio ambiente o ambiente da vida dele. Se eu fizer do quilombo o ambiente da minha vida, então eu não sou negro quilombola, eu não sou superior, eu não sou presidente de Associação, eu não sou nada ... Eu tenho que fazer no

quilombo o desenvolvimento sustentável para o futuro da comunidade. Eu tenho que pensar assim, se eu não pensar assim... não adianta.⁸⁹

Desse modo, os próprios moradores das comunidades compreendem a importância do Parque para a preservação da região, têm noção de que, se a legislação ambiental não existisse para coibir o avanço do turismo e da especulação imobiliária, a praia já estaria toda loteada. Por outro lado, quando o *Seu Zé Pedro* sinala que os ambientalistas não são ruins e que o problema é quando eles fazem do ambiente o “ambiente de vida deles”, colocando que se ele fizer do quilombo “o ambiente de vida dele”, perde a sua identidade, deixa de ser negro quilombola, deixa de ser Presidente da Associação, passa a ser “nada”. O que *Seu Zé Pedro* critica, portanto, não é a preservação do meio ambiente, que é “saúde”, “água limpa”, mas aqueles “ambientalistas” que, individualmente ou em grupo, agem movidos por interesses próprios, apoderando-se dos dispositivos do Estado e transformando o “ambiente” no “ambiente da vida deles”. Do mesmo modo, o Quilombo destina-se ao desenvolvimento sustentável e o futuro da comunidade. Existe uma intenção coletiva maior do que apenas “tornar o ambiente de vida dele”. Também a preservação do meio ambiente só tem sentido se for para o futuro da comunidade e das pessoas que ali vivem e não apenas para a preservação e defesa da natureza e dos ecossistemas para usufruto turístico, sem incluir os seres humanos que já fazem parte do meio ambiente.

Então, antes do Parque chegar, é aquilo que eu falei para você, a gente aqui tinha de tudo, certo? Tinha de tudo. Plantava tudo, tinha de tudo mesmo. A gente não comprava feijão, arroz, milho... não comprava, essas coisas não comprava. Porquê? Porque a gente tinha a rocinha da gente, né? Que mantinha. Então se comprava aquilo que não podia, sal, sabão, essas coisas, né? Mas depois que o Parque veio, aí... mas sempre foi respeitado aqui. Quando eles vieram para cá, que o Parque veio para cá, do jeito que chegaram aqui, está até o dia de hoje. E pelo outro lado... não sei outros, porque todos não pensam com a mesma cabeça, né? Mas do Parque, eu não sou contra também não. De uma parte eu não sou contra não. Porque talvez, se não fosse o Parque, essa praia aí já estava toda invadida de gente de fora. Certo? Já estava invadida de gente de fora. Então quer dizer, uma parte é boa, certo? Agora, depende da gente saber viver com o Parque, né? Com o Parque. Porque se a gente souber viver com eles e eles com a gente, vai longe. Vai longe. Porque de uma parte é muito bom... você não vê aí para fora? A água seca por causa de quê? É desmatada a beirada das águas toda, aí para cima, aquela água com o tempo, vai indo, ela seca. Aí é o caso dessa falta de água que dá. Porque a própria floresta, ela dá contato com a água e a água com ela. Não é verdade? E a água com ela. Agora vê só,

⁸⁹ José Vieira, 71 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

se tem uma água aí numa fonte, numa mata aí, você vai e joga tudo e, baixo? Aquilo ali, vai indo, vai indo... porque ela não tem contato com a natureza. Como ela já é a natureza também. Não é? Então vai indo, vai indo, ela seca. Não é? Então o negócio é esse. Agora, de uma parte, não, eu não sou contra o Parque. De uma parte eu não sou contra o Parque. O Parque ele... a gente sabendo viver, a gente tem também o direito da gente.⁹⁰

Venturante em sua fala reforça o que os outros relatos apontaram, tanto com relação aos direitos deles que não foram devidamente observados nesse processo, quanto ao fato da necessidade do Parque existir ao se referir à questão dele não permitir que a praia seja invadida por gente de fora, apontando uma saída conciliadora e dialógica, de cada um saber conviver e respeitar o outro. Também apresenta os saberes relacionados à preservação do ambiente e das nascentes de água ao falar do desmatamento na “beirada das águas”, chamando a atenção de uma forma simples quanto à linguagem e ao mesmo tempo profunda de que “a própria floresta, ela dá contato com a água e a água com ela”. Esse conhecimento ele não aprendeu na escola, nem com os ambientalistas, ele aprendeu com a observação da natureza e dos conhecimentos passados de pai para filho. O que fica evidente é que na relação entre os valores civilizatórios da comunidade e a civilização que foi trazida com a chegada da Rio-Santos e a implantação do Parque, não houve respeito nem diálogo entre esses diferentes saberes. Foi imposta uma universalidade na maneira de verem e perceberem o meio ambiente da civilização que se impunha de maneira uniformizadora, sem atentar à relação secular e ancestral que embasa os valores civilizatórios das comunidades quilombolas. Quando isto acontece, o risco é de que a civilização que se apresenta como um único modelo de humanidade desestruture a aniquile aquela na qual não reconhece traços válidos e vitais, os quais também possuem em si sentidos múltiplos e diversos de humanidade.

É igualmente difícil pensar assim, mesmo porque quando um país, uma sociedade ou uma cultura se identifica à civilização, qualificando como bárbaros seus adversários, quase sempre é para justificar iniciativas imperialistas menos recomendáveis. Há então outro risco, simétrico ao anterior: o de uma pretensão à universalidade (a civilização é única, é a mesma para todos e para toda a humanidade) esteja a serviço de um desejo de uniformização (um único modelo de humanidade para toda a humanidade) ou, pior, de um objeto expansionista (“nós somos a civilização, eles são a barbárie”). Nesse caso, a escolha histórica com que depararíamos hoje não seria entre “civilização e barbárie”, e sim

⁹⁰ Venturante Manuel de Assunção, 54 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

um entre duas formas de barbárie: a barbárie destrutiva do fanatismo versus a barbárie devastadora da civilização. (WOLFF, 2004, p. 20)

As populações dessas comunidades acabaram à mercê da barbárie civilizatória trazida pela Rodovia Rio-Santos, que com ela trouxe os grandes proprietários e empresários que expropriaram as suas terras, em conjunto com as UCs que não os permitiram mais a prática das suas atividades tradicionais, forçando-os a adensarem o contingente populacional das favelas e bairros pobres das cidades costeiras, em lugares que em sua maioria não possui saneamento básico, nem qualquer condição para as práticas de cultivo da terra, relegando-os ao subemprego nas altas temporadas e desperdiçando todo o conhecimento tradicional por essas comunidades acumulados ao longo dos séculos de preservação e manutenção dos ecossistemas, bem como no manejo da fauna e da flora. Como aponta Diegues:

Na verdade, em muitos casos, a criação dessas áreas protegeu os moradores tradicionais contra a especulação imobiliária galopante e a expropriação de suas terras, fenômeno que já ocorria antes do estabelecimento das unidades de conservação. Entretanto, os moradores tradicionais foram severamente tolhidos de exercer, no interior dessas áreas, suas atividades habituais, como a agricultura, o extrativismo e a pesca. Impossibilitados de continuar em seu modo de vida tradicional, parte considerável deles foi obrigada a migrar, engrossando as favelas de inúmeras cidades costeiras (Bairro do Carijó em Cananéia, (SP); Estufa, em Ubatuba (SP); Ilha das Cobras, em Paraty (RJ) (Diegues, 1993;1983). Apesar de seu grande conhecimento dos ecossistemas que contribuíram na conservação de seus sistemas de manejo da flora e fauna, essas populações foram duramente atingidas. Da mesma forma, os sistemas de apropriação comum dos recursos naturais foram, na maioria dos casos, ignorados, e no processo de desapropriação, sua qualidade de “posseiros”, sem título da terra, colocaram-nos em desvantagem aos grandes proprietários e empresas que anteriormente já se haviam apossado de parte de seus territórios ancestrais. (DIEGUES, 2008, p.134)

Um exemplo desse manejo é com relação à forma como as roças eram cultivadas. Os lavradores sabiam o momento de deixar a terra descansar e ir cultivar em outro lugar. A utilização de adubo não era necessária. O que acontecia era que, depois de um tempo que eles deixavam o espaço que antes era cultivado descansar, quando a Mata e as plantas cresciam, os agentes do Parque não permitiam que eles voltassem a cultivar a mesma roça, por compreenderem que não seria possível desmatar aquele espaço no qual havia Mata. De nada adiantava os moradores dizerem que o quê ali

estava, havia crescido durante o tempo em que deixaram a terra descansar e que, devido à umidade e arborescência da Mata Atlântica, encontra-se daquele jeito.

Não. Não conversaram com os moradores não. Isso não. Isso aí foi uma coisa de surpresa, não é? Isso aí foi uma surpresa. Porque não sei como eles arrumaram lá fora, vai de cá, vai de lá, se eu não me engano foi aquele governador... o Montoro? Acho que foi sim. Não posso saber também. Não sei. Então, ele foi tombado, certo? Foi por um governador desse. Só que foi o seguinte, não teve um que viesse aqui e visse quantos moradores tinha e que desse obediência para os moradores. Isso não teve. Quando a gente viu já estava tudo pronto, certo? Já era Parque. Nós fomos pegados todo mundo assim. Certo? Bom, a diferença que eu acho, é que eu acho que todo mundo aqui fala pela mesma boca. Certo? A diferença que eu acho é aquilo que eu já falei para você... o que a gente podia fazer antes é ter a rocinha da gente, né? Para ajudar a manter a casa. E não tem... hoje em dia não. Se você pegar uma parte aí de uma terra mais forte, para você plantar, eles não deixam. Certo? A terra mais forte é o seguinte, um lugar que está ali, mas ninguém cultivou ali, se alguém cultivou faz muito tempo, então aquela terra está fortalecida. Sabe como é? Agora, esta terra que está aí, não dá nada. Ali só se adubar ela. Aí dá, né? Mas a gente não tem força para isso. Porque não tem força. Como vai manter uma terra a gente comprando adubo? Para manter um pedaço de terra aí para plantar... não tem.⁹¹

Cirílio também se refere à maneira como muitas vezes os agentes do Parque agem como se os quilombolas fossem os responsáveis pela degradação do meio ambiente, ao que nega, reforçando com outro exemplo de manejo, como o já citado por Venturante, afirmando que o local onde a natureza “está perfeita” é, justamente, onde eles moram:

Mas é o que eles dizem. Porque eles dizem isso? Eles dizem isso para não ter... eles dizem isso para o pessoal não ter oportunidade de ir para frente, por causa disso. Porque até agora, acho que o único lugar que a natureza está perfeita ainda, é onde nós moramos. Porque nós somos umas pessoas que toda vida trabalhamos, mas da seguinte forma, hoje faz uma roça aqui, trabalha, planta aquela ali, colhe, torna a plantar outra vez... quando a gente vê que a situação não dá mais, que a terra está fraca, a gente muda para outro lugar. Nunca estraga nada, estamos o tempo todo trabalhando com esse tipo de trabalho. Mas hoje em dia nem isso a pessoa pode fazer mais, a intenção deles é para o pessoal, não deixar ninguém caminhar. Porque antigamente a gente vivia da roça sem depender de muita coisa, né? Plantava o milho, plantava banana, plantava feijão, arroz, todo mundo tinha sua roça, todo mundo colhia, sobrevivia daquilo. Hoje em dia a pessoa não podendo fazer nada, vai fazer o quê? Tem que comprar. Mas cadê o emprego? Se eles não dão emprego para o povo? Então porque parar o povo, não deixar sobreviver, né? O país é nosso, nós somos brasileiros... Então porque

⁹¹ Venturante Manuel de Assunção, 54 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

eles fazem isso? Eu acho uma coisa muito errado, muito mal administrado. Essa é a minha opinião, né? A minha opinião. Eu tenho 7 filhos, cheguei aqui desde o tempo do Bepo (ex-diretor do Parque), eu fui pedir uma autorização para a minha filha mais velha fazer uma casa, a Idalina. A autorização levou mais de 5 anos, rolou, rolou, rolou e não veio... não saiu. E ela querendo casar, querendo arrumar uma casa, mas a autorização não veio. Essa filha da Laura aí, a Alessandra, tem 5 filhos... aqueles meninos que estão lá embaixo com a Laura, 5 filhos. Essa menina aí, a Lica (Eliane Simões – ex-diretora do Parque) chegou num ponto, depois nem deixava o pessoal fazer visita na casa da Laura, não ia... porque não pode passar para lá, né? Não quer que a Alessandra... não tem marido, morava com a mãe. Não queria que a menina morasse lá. Fiz um barraco ali para ela, de estuque... de estuque, porque não tinha autorização. Ia colocar a menina mais os filhos onde? Debaixo da ponte. Só se fosse debaixo da ponte. Fiz esse barraco para ela aí e já entrou com processo para o barraco dela ser derrubado. Agora, derruba o barraco de uma mulher dessa, com 5 filhos, eu vou colocar essas crianças onde? Isso é lei no nosso país? Você acha certo uma coisa dessa? Olha aí a situação. O da minha filha também está em processo.⁹²

Nesse relato, Cirílio apresenta uma série de questões de suma importância. Em primeiro lugar, constato que a proibição das relações produtivas tradicionais que a comunidade realizava por meio da agricultura e da pesca conduziram, principalmente os homens, à condição de desempregados. Quando eu perguntava a profissão que eles teriam exercido na maior parte da vida, as respostas foram: lavrador, pescador, “trabalhava na roça mesmo”. Percebia uma dignidade e um orgulho com relação ao trabalho que realizavam. Isso dava um sentido às suas vidas. A partir do momento em que houve a proibição, a situação social de todos se degenera, pois foi rompido o equilíbrio do ecossistema encontrado na época da implementação, o ecossistema do qual o homem também é parte, pois está inserido nos ciclos dos rios e das chuvas, do germinar e do morrer. Esse “ambiente” encontrado foi sendo substituído por outro, como vemos na fala de *Seu Zé Pedro*, um ambiente que se quer intocado, mas, na verdade, se mostra como totalmente controlado pelas forças impositivas e legalistas do Estado.

Nesse processo da diáspora vivida por esses grupos e da situação que o negro brasileiro sempre viveu e ainda vive, de não ter nunca “um lugar”, o “seu lugar”, por ser uma população historicamente alijada do acesso aos bens materiais, culturais e simbólicos partilhados pela sociedade, bem como das diferentes políticas públicas

⁹² Cirílio da Conceição Braga, 61 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

destinadas à promoção de direitos, Cirílio, ao afirmar que “o país é nosso, nós somos brasileiros”, evoca uma importante dimensão tanto relacionada a um pertencimento, no sentido de ser um cidadão desse país, de não ser um africano trazido para cá ou um mero descendente de escravos, mas sim um homem aqui nascido que reivindica a sua cidadania plena, como no campo do Direito, sejam eles humanos, civis ou sociais, garantidos pela Constituição a todos os brasileiros.

Por outro lado, os gestores apontam que o discurso da comunidade ainda encontra-se dentro de uma lógica que afirma a proibição do Estado por meio das políticas existentes para as UCs, de que não cultivem a terra e não realizem as suas atividades, segundo Eliane Simões isso já não corresponde à realidade, pois a partir dos acordos, do desenvolvimento dos planos operacionais e das discussões entre as comunidades quilombolas/tradicionais e gestores, muito desse quadro foi modificado:

A gente tinha acabado de fazer o primeiro acordo com o Camburi e também com o sertão da Fazenda. Foi o momento onde a gente instituiu o chamado plano operacional... o que ele era? Um micro zoneamento do bairro, que reconhece a forma toda do efetivo atual.... No sertão da Fazenda reconhecia menos o exterior, não reconhecia muito, era um tipo de zoneamento apertadinho, onde no desenvolvimento era tolhido, mas no momento de assinatura desse acordo, todas as partes assinaram: prefeitura, Parque, lideranças, aqui quilombolas, etc., ficou também instituído na câmara PEC, reuniões, de atas e tal, de atas, vídeos, atas... que aquele primeiro zoneamento, era o que era possível de assimilar mais rapidamente pelo órgão gestor e que a gente se comprometia a fazer uma ampliação desse território de uso e das áreas para eles desenvolverem atividades diversas. Então, a partir daquele momento, foi dezembro de 2005, eles realmente tiveram o direito de permanência, de fazer roça, de continuar a fazer as suas práticas, de aumentar, expandir, assegurados. Isso é uma coisa assinada por todos os Parques, tá? Então o que eles dizem hoje, que eles não podem mais e tal, isso não é verdade. Eles não puderam mais até 2004... embora eles continuaram fazendo, né? Eles mantiveram parte de suas práticas, parte eles abandonaram, pela pressão, por um monte de motivos. Depois disso eles passaram a ter o direito assegurado, legitimado. Para que isso acontecesse, era necessário um procedimento de licenciamento das atividades... Esse procedimento de licenciamento era um pouco complexo e moroso para ser movido. Porque cabia ao Parque fazer tudo isso e não tinha equipe, então era complicado, não é? Eles também reconhecem que não era a melhor forma, mas a forma possível no momento. Um outro detalhe importante é que esse território, do sertão da Fazenda, onde está a Casa de Farinha, da praia pra cima, também da praia pra baixo... era o único território até 2007, do Parque Estadual, que era de domínio público. Como foi fazenda e essa fazenda foi hipotecada, essa fazenda era do Estado... Você imagina, um Parque Estadual em Ubatuba, com 47 mil hectares e apenas 7 mil hectares era terra pública. O resto não, era particular. Esses quilombos estão reivindicando as terras públicas, a única terra pública, não é? Então

isso, de antemão, trouxe um conflito fortíssimo de gestão... E que perdura até hoje, né?⁹³

Observamos, dessa forma, que embora haja movimentos dos órgãos gestores para transformações, essas ocorrem de forma muito morosa e burocrática, muitas vezes por meio de requerimentos, processos e solicitações na lógica da cultura escrita, o que dificulta em muito a sua assimilação por parte das comunidades quilombolas, temos também o fato de que o período de proibição e as sequelas que elas deixaram na comunidade ainda se encontram muito presentes no imaginário e na vida das pessoas desses grupos, fazendo com que na pesquisa de campo ainda fique evidente todas essas contradições e as dificuldades de retorno às antigas práticas. Essas questões também refletem e interferem nos andamentos dos processos para titulação das terras quilombolas e para o reconhecimento das reais necessidades das comunidades.

A partir do momento que houve a proibição, e nenhuma alternativa para outras formas de geração de emprego e renda foram oferecidas, se os moradores são impedidos de cultivar a terra para a produção de alimentos e ao mesmo tempo eles não têm emprego, como vão se alimentar, garantir o sustento e condições mínimas de sobrevivência à família? Como vão até mesmo comprar os produtos industrializados no mercado?

É muito interessante observar que na cidade de Ubatuba o preço das frutas, legumes e verduras é extremamente alto, ao mesmo tempo em que não há um incentivo para o cultivo desses alimentos na região que é abastecida, principalmente, pela produção do Vale do Paraíba. Desse modo, percebo, por meio dos relatos, que essas populações que anteriormente proviam o seu sustento alimentar de forma variada, utilizando-se de temperos naturais, ervas e outros condimentos, acabam tendo os seus hábitos alimentares modificados, passando a se alimentar de forma prejudicial à sua saúde. Como exemplo cito a utilização de “temperos prontos” com uma grande quantidade de sódio em substituição aos seus antigos temperos, bem como o consumo de macarrões instantâneos, bolachas recheadas e refrigerantes em excesso. Muitas ONGs e iniciativas do Governo Federal têm colocado em pauta as discussões e implementações de projetos sobre segurança alimentar⁹⁴, por perceberem uma piora no

⁹³Eliane Simões, 51 anos. Entrevista realizada em outubro de 2013 em São Paulo-Capital.

⁹⁴A Segurança Alimentar e Nutricional compreende a realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras

quadro do estado de saúde geral dessas comunidades, o que está diretamente relacionada aos seus hábitos alimentares.

A situação das famílias que decidiram ficar e resistir também é muito delicada. No relato do pedido de construção de novas casas para a sua filha Idalina e para a filha da Laura, observo um dos principais problemas causados pelo conflito entre a legislação ambiental, que não permite a presença de seres humanos em reservas ambientais, e as comunidades tradicionais. Esse conflito é o que diz respeito à descontinuidade da transmissão da tradição e a desestruturação familiar que tal proibição trouxe às famílias, já que os filhos da Alessandra, por exemplo, acabaram tendo que ir morar com a avó Laura. Os filhos e filhas não podendo ficar, não podendo permanecer, vão para a cidade, morar nas favelas, encostas de morros e nos bairros periféricos e, com isso, o ensinamento do plantio, da pesca, dos valores comunitários deixa de ser feito.

Outro exemplo do modo de vida dos moradores está presente no relato de Dona Onófria, onde ela afirma “que tudo tem um lado bom e um lado ruim” e que o fato daquela região estar dentro do Parque impossibilita que pessoas “de fora” vão morar com eles. Ressalta o que tem de bom e de positivo em morar no quilombo, demonstrando que essa convivência tem muito a ensinar a todos nós, ao evocar sentimentos de segurança e liberdade com relação ao lugar que habita.

Aí também tem outra aí, porque quando só tinha o Parque, né? O Parque também proibia muito a gente aqui. Uma coisa que... tem o lado bom e o lado ruim, né? Pelo menos, a gente que vive aqui, o Parque fala que a gente que faz o Parque, o Parque é isso e o Parque aquilo... em compensação, em certas partes, o Parque foi bom. Porque é um bairro aqui onde só vivem as famílias, não tem briga de família, não tem briga de vizinho e se fosse um bairro que tivesse muitas pessoas de fora, como outros bairros que tem por aí... Casanga, tantos lugares por aí. Se deixar a casa aberta, quando vai ver está roubada, né? Então a vantagem que nós temos aqui, é isso que está aí, porque se a gente sai, a casa fica de qualquer jeito e não tem ninguém para roubar... não tem briga aqui. Porque aqui é um bairro de família e é uma reserva também, né? Então não pode entrar ninguém aqui sem ser os moradores, então nessa parte aí, eu até concordo com o Parque. Agora, já em outro lado, eles proibem a gente assim, com esse negócio que tudo que a pessoa vai fazer tem que estar pedindo permissão. Tudo que vai fazer tem que estar pedindo permissão, essa parte aí eu não acho bom, né? Se a pessoa mora aqui há tantos anos, quando o Parque chegou aqui já encontrou as pessoas, né? E agora a pessoa vai fazer as coisas, tudo tem que pedir para eles? Aí

necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis. (BRASIL, 2006, p. 12)

fica... fui fazer um pedido para fazer um banheiro ali, eles deram autorização para o banheiro, só que como tinha uma pedra do lado e eles não deixam cortar a pedra. Disse que podia fazer o banheiro, aí veio atrás de mim porque tinha um chuveirinho ali... aí não deixaram eu cortar a pedra, podia construir o banheiro, só não podia cortar a pedra. A pedra fazia parte da natureza e não sei o que, com tanta escangalhada por aí à fora que eles não acham que faz parte da natureza... uma pedra cortada. Também não fiz, não cortei a pedra. Puxei o banheiro para frente. Puxei o banheiro para frente embargaram o banheiro, porque eu não coloquei o banheiro no lugar que eu tinha feito o pedido... está aí, estou esperando eles virem aí para resolver, está lá para cima pra Fundação. Então é isso que eu acho que não deve, a pessoa mora aqui, quando o Parque chegou, já encontrou famílias aqui de 50 anos atrás. Para fazer um banheiro precisa da gente estar embaixo dos pés deles, eles querendo mandar na casa da gente... Essa parte aí eu não concordo muito não.⁹⁵

Por outro lado, também percebemos como a relação com o Parque é tensa, já que mesmo quando seguem as instruções, correm o risco de ter a sua obra embargada, a burocracia e a “lógica dos papéis”, em muitos momentos se tornam “ilógicas” e “irracionais”, como o exemplo da pedra que não podia ser cortada e a construção do banheiro, levando-nos a indagar se esse tipo de atitude seria de cunho meramente burocrático ou apenas demonstração de poder, pois constato que os problemas ambientais daquela região, aqueles que são extremamente graves e complexos, o Estado não tem exercido efetivamente qualquer ação de coerção ou de impedimento. Com a equipe que se encontra na gestão da SMA e o modelo de fiscalização implementado, muito pouco em termos ambientais tem sido feito para os grandes impactos causados por criminosos, traficantes de animais e os empresários e políticos detentores de poder econômico.

Um exemplo de uma família da região que teve alguns de seus membros morando fora e depois retornando, é a família da Lúcia. Os seus avós e bisavós, segundo ela, foram escravos da Fazenda Picinguaba. A família Assunção é natural do Ubatumirim, também chamado Sertão Grande. Bernardino Manoel dos Santos e Francisca Assunção se instalaram no Sertão da Fazenda a convite do senhor Leopoldo. Assim como o Quilombo do Campinho, a comunidade sempre manteve relações com as famílias do sertão de Ubatumirim, que também faz fronteira com a comunidade. Pode-se constatar, portanto, que há uma circulação das pessoas por toda essa região. Desse

⁹⁵Onófria de Oliveira, 65 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

modo, o pai de Francisca, João Francisco Assunção, era nativo da Picinguaba, mas morou no sertão do Ubatumirim com a sua família, o que comprova que a ocupação dessa família na região é bem antiga. Lúcia, por sua vez, nasceu em Santos e, quando teve a oportunidade de regressar, prestou concurso público pela Secretaria do Meio Ambiente e assumiu o cargo de cozinheira do Núcleo Picinguaba no PESM:

Então, eu nasci em Santos... Meus avós, meus bisavós e meus pais são daqui, nasceram aqui e conforme a escassez do trabalho aqui, meu pai foi pra Santos pra ser capataz em Santos, num sítio e aí ele levou minha mãe e nós nascemos lá... Mas minha família toda ficou aqui... Meus tios, minhas tias. E aí nosso passeio era pra cá, toda vez a gente sempre vinha passear pra cá! E aí eu casei, tive as duas meninas e vinha passear pra cá. Aí me separei, e vim embora de vez! Numa dessas viagens que eu fiz pra cá, passeando, o concurso do Estado tava aberto, aí eu fiz o concurso, tava com vontade de vir embora mesmo! Aí eu passei, há 19 anos...19 anos... Eu tenho 17 no estado. Eu vim pra cá e depois de dois anos parece que eu fui... 93 e 92, uma coisa assim, que nós entramos pro Estado. Aí eu passei no concurso e eu fui chamada. Aí eu já tava morando aqui, morei na Fazenda lá em cima, aí depois morei na cidade, aí da cidade vim pra Picinguaba e da Picinguaba eu vim pra cá...⁹⁶

É muito interessante observar essa relação entre o Parque e a comunidade, as metáforas como a de *Seu Zé Pedro* de que o Parque tem, assim como o pé de limão, a parte boa - a fruta, e a parte ruim - o espinho que fura. Os moradores, de uma forma geral, percebem esses opostos que se complementam e se equilibram. Lúcia também assinala a parte boa, que é o seu trabalho, e a parte ruim, a dos conflitos com o Parque. Aponta também a questão da escassez e da falta de trabalho como algo estrutural no processo de desenvolvimento do litoral paulista, devido a necessidade da sua família migrar para Santos para que seu pai pudesse ter trabalho, já que na região da qual eram originários não havia no que trabalhar.

Desse modo, a instituição estatal da qual o Parque faz parte revela, sucessivamente, sua face “castradora, punitiva e restritiva” e a outra, “doadora de vida”, o que resulta na compreensão de sua função numa estrutura de “colonizador e colonizado”, a mesma estrutura escravocrata no interior da qual os descendentes dos negros e índios são ainda subalternizados, tutelados, desconsiderados em seus saberes e seus modos de lidarem com a natureza e o entorno, pois há a perda da liberdade de cultivo e do desenvolvimento autossustentável, que era uma das características da

⁹⁶ Lúcia Assumpção, 48 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no Quilombo da Fazenda – Ubatuba-SP

gestão comunitária e coletiva da terra, além da perda da liberdade e a interferência na organização de suas vidas nas mínimas coisas. Alguns membros da comunidade, como a Laura e a Lúcia, viraram empregados do Estado, tendo que responder às exigências da relação contratual acordada, cumprindo horários e indo cozinhar e servir justamente aqueles que são os agentes do aparelho opressor, alimentando aqueles que cumprem as ordens de demolição de casas e aplicação de multas, enquanto ocupam os postos e funções mais subalternizadas na sociedade. Ao mesmo tempo, ao se tornarem funcionárias do Parque, iniciam junto à comunidade o processo de luta pela titularidade da terra ao assumirem sua identidade quilombola, trazendo para o seu espaço de trabalho todas as tensões e questões vividas.

Pois é, então... Falar do Parque é uma coisa meio que bom... bom porque é o meu trabalho que é uma coisa que eu gosto. E por outro lado tem os seus conflitos pela forma que foi construído. O Parque aqui tem 1977, olha só 1977, foi ontem! Porque meu avô casou em 1909, imagina! Já tava aqui, já tinha gente aqui, já tinha sua raiz aqui, quando o Parque entrou e entrou.. e, não entrou na Fazenda inteira, entrou em partes. Depois em 82 parece, se eu não me engano, é que ele tomou conta da Fazenda toda! Aí tem uma grande história que foi da Caixa, essa história parece que você já sabe! Mas o Parque foi construído assim, primeiro uma parte, depois outra. E quando ele tombou Parque, já existia essas comunidades, né! Inclusive aqui, onde eu moro, onde a Laura mora, as outras casas que tiveram que sair... Porque não tinha mais como fazer nada! Tombaram o Parque, e aí Parque você não pode mais nada, acabou! Aí as pessoas foram embora, a maioria foram embora, vai fazer o que? Não podia roçar, não podia ter uma roça porque viviam da pesca e da roça, quando não dava pesca, tinha roça. Então era o que eles viviam... A roça ficou escassa, a pesca por sua vez, aqueles barcos enormes começaram a entrar! A canoinha ia aonde? Não tinha mais como! Então eles foram trabalhar fora! E assim o Parque foi crescendo. Quando tombou o Parque ele, ele tombou o Parque porque aqui existia tudo preservado! Não tinha nada, eles não faziam nada, além das suas roças, se você olhar bem aqui é o lugar mais preservado que tem! Porque eles não queriam nada além de tirar da roça e ter o que comer! Não é? Se o Parque veio é porque era um lugar preservado. E aí começou a luta de 77 com a entrada do Parque até hoje. Isso até hoje! Aí o pessoal todo sofre, a gente sofre, mesmo trabalhando, porque, ué, a gente tem que trabalhar! Então ofereceram esse serviço, ofereceram até pro falecido Leopoldo, você sabe a história né, então! E a ficou difícil pra todo mundo...⁹⁷

⁹⁷ Lúcia Assumpção, 48 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no Quilombo da Fazenda – Ubatuba-SP

Retornando às narrativas da comunidade em sua relação com o Parque, outro exemplo desse conflito de racionalidades, saberes e valores civilizatórios, relaciona-se à proibição da pesca artesanal e à perda de sua prática:

Ah sim! Porque não podiam mais plantar! As grandes embarcações estavam aqui na frente, a gente não tinha como pescar. Porque a pesca era de cerco, a praia foi proibida, né? Eles arrastavam a picada na praia. Eles tiravam o peixe pra comer aqui. Quando eles saíam de canoa, eles, no máximo iam até a Ilha das Couve pra cá! Os barcos grandes começaram a cercar o peixe lá fora, não tinha mais peixe pra eles aqui! Não tinha como eles irem pra fora é isso que quer dizer entendeu? Porque quando você vai fora da praia... São barcos de fora... Até então não tinha gerenciamento de costeira é uma coisa mais complicada, né! O Parque... O que eu entendo é...300 metros da maré mais alta, porque até 300 metros pertencem a marinha, né! A SPU, 300 metros pra cima então o Parque, é Parque eles dizem, que esse Parque vai até a cota zero ao nível do mar, tudo bem na proteção, mas 300 metros pra lá, porque pertence à marinha né! E isso, o Parque, como o Parque, eles acham que é até a cota zero então não pode mais pescar... né! Ficou o rancho da Dona Onófrica com muita luta, a mulher arrumou advogado e foi, foi, foi e os outros gestores acharam que...O rancho da mulher teria que ficar e o juiz determinou que ficasse... Então só ela tem o rancho... Tá ali, na beira da praia, só subir ali, tem uma entradinha, tem um rancho assim, coberto com muita luta, que prenderam material, essas coisas que acontecem. Na época o seu Braga, conseguiu fazer um telhado assim e colocou as canoas debaixo pra não ficar no tempo, mas aí a pesca ficou difícil, aí todos, a maioria foram pescar pra fora, pegaram barcos grandes, foram pra fora, pra Santos, a maioria Santos... Angra dos Reis pouco, porque já era mais difícil, então eles foram pescar nos barcos grandes, outros foram realmente embora, muitos, alguns foram indenizados, uma mixaria que não dava nem pra comprar outra casa, mas muitos tiveram que sair, muitos tiveram suas casas derrubadas...⁹⁸

Nesse momento, eu indago à Lúcia de onde vinham esses barcos e como eles não eram impedidos de pescar, enquanto os pescadores tradicionais eram, ao que ela me responde que eram barcos de fora. A pesca artesanal não tem o impacto que os grandes navios pesqueiros têm. A pesca artesanal era uma das mais preservadas manifestações culturais dos moradores da região, herança dos ancestrais tupinambás, passada de geração a geração por meio da oralidade e da prática, do aprendizado que partia da relação dessas populações com os quatro elementos: a água, a terra, o fogo e o ar.

Partindo dos conceitos da imaginação material em Bachelard (1998), percebo que a proibição que conduziu à perda do contato das mãos e dos pés com esses dois elementos: a terra e a água - termina por interferir também em todo o seu exercício

⁹⁸ Lúcia Assumpção, 48 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no Quilombo da Fazenda – Ubatuba-SP

imagético de construção de sentidos a partir do contato com o mundo, como também na formação das suas subjetividades.

A dimensão produtiva, o contato com a terra, a água, o fogo e o ar fazem parte do corpo, da alma, da essência dessas comunidades ribeirinhas, caiçaras e quilombolas; é o que possibilita a criação; é o trabalho humano que tem um sentido, que ultrapassa a mera repetição vazia e estéril do trabalhador que não se sente um só com a matéria e, assim, perde a sua dimensão sagrada, deixa de ser sacro-ofício, pois é no contato com a matéria que o trabalhador engendra a sua própria força motriz:

O trabalho é – no próprio fundo das substâncias – uma Gênese. Recria imaginativamente, mediante as imagens materiais que o animam, a própria matéria que se opõe a seus esforços. O *homo faber* em seu trabalho da matéria não se contenta com um pensamento geométrico de ajustamento; desfruta a *solidez* íntima dos materiais básicos; desfruta a *maleabilidade* de todas as matérias que deve vergar. E toda essa fruição já se encontra nas imagens prévias que encorajam ao trabalho. Ela não é um simples *atestado de bom rendimento* que segue um trabalho efetuado. A imagem material é um dos fatores do trabalho; é o futuro muito próximo, o futuro materialmente prefigurado, de cada uma de nossas ações sobre a matéria. Pelas imagens do trabalho da matéria, o operário aprecia tão sutilmente as qualidades materiais, participa tanto dos valores materiais, que se pode bem dizer que os conhece geneticamente, como se prestasse testemunho de sua fidelidade às matérias elementares. (BACHELARD, 2001, p. 26)

A pesca artesanal passada de geração a geração era conhecida na comunidade como *pesca de cerco* e consistia em cercar os peixes, montando as redes de maneira que os mesmos entrassem por uma pequena entrada que se afunila e chega a uma grande estrutura circular formada pela rede - o cerco. Para retirar os peixes, os pescadores recolhem as redes e encurralam os peixes até que eles permaneçam completamente em uma parcela da mesma chamada de “saco” de onde são retirados e colocados para dentro da canoa.

A importância dessa pesca são as suas características que apontam um manejo ecológico e sustentável por ser considerada uma das menos agressivas ao meio ambiente, já que os peixes pequenos, que ainda não são próprios ao consumo, passam pelas malhas e não ficam presos. Do mesmo modo, quando há a captura de uma tartaruga, os pescadores conseguem salvá-la e devolvê-la ao mar sem causar-lhe sofrimento ou qualquer tipo de ferimento.

Desse modo, percebemos que a questão é muito mais complexa, pois embora a pesca artesanal tenha menos impacto, a mesma foi proibida. Por outro lado, o Parque

não tem poder algum de fiscalização ou proibição com relação aos grandes navios pesqueiros que “cercam o peixe lá fora”, como afirma Lúcia. Isso comprova que o poder econômico dos grandes empresários está acima de qualquer restrição ambiental e como os barcos ficam ao longe, não se pode “vê-los de perto”, diferentemente dos pescadores tradicionais que se utilizavam do rancho na praia. A impressão que eu tive ao ouvir esse relato foi a mesma de quando o guarda-parque relatou-me sobre o estaleiro, afirmando que ao sobrevoarmos aquela região tínhamos a sensação de que estava tudo tranquilo, mas que embaixo daquela Mata muita coisa acontecia, como o aprisionamento de centenas de animais para o tráfico internacional. Também pareceu-me, nessa situação, que o que não está sob os olhos da fiscalização ou da opinião pública não causa impacto ambiental. Embora não sejam visíveis, o tráfico de animais e a pesca predatória certamente deixam impactos nas populações de espécies de peixes, nos seus ciclos de reprodução, sendo importante que recordemos que existem dois rios que desembocam na praia da Fazenda, transformando-a numa região de manguezal ecologicamente importantíssima, sendo considerada vital para a procriação de algumas espécies, um verdadeiro berçário de peixes. Se há pesca em grande escala logo em frente à praia, com certeza algum impacto ambiental isso terá no ecossistema marítimo-fluvial da região.

No seu relato, Lúcia chama-nos a atenção para as casas que existiam na praia da Fazenda e foram demolidas, cita a contenda judicial de Dona Onófria para que o rancho permanecesse de pé, evidenciando a problemática da questão da propriedade, posse e uso da terra.

Compreendendo a complexidade da questão fundiária e da relação entre os agentes do Parque e a comunidade, transcrevo o relato de Laura Braga, no qual narra o momento em que a casa deixada para ela por seu pai - já que ela era a única filha do sexo feminino entre tantos irmãos - foi demolida com tudo o que ela possuía dentro, mesmo estando grávida de seu quinto filho.

Bom! Eu vim do Campinho. Como também pode dizer Fazenda e Campinho era uma comunidade só. Quem dividiu foi a BR. A BR-101 quando passou ela dividiu ... Porque até então a gente era uma comunidade só. É! O Campinho tinha uma ligação muito grande com a Fazenda, com a Fazenda Maria de Paiva, com o quilombo do Campinho, quilombo da Fazenda tudo isso era muito ligado é porque tá aí do ladinho é... são dezesseis quilômetros. Então com a chegada da estrada BR-101, então, a comunidade foi dividida e separaram em

São Paulo e Rio e colocaram a divisa que meio a meio, ali, separando o quadro mínimo da comunidade, né!

Então eu vim do Campinho, eu tinha oito anos quando eu vim da comunidade do Campinho e meu tio era administrador da Fazenda. Tio Leopoldo e meu pai veio pra cá pra trabalhar, pra trabalharem juntos e a gente ficou morando por aqui. E aí com a chegada do Parque eu tinha minha casa. Meu pai construiu uma casa onde era um bar ali no quilometro oito, era bar na frente e era moradia atrás.

Meu pai faleceu, como eu era filha única, única da família de nove irmãos e só eu de mulher, meus irmãos acharam justo, então, a casa ficar pra mim. E eu morava nessa casa e meu irmão começou a reformar todinha a casa. A reformar não! A construir mesmo, fazer uma casa maior pra mim e eles moravam comigo. Porque minha mãe morreu, meu pai morreu e eu tinha dois irmãos solteiros que era o Nego e o Geraldo e eles começaram a arrumar a casa e a casa ficou “pros” três. E foi aí que o... Como meus irmãos pescavam, eles eram pescadores, eles quase não paravam, eles vinham uma vez por mês em casa, ficavam dois dias e saíam de novo e eu então morava ali.

Tinha cinco crianças pequenas, meus filhos “era” tudo escadinha, era tudo diferença de um ano, e eu tava grávida de cinco meses, sete meses do Cristiano que hoje tá com vinte e um anos. E foi aí, com a chegada do Parque que na época eram: Ivan, João Melo e Adriana Mattoso, que apareceu na minha porta trinta homens armados de revólver e facão e o Ivan falou pra mim: “*que eu teria que sair dali porque agora aquela casa era do Estado e que não pertencia mais a mim*”. E que eles iam demolir a casa.

Eu falei pra eles: Que eles iam demolir a casa passando por cima do meu cadáver. E ainda muito ingênua fiz uma pergunta pra ele: “*Se eu sáísse da casa pra onde que eu ia? Pra onde o Senhor quer que eu vá ? Se eu sair da minha casa o Senhor vai me dar outra casa? Pra onde eu vou?*” Ele falou: “*Pra baixo da ponte, pra onde você quiser isso não me interessa!*”

Essa foi a resposta que ele me deu, aí eu travei uma discussão com ele.⁹⁹

Percebemos nesse relato o uso de uma violência tanto física e material quanto simbólica em defesa e em nome do Estado, da posse e do controle da terra, como forma de garantir a aplicabilidade das leis ambientais. Assim sendo, os vários episódios aqui relatados demonstram que a violência é uma prática reconhecidamente utilizada pelo Estado que mantém o monopólio e a racionalização de seu emprego. A partir da repetição dessa prática, a violência vai sendo naturalizada e termina por ser incorporada às relações sociais, tornando-se estrutural.

Sanchez Teixeira (2012) analisa a violência a partir dos estudos do imaginário, compreendendo-a, assim como Maffesoli, a partir do seu desenvolvimento interno. Segundo a autora, a violência é inerente ao ser humano e em todos os tempos.

⁹⁹ Laura Braga, 54 anos. Entrevista realizada no Quilombo da Fazenda/Ubatuba-SP em janeiro de 2010.

Nas mais variadas sociedades são criados mecanismos para controlá-la. Afirmo ainda que nas sociedades tradicionais ela sempre esteve presente e que as mesmas engendraram formas de lidar com ela, seja de forma ritual, seja nas ações para a sua contenção. Já na sociedade moderna, frente ao monopólio e à racionalização da violência, criou-se uma “cultura da violência” constitutiva das subjetividades e da socialidade¹⁰⁰:

A exacerbação dessa violência estrutural e fundadora, nos dias atuais, deu origem a uma verdadeira cultura da violência. Figueiredo (1988) alude a um “estado” ou “condição” de violência que passa a se constituir em um ingrediente permanente da cultura, marcando o regime de sociabilidade dominante. Segundo este autor, uma condição de violência pode ser ostensiva, visível ou mais ou menos dissimulada, no entanto, em razão de sua própria cronicidade, um estado de violência incorporado à cultura tende a se tornar visível. Nessa perspectiva, a violência é estruturante e constitutiva tanto das subjetividades como da socialidade. (SANCHEZ-TEIXEIRA, 2012, p.127)

Após a discussão com Laura, Adriana Mattoso e os guardas se afastaram e foram embora, retornando num momento em que Laura se ausentou. Demoliram a casa com todos os pertences de Laura e de sua família dentro. Dona Celeste, outra moradora do quilombo, abrigou Laura e seus filhos por quase quatro anos, quando então retornaram a morar em uma casa própria.

A questão que se apresenta não é apenas a de questionar o papel que Adriana Mattoso teve na demolição da casa da Laura e se isso é eticamente defensável, sabemos que ela é uma importante pessoa na Secretaria do Meio Ambiente do Estado de São Paulo e que prossegue como gestora em uma área crucial. O que nos interessa é compreender o modo como todos os envolvidos fazem parte de um projeto de nação, de um projeto de desenvolvimento e de um projeto civilizacional muito mais complexo. Se não fosse a Adriana Mattoso, seriam outros e outras, partes da engrenagem de uma concepção de pessoa, de natureza, de sociedade e de cultura que privilegia os mesmos grupos, interesses e valores civilizatórios há séculos.

Quando indaguei a Adriana Mattoso acerca da demolição da casa da Laura e se aquele era um procedimento corriqueiro adotado pelo Estado, ela me responde “claro” de forma muito direta e assertiva. Prossegue justificando a demolição da casa de Laura e

¹⁰⁰ Termo utilizado por Maffesoli (1987), que difere do conceito de sociabilidade da sociologia, pela necessidade em evidenciar o caráter afetual presente na dimensão social cotidiana dos microgrupos, tribos e comunidades.

afirmando que não se tratava de uma herança deixada pelo seu pai, mas sim de uma moradia particular na qual ela e o seu marido cujo codinome é Carioca foram contratados como caseiros.

Claro. Pois a gente chegou numa área que tinha cento e... você nunca olhou o mapa? Aquele mapa de levantamento? Mas se você for lá na Picinguaba e pedir para o Danilo (atual diretor do Parque), tem os mapas que a gente mapeou lá. Eu acho legal você dar uma olhada, entendeu? Porque no mapa... vem cá (dirige-se ao computador e me mostra um mapa na tela). Ali era o seguinte, a casa que a Laura morava... vamos ver se tem imagem antiga aqui. A imagem mais antiga é de 2003, essa está bem parecida. Mas assim, a casa que ela morava ficava aqui mais ou menos, olha. Até o mato já cobriu faz tempo... nem sei mais onde que era, acho que era aqui ó. Está vendo, aqui embaixo? Aquela casa era de uma pessoa, que o Carioca era caseiro. Aquela pessoa foi indenizada, então nós fomos lá e derrubamos a casa, porque eles eram caseiros... não era a casa dela, era a casa do patrão... Não é que a casa dela foi derrubada, não era a casa dela, era a casa dela enquanto caseira. Escuta, você trabalha para a dona Pipoquinha, a dona Pipoquinha vende a casa... entendeu? São as maneiras de contar as histórias. Isso está tudo documentado, isso... sabe? Claro. Foram muitas casas demolidas. As pessoas saíram, foram indenizadas, foram pagas, a gente demoliu as casas, entendeu? Tinha várias, nem me lembro mais quantas casas foram demolidas, o cara pagou, o cara saiu, demoliu a casa. Não tem... entendeu? Não é que ela foi despejada da casa dela. Era casa do caseiro. Entendeu? É bem diferente. Eu entendo, ela vai gritar isso, vai falar isso mesmo a vida inteira, entendeu? Mas o fato é que a casa não era dela, ela trabalhava para o cara que ocupava aquela casa, é diferente. Morador mesmo, ninguém foi tirado a força de lá, absolutamente, de jeito nenhum. Eu quero que me diga um caso desses que teve... não teve.¹⁰¹

Adriana Mattoso apresenta uma explicação plausível e eticamente defensável que se pauta completamente nos valores civilizatórios “dos papéis”, da posse e da titularidade da terra e da “cultura escrita”, por outro lado, a partir dos caminhos metodológicos e das análises por mim empreendidas, essas questões terminam por evidenciar ainda mais as tensões já existentes na herança das nossas relações escravocratas aqui expostas. Em primeiro lugar, se a casa era herança do pai ou local de trabalho, isso evidencia a situação das populações dessas comunidades, pois o dono da casa, o turista, provavelmente comprou a casa de um caiçara/quilombola, utilizou os serviços de caseiros da população local e, ainda, depois de tudo, o Estado o indeniza financeiramente, ele recebe o dinheiro e abandona aqueles que o serviram sem sequer se importar com o seu destino. Outro fato que já deve ter ficado transparente é a origem

¹⁰¹ Adriana Queirós Mattoso, 57 anos. Entrevista realizada em outubro de 2012 no Horto Florestal em São Paulo.

étnico-racial e territorial de Laura Braga, oriunda do Quilombo do Campinho, dessa forma, Laura era moradora sim, é quilombola sim, e ainda que a casa fosse do seu patrão, como justificar tamanha violência em derrubar a casa de uma mulher grávida do quinto filho com todos os seus pertences dentro?

Após a entrevista Adriana Mattoso me oferece carona até a USP, a qual aceito e vamos conversando pelo caminho. Falo um pouco sobre mim, a pesquisa, a minha vida pessoal e profissional. Por meio desse contato mais pessoal percebo o seu comprometimento e envolvimento com a questão ambiental, a sua fala em defesa das comunidades tradicionais e caiçaras, sinto uma profunda admiração e respeito por aquela mulher que dedicou a sua vida à causa ambiental. Em determinado momento ela me pergunta para onde a Laura foi depois que a casa havia sido demolida. Noto que as palavras da Laura calaram fundo: *“Se eu sáísse da casa pra onde que eu ia? Pra onde o Senhor quer que eu vá ?”*. Fico, ao mesmo tempo, extremamente surpresa por alguns segundos, pois jamais passou pela minha cabeça que após mais de vinte anos um gestor não tivesse conhecimento do impacto que as suas decisões acarretaram na vida das pessoas. Reflito que naquele momento Adriana se interessou em saber ao menos um pouco mais sobre a vida daquela mulher negra, caseira, cozinheira do Parque, protestante, quilombola, liderança, nascida no Quilombo do Campinho. O que teria acontecido a ela e como sobreviveu? Pela primeira vez em vinte anos, com relação a essa situação, ela se perguntou. Eu respondi que ela tivera que morar “de favor” na casa da Celeste com toda a sua família, readquirir todos os seus pertences e somente depois de quatro anos conseguiu, finalmente, ir morar em outra casa. Após a minha resposta houve um silêncio entre nós, eu senti certo desconforto e tentando amenizar a situação disse que as relações étnico-raciais no nosso país eram mesmo tensas, que a escravidão havia deixado sequelas em todos nós, era uma ferida da qual todos nós, enquanto sociedade, ainda estávamos tentando compreender, digerir e ressignificar em nossas relações. De repente responde-me enfática que não tinha nada a ver com isso, que ela estava com a consciência tranquila, pois um antepassado seu, que depois eu compreendi tratar-se de Eusébio de Queirós, havia assinado uma lei proibindo o tráfico de escravos para o Brasil.

A resposta dela aponta-nos muitas reflexões possíveis e de forma alguma a análise que se segue pretende individualizar ou pessoalizar a questão, ela é apenas ilustrativa para a compreensão acerca de um imaginário e de um ideário que se

crystalizou em nossa realidade com relação aos papéis ocupados por brancos, negros e indígenas na nossa sociedade de uma forma geral e como desenvolvemos e agimos a partir da percepção, dos valores e das relações sociais, culturais, políticas e econômicas que são construídas a partir do espaço, do lugar e das instâncias da qual falamos, representamos e nos sentimos representados, portanto elas são sempre interseccionais¹⁰² no sentido de refletirem determinado grupo social que possui suas marcas características e constitutivas de identidades, permeadas pelas noções de classe social, raça, gênero, sexualidade, relações geracionais, culturais, etc.

A primeira delas diz respeito a algo que é muito difícil para todos nós assumirmos. Nesse país, as pessoas que através dos séculos vêm ocupando cargos de poder e de decisão dentro da sociedade pertencem a uma elite social, cultural e economicamente favorecida por esse sistema. Em outros termos, os ancestrais de Laura não foram Ministro da Justiça em nosso país, Laura não tem nível superior, estudou até a sexta série. A transmissão do legado cultural, social, econômico, intelectual e simbólico vem sendo passado entre as mesmas famílias de geração a geração, perpetuando as relações de desigualdade estrutural em nosso país.

Essas questões também refletem e definem o próprio processo existente na construção das relações étnico-raciais brasileiras e dizem respeito ao comportamento do “ser branco” e do “ser negro”, bem como o processo de construção de branquitudes e negritudes, algo extremamente importante de ser estudado para a compreensão de como esses grupos pensam a si mesmos, quais as suas relações no mundo e com o mundo a partir das relações étnico-raciais existentes em nosso país e quando é interessante para cada um deles acessar, buscar legitimidade ou até mesmo negar ou invisibilizar essa identidade. Piza apresenta-nos uma interessante vertente ao citar o estudo de Frankenberg sobre mulheres feministas brancas:

A outra vertente, representada aqui pelo trabalho de Ruth Frankenberg, estabelece a necessidade de se conhecer o comportamento branco, descrevê-lo e analisá-lo antes de se estabelecer as estratégias de intervenção no processo das relações raciais. Seu estudo com mulheres feministas brancas (ampliado depois para mulheres sem inserção em

¹⁰²Conceito desenvolvido por Kimberlé Crenshaw (2002). O debate sobre a interseccionalidade insere-se nas teorias feministas contemporâneas e destaca a articulação necessária para a análise dos diversos contextos sociais, levando em consideração as categorias de raça/etnia, classe, gênero, sexualidade, geração, etc.; compreendendo essas categorias de forma complexa, relacional e contextual, atentando às sobreposições das estruturas sócio-culturais e às formações de identidades, observando como todos esses elementos se influenciam reciprocamente, acentuando as desigualdades. Portanto, ser negra, pobre e quilombola, produz um sentido identitário e político fortemente marcado e delimitado.

movimentos sociais ou políticos) oferece um quadro não apenas das decepções diante da falácia ideológica, mas de como essa falácia se institui como modo de pensar e de sentir o mundo racializado a sua volta, e de como ela se sustenta através da cotidiana repetição dos padrões da ideologia de raça. Frankenberg vai definir branquitude a partir do significado de ser branco, num universo racializado: um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê aos outros e a si mesmo; uma posição de poder não nomeada, vivenciada em uma geografia social de raça como um lugar confortável e do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não atribui a si mesmo (p.43-44) muitos de nós, brancos, já experimentaram alguns desses traços de conforto, cuja característica mais evidente encontra-se na sensação de não representar nada além de nossas próprias individualidades. (PIZA, 2002, p.71)

É importante perceber que a expressão de uma aparente individualidade proclama o modo de pensar de uma coletividade e de seus espaços de construção e fortalecimento de branquitudes que definem inúmeras relações de poder. De qualquer forma, o fato de nossos antepassados terem estado no mundo antes de nós, tendo uma atuação, seja legislando sobre uma Lei que proibia o tráfico de escravos, seja sendo escravos não nos exime da responsabilidade de pensarmos todos, enquanto coletividade nas relações étnico-raciais, de classe e de gênero que vivenciamos cotidianamente, bem como nas tensões e questões prementes que esse legado nos apresenta, condenando, problematizando e criticizando sobre todas as atitudes e ações praticadas, seja por brancos, negros, homens, mulheres ou instituições, que se pautem em referenciais racistas, preconceituosos e discriminatórios, que são naturalizados e incorporados como legítimos e justos por determinados discursos. É sempre necessário verificar a veracidade, a validade, o que corresponde à realidade dos valores que nos são ensinados durante toda a nossa vida em todos os nossos espaços de socialização, tarefa essa obrigatória a quem trabalha diretamente com grupos e realidades nas quais a reivindicação de suas identidades étnico-raciais vem sendo politicamente pensadas e se relacionam ao uso da terra e à riqueza ambiental, cultural e simbólica.

Desse modo, os ideais e referenciais de branquitude se disseminam e se propagamnos mais variados espaços e discursos civilizatórios, marcam posicionamentos e análises sobre a realidade, como também legitimam e consolidam as estruturas do racismo institucional. Sendo assim, a partir do que fora apresentado, torna-se exemplar questionar a serviço de quem o Estado e seus agentes empreendem a defesa do meio-ambiente? Quem usufrui e desfruta desses espaços e territórios por esses grupos preservados? Recordo-me de quando dava aulas nos bairros das periferias pobres de

Ubatuba, encontrei um número expressivo de pessoas das mais variadas idades que nunca haviam ido à praia, apesar de morarem em uma cidade litorânea, portanto por meio de diversos mecanismos se estrutura uma lógica que procura afastar e alijar as populações pobres, negras, caiçaras e marginalizadas dos “paraísos” e Parques nos quais temos um contato direto com a natureza preservada.

Quando reflete sobre a questão dos quilombolas, do Parque e da área da praia da Fazenda, Maria Ignez Maricondi, Diretora da Área de Quilombos do ITESP (Instituto de Terras do Estado de São Paulo), embora afirme que está ao lado dos quilombolas, nos aponta inúmeras questões que vem corroborar a nossa análise, novamente gostaria de frisar que não se trata de pessoalizar ou individualizar a questão, mas de perceber e refletir sobre a necessidade que toda a nossa sociedade desvele esses véus e encare de frente a importância de uma educação para as relações étnico-raciais, uma formação que englobe uma visão mais crítica e aprofundada sobre nossos valores éticos e sobre os direitos humanos:

Então assim, esta questão eu não sei dizer, agora, no momento, hoje, que tem o Parque aqui... e o Parque tem que dizer que, os equipamentos e tudo, está aqui há 30 anos, né? Então assim, é lógico, eu sempre vou ficar do lado aqui da comunidade. Mas hoje, é uma questão de você analisar como está hoje... 2012 nós estamos, é? Então, se teve erros aí, se teve injustiça, isso aí a gente pode discutir sim. É verdade, né? Mas hoje, hoje, vamos analisar quais são as possibilidades para que todo mundo ganhe aí? Que existe um Parque maravilhoso... Porque é a minha praia predileta, eu pego um ônibus num terminal lá na cidade, ando 45 quilômetros e venho nadar aqui. Então isso aqui é uma praia pública e eu gosto dela porquê? Ela é no Parque, ela não tem uma casa, aqueles bairros horrorosos, aquela música horrorosa e aquele monte de bêbado. Eu não gosto, eu gosto de ficar aqui... aqui. Eu gosto de ficar nessa barra vendo os pássaros. Então isso daqui é precioso para a humanidade, não é? E eu não estou dizendo que os quilombolas iam fazer coisa ruim aqui não, não é isso. Mas é o seguinte, não dá para pôr nada aqui, não dá para por um carrinho de hot-dog. Me desculpe, não dá. Quando você fala da exploração econômica, concordo plenamente... a lanchonete que está aqui, foi já passada para eles aqui. Perfeito cara, tem que estar na mão deles. Esses alojamentos tem que ter parceria, um sucesso como um todo. Agora, a praia... a praia tem que ficar como ela está, porque na hora que tirarem isso... isso aqui é o paraíso, eu vou lá com a minha geladeira, se eu quiser, né? É porque eu não gosto, aí eu não faço isso. Mas eu vejo as famílias lá, porque isso aqui é muito praia de família, né? então assentam lá com aquela barraquinha branquinha e ficam lá o dia inteiro, numa felicidade. Juntam o seu lixinho, porque está tudo muito bem controlado lá, os guardas vão de barraca em barraca: “Olha o seu lixinho, você tem que jogar lá.” É tudo muito... essa praia, por isso que eu gosto de vir aqui. É do jeito que eu

gosto, não tem nem uma coisinha no chão. Então você imagina... eu acho que eles tem um ganho com isso, essa é uma opinião pessoal e eu falo isso para eles. Não pensa que eu estou falando só para você, eu falo: “Olha, eu entendo que isso aqui um dia era de vocês. Mas hoje tem um monte de ambientalistas falando que quilombolas lá, nem pensar... Então vamos, os extremos, não é? Vocês estão aqui, vocês tem um patrimônio que é a Casa de Farinha, que vocês vão poder explorar...” que a administração que está aí não vai impedir em nenhum momento de fazer o restaurante que eles querem, já tem projetos, imagina? Eles podem explorar todo aquele fundão, podem fazer as parcerias aqui, podem manter a praia zerada, sem uma alma... inclusive nem com eles. Porque aí eu acredito no ser humano, né? Eu, a Maria Ignez turista, gosto de ir nessa praia porque não tem nenhum humano aí, numa boa. Você entendeu o que estou dizendo, não é? Não quero bar, cachorro quente, nada disso.¹⁰³

Frente à vida difícil e dura nas cidades grandes, é preciso descansar e se distrair, repor as energias, desse modo aqueles que na nossa sociedade já adquiriram uma qualidade de vida que os possibilita ir à praia dirigem-se ao litoral e podem até mesmo ficar sem luz por alguns dias para aliviar o stress e a tensão causados pelo trânsito, barulho, pressões no trabalho, falta de tempo, etc.; mas depois retornam para a cidade, para a urbe, o centro, e vão usufruir de todas as facilidades e benesses da modernidade, exatamente no que as cidades de São Paulo e Rio de Janeiro possuem de melhor: trabalho com melhor remuneração, escolas, cinemas, universidades, museus, teatros... Enquanto isso, a situação sócio-econômica e cultural dessas populações é bem diferente, na qual muitas delas permanecem literalmente no escuro em pleno século XXI, sem luz, sem saúde, sem escola, sem casa, sem seus referenciais culturais e sem trabalho.

Desse modo, a preservação da área da praia tem como principal objetivo favorecer aos cidadãos urbanos das grandes cidades e aos turistas, espaços onde eles possam desestressar da vida corrida do dia-a-dia, garantindo o contato com a natureza, custe a quem custar, para a classe média paulistana e a elite pagante que desejar fruir a natureza sem a perturbação dos “nativos”.

Essa é a impressão que nos dá o discurso de Maria Ignez Maricondi, quando a mesma reiterou a fala de um dos “ambientalistas” de que a Praia deveria ficar “para os bichos” e não para os quilombolas. Não podemos esquecer que embora a sua fala expresse a sua visão de turista, a qual ela advoga, a entrevista por ela concedida foi realizada por uma pesquisadora a uma técnica do ITESP, e expressa também a fala e o

¹⁰³ Maria Ignez Maricondi. Entrevista realizada em janeiro de 2011 em São Paulo na sede do ITESP (capital).

discurso do Estado e de como o mesmo vem pensando e elaborando políticas públicas para esses grupos, portanto indago sobre quais seriam os receios dos ambientalistas, por que eles dizem que “a praia para os quilombolas, nem pensar!”, qual o medo que os motiva, o que eles imaginam que poderia acontecer caso a praia seja considerada território quilombola, o que seria bem diferente do sentido que existe na frase “se a praia fosse entregue aos quilombolas”:

Não. Porque isso aqui tem que ficar com nada. É isso que eu quero te dizer, com nada. Eu também acho que tem que ficar para os bichos... é para os bichos isso aqui. Aqui quando tirarem, eu perguntei... olha, deu uma discussão, de que se saísse o dono do camping aqui, que estava sendo pago e tal, se quando entrasse com uma licitação... a comunidade queria explorar. Perfeito! Eu fui uma das que mais concordei com isso. Tem camping aqui? Eles aqui vão explorar economicamente aqui. Mas, a proposta do Parque que eu concordo, porque essa praia é o que é, não tem nada. Quem vai morar aqui? Os bichos. Isso aqui vai regenerar tudo, vai ficar aquele paraíso que é o lado de cá. Então no momento que você tem uma faixa de mangue nessa área, é maravilhoso.¹⁰⁴

Nessa passagem novamente observamos os referenciais de preservação pautados nos ideais de uma “natureza intocada”, onde a preservação é o fim último, sabemos que a questão não é simples e que a área da praia é uma região extremamente cara e importante tanto para os ambientalistas, para a SMA, como para a comunidade, haja vista que o território é o meio, o lugar e o espaço onde se desenvolvem e se mantêm os vínculos ancestrais das suas tradições, das suas memórias e da sua relação com o espaço, onde se reconstróem e se ressignificam as suas identidades e a sua cultura. Não obstante, há uma preocupação de que os quilombolas não tenham conhecimento, discernimento, bem como uma estrutura de fiscalização, preservação e manutenção do espaço da praia. Interesses, conflitos e relações de poder entram em choque e em meio às reivindicações e ponderações de ambas as partes para que se estabeleça um acordo, observo que há uma tendência dos órgãos estatais, mesmo aqueles que deveriam estar ao lado da legislação quilombola, de penderem para a consolidação dos valores civilizatórios e das ponderações lógicas e racionais que acabam por privilegiar a decisão e a política que o Estado deseja implementar, sem ouvir a comunidade de maneira mais reflexiva e profunda, sem preconceitos e visões estereotipadas da sua relação com o espaço :

¹⁰⁴Maria Ignez Maricondi. Entrevista realizada em janeiro de 2011 em São Paulo na sede do ITESP (capital).

Eu já falei isso para eles, que se a coisa funcionasse seria um bom acordo. Então, quando eles entenderam que aqui não vai ter ninguém, porque o Parque já avisou eles, que isso aqui é para os bichos, a proposta escrita nos documentos, do que eles estão pedindo... então está bom. Nós vamos concordar com eles e o território ficaria assim, ó. É isso daqui só (mostrando o mapa). Eu concordo com esse território... e aqui eles encontram lugar para eles fazerem um camping, porque o camping dá dinheiro. Mas não aqui, pode ser aqui, pode ser não sei onde. Então essas parcerias vão ser interessantes no momento que isso daqui vai ficar só para os bichos. Não vai entrar um automóvel nessa praia... porque agora entra desse lado, você viu, né? Um fechadinho para cá no meio. Só os guarda-Parque, de moto, para inspecionar. Você imagina isso aqui, o paraíso... claro, os equipamentos, se eles forem... e onde vai ter pesquisa ambiental, de educação ambiental e tal... e os turistas, como eu, tomando banho sem nada, sem uma sujeira, sem um bar, sem uma bebida. Se eu quero tomar uma cervejinha, vou aqui com os quilombolas. Olha, se você não tiver um lugar desse na vida, que o Parque segura isso, né? Os passeios de Parque... eu fui agora para o Atacama, só para você ter uma ideia. Fui lá para o deserto... nossa! Uma estrutura de Parque, sabe? Um prazer lá, tudo tão organizado, não tem uma alma. Não tem uma sujeirinha no chão, não tem um boteco lá, não tem. Se eu quiser um boteco eu vou lá para São Pedro tomo uma cervejinha lá... é uma coisa que a gente precisa disso. Você entende, né? Então assim, eu acho que... eu já falei para eles que... bom, mas isso eu sempre falo para eles: “É opinião minha. Agora é a Ignez que está falando, não é o ITESP.” O ITESP quer o que eles querem, se eles falassem que não iam fazer o acordo, nós íamos ficar do lado deles, você entendeu? Nem que a luta demorasse 20 anos.¹⁰⁵

A área menor referida na fala é com a exclusão da área da praia, a qual a comunidade reivindica, por sempre ter sido usada, haja vista depoimentos como o de Roberto Braga sobre quando atravessava as duas barras do rio ao final da praia para ir à escola, como quase morreu afogado várias vezes e o pai o retirou da mesma com medo de perder o filho. Quando afirma que a luta pode demorar 20 anos, Maria Ignez Marcondi aponta as dificuldades, burocracias e a morosidade do processo que a comunidade enfrentaria para a titulação da terra, caso deseje prosseguir com a reivindicação da área da praia para o seu território, problematizando as dificuldades no âmbito jurídico para a questão da definição dos limites do território e suas implicações para a tão sonhada e reivindicada titularidade da terra para esses grupos.

Observamos também, que embora afirme que está ao lado da comunidade, mesmo sem perceber, o seu discurso reforça a atitude do Estado, das elites das grandes

¹⁰⁵ Maria Ignez Marcondi. Entrevista realizada em janeiro de 2011 em São Paulo na sede do ITESP (capital).

idades e do padrão de branquitude já citado, ao constelar inúmeras imagens que reforçam os estereótipos que estruturam o imaginário do racismo, do preconceito e da discriminação com relação a outros tipos de turistas e aos quilombolas que continuam através dos séculos tendo muito bem que saber qual é o seu lugar. Esse imaginário não é privilégio de tal e qual grupo, nem mesmo de uma só pessoa, ele está presente em toda a sociedade, nas instituições, na forma de transmissão do conhecimento, da cultura e dos valores que são ensinados e apreendidos de uma geração a outra na nossa sociedade, ele é reflexo da nossa história, da maneira como construímos esse país a partir das escolhas dos saberes e dos valores civilizatórios de determinados grupos. Portanto, Maria Ignez afirma que o papel do ITESP seria o de apoiar a comunidade, mas a opinião dela e o seu receio mostra-se sendo o mesmo de vários outros ambientalistas, decorrente da concepção de que a comunidade quilombola não seria capaz de administrar a praia, que haveria desorganização, bagunça, bêbado, cerveja e cachorro quente. No seu discurso e no de muitos ambientalistas vejo constelar as imagens do “não-civilizado”, do bárbaro:

Seja como for, são chamados bárbaros, nesse sentido, os que se comportam como brutos grosseiros e ignoram as boas maneiras. O bárbaro, no imaginário popular, é o canibal que vive quase nu no meio das selvas. É também o camponês não educado, em oposição à civilização da cidade. A urbe, com efeito, é ao mesmo tempo a cidade, a *pólis*, espaço de relações variadas, e a sociedade em geral é o espaço de intersecção entre a urbanidade e a cidadania. O bárbaro supostamente se inclui num estágio inferior da evolução *política*, num estágio pré-civil ou, pelo menos pré-urbano. (WOLFF, 2004, p. 22)

Os estudos e discursos sobre a escravidão e a vida dos africanos a partir da diáspora no Brasil, durante muito tempo, centraram-se na visão exótica e biologizante em relação ao africano e aos índios, encarando as suas práticas, costumes, religiosidades e processos sociais como “inferiores” e “degenerados”. Durante muito tempo os negros e os índios permaneceram como elementos “externos” à nacionalidade do país, sendo também responsabilizados pelo atraso do seu desenvolvimento social. Portanto, as representações dos negros e índios nesse período não atribuíam a essas populações maior valor; raramente eram o elemento central nas narrações em que figuravam, tendendo a se encontrar como “objetos” na cena, nos discursos, nas gravuras de livros ou nas imagens artísticas. Sua imagem era corporificada em uma série de representações e imagens negativas ressaltando a sua indolência, agressividade, imoralidade, promiscuidade ou, em outros momentos, seu exotismo, bem como o primitivismo de

suas danças, crenças religiosas e festejos. As mesmas imagens também estão presentes no imaginário com relação ao índio.

Quando ela afirma e se refere a outros espaços como “bairros horrorosos, aquela música horrorosa e aquele monte de bêbado”, ela está se referindo a seres humanos que pertencem a uma classe social, a um meio cultural, e a uma forma de comportamento que não é aquela por ela apreciada, já que ela afirma que a praia da Fazenda é o paraíso, e o paraíso no nosso imaginário não é figurado com “anjos negros”. Pelo contrário, nas narrativas religiosas, o diabo é negro ou contém algum negror, assim como as imagens relacionadas à negrura também são sempre valorizadas negativamente, como afirma Durand:

“Desta solidez das ligações isomórficas resulta que a negrura é sempre valorizada negativamente. O diabo é quase sempre negro ou contém algum negror. O anti-semitismo não seria talvez outra fonte além desta hostilidade natural pelos tipos étnicos escuros. ‘Os negros na América assumem também uma tal função de fixação da agressão dos povos hospedeiros’, diz Otto Fenichel, ‘tal como entre nós os ciganos... são acusados com razão ou sem ela de toda espécie de malfetorias.’ Deve-se aproximar disto o fato de que Hitler confundiu seu ódio e no seu desprezo o judeu e os povos ‘negróides’. Acrescentaremos que se explica assim na Europa o ódio imemorial do mouro, que se manifesta nos nossos dias pela segregação espontânea dos norte-africanos que residem na França” (DURAND, 1997, p. 93).

Outra questão, a da disputa em relação à instalação de luz elétrica na comunidade, nos evidencia que trazê-la ou não, era muito mais uma questão política e burocrática do que de infraestrutura. Ao atentar para as palavras de Eliane Simões, diretora do Parque no período em que a comunidade reivindicou o reconhecimento enquanto comunidade quilombola, eu pude observar claramente todos os mecanismos da instituição estatal, por meio da sua lógica racionalista e técnico-burocrática, que cria e recria processos, licitações, requerimentos, situando-os em uma forma de registro e de organizacionalidade que a comunidade não alcança, estando sempre em desvantagem nessa relação que jamais é neutra, o que transparece ainda mais quando percebemos os detalhes do processo com relação ao tempo de trâmite, a diferença entre as comunidades, manobras e pressões utilizadas para assinar ou não, permitir algo ou não. Isso já foi por mim levantado em várias outras situações retratadas na tese ora apresentada, mas creio que acompanhar as imagens e a argumentação de Eliane possibilite-nos compreender um pouco mais o modo como se estabelecem e atuam as

dessimetrias existentes no poder de negociação entre o Estado e as comunidades. O Estado, nesse contexto, é representado pela lógica do grupo que elabora as políticas públicas ambientais ou, simplesmente, “os ambientalistas” da fala da comunidade, os quais compreendem que, ao deixarem as pessoas no escuro, sem luz, sem geladeira e televisão, o desenvolvimento ficaria parado. Nas palavras da ex-diretora do Parque Eliane Simões, trazer a luz era um tabu, pois isso implicaria em melhorias que o Estado não tinha interesse nenhum em promover para essas comunidades, pois nessa lógica isso traria o desenvolvimento, a degradação daquele espaço:

Essa questão, me desculpa, mas essa questão não tem um culpado. É o que eu falei antes, a questão quilombola fortaleceu a possibilidade do Estado assegurar direitos às comunidades tradicionais como um todo... Porquê? Porque ser quilombola era ter uma carteirinha, ao mesmo tempo, de população tradicional. Então, até 2005... até 2003 sobretudo, quando não existia legislação sobre quilombos, tão forte, tão constituída, só era possível pensar em qualquer coisa diferenciada a respeito de presença humana dentro do Parque, se você conseguisse provar por “*A mais B*” que o grupo era tradicional do lugar. Que eles tivessem então uma carteirinha: sou tradicional. Mesmo assim, isso era bastante discutido, então a questão quilombola fortaleceu nesse sentido, entende? Porque propiciou que o Estado tivesse um olhar diferenciado... ou **obrigou** o Estado a ter uma leitura diferenciada sobre essas comunidades. Isso primeiro para o Cambury, tá? E em seguida para o Sertão da Fazenda. O que eles não enxergam, não conseguem assimilar? Em 2004 foi que a gente conseguiu assinar o acordo para o Cambury, em dezembro de 2004, tá? No dia 22 de dezembro a gente assinou esse acordo, a partir daí, tudo o que a comunidade do Cambury já fazia, passou a ser regular. Até então eles eram irregulares, tá? Com vistas à gestão da unidade de conservação. Para eles desenvolverem novas atividades, eles tinham que dar entrada num requerimento no Parque, esse requerimento era analisado, juntado a ele uma série de documentos e era formado um processinho de licenciamento e autorizações para novas obras... e as licenças eram emitidas. Naquela época pela instituição gestora, não podia ser por mim diretamente... eu não tinha autonomia para isso, tinha que vir pra São Paulo e isso era um procedimento lento. A luz elétrica continuou a ser uma pequena celeuma ainda. Porquê? Porque apesar do plano de uso ter sido feito, o planejamento do território ter sido definido e as áreas de expansão terem sido definidas, pra instituição autorizar luz, ainda era um tabu.¹⁰⁶

A legislação quilombola já existia há muitos anos e, sim, ela já vinha sendo debatida desde a Constituição Federal de 1988. O que acontece é que o Estado não iria reconhecer uma comunidade enquanto quilombola se ela mesma não proferisse a sua autodeclaração, se essa identidade não fosse reivindicada por eles mesmos.

¹⁰⁶ Eliane Simões, 51 anos. Entrevista realizada em outubro de 2013 em São Paulo-Capital.

Mesmo a SMA baseando-se numa tradição legalista duramente implementada, a assunção da identidade quilombola da comunidade “obrigou” o Estado a ter uma leitura diferenciada sobre essas comunidades, o que resulta num saldo extremamente positivo para a comunidade, a qual em pleno século XXI ainda não possuía energia elétrica. Ao prosseguir, Eliane Simões reafirma a desigualdade estrutural existente nessa correlação de forças entre o Estado e a comunidade ao afirmar que existe algo que eles não enxergam, algo que eles não conseguem assimilar, comprovando que acordos, estar regular, irregular, licenciamentos, autorizações, licenças, processos e tantos outros jargões técnico-administrativos, servem apenas para enredar a comunidade em uma espécie de labirinto kafkaniano,¹⁰⁷ no qual ela não compreende o porquê das demoras nos acordos e nas ações, muito menos os motivos de pressões para assinar ou não assinar esse ou aquele documento, o que terá sempre um imenso impacto em suas vidas. Também confirma muitas questões que estão por trás de toda a engrenagem estatal: as decisões não são tomadas por um único agente e, em muitos casos, mesmo ele estando mais próximo das pessoas e tendo mais condições de intervir em determinadas situações, os encaminhamentos são hierárquicos e na grande maioria das vezes vêm “de cima para baixo”.

É muito interessante perceber que em nenhum momento da entrevista eu utilizei a palavra “culpa” para referir-me à questão da luz. Ao iniciar a sua fala dizendo que nessa questão não há culpados, ao mesmo tempo em que faz uma negação, também faz uma afirmação ao nos dar a impressão de que existem outras situações nas quais haja culpados. Eu perguntei a ela se concordava com a comunidade de que a instalação da luz ocorreu pelo fato de a comunidade ter se autodeclarado quilombola. Ela afirma que não, e passa a explicar a celeuma e o tabu acerca da luz:

E também era um tabu, porquê? Porque autorizar luz significa você autorizar melhorias, desenvolvimento, infraestrutura. Além dos quilombolas e dos outros tradicionais caiçaras que não se auto identificaram, existe naquele mesmo território, turistas... turistas, entendeu? Muitos. No Cambury principalmente. Turistas. Então, você instala luz para todo o bairro, você garante também melhorias, benfeitorias para os turistas. Então o que exigia a Fundação Florestal na época? O Instituto Florestal. Que se fizesse uma lista de beneficiários muito clara, que só os tradicionais é que poderiam ter acesso, não somente os quilombolas... mas os tradicionais, de 2004 pra 2005, no Cambury, tá? Isso é no Cambury. E o que aconteceu também? O acordo

¹⁰⁷ Alusão à Franz Kafka (1883-1924), escritor nascido em Praga, autor da obra: “O processo” que narra sobre um homem acusado de assassinato e as desventuras pelas quais passa causadas pelo domínio da burocratização exacerbada do Estado sobre o indivíduo.

que a gente assinou, foi assinado só pelos órgãos gestores, as associações do Cambury não assinaram, em dezembro de 2004. Então, para pressionar que as associações também assimilassem um acordo efetivamente concordado, o órgão gestor exigiu que as comunidades também assinassem. Eles assinaram e aí o negócio ficou totalmente regularizado. Apesar deles não terem assinado, eu já encaminhava os procedimentos mesmo sem eles, mas para a luz, era absolutamente imprescindível que se definisse esse recorte beneficiário. Porque não fazia sentido você instalar luz para turista. Tá? No Cambury.¹⁰⁸

A realidade do Cambury é diferente da realidade do Sertão da Fazenda, embora sejam regiões próximas. Nos relatos da comunidade observamos que eles não fazem referências a turistas morando no Sertão da Fazenda, já que eles afirmam que o fato de serem apenas eles que convivem em comunidade é o que possibilita que não ocorra casos de violência, que possam deixar as portas das casas abertas, terem liberdade, etc.

Na passagem abaixo também fica claro que, mesmo que a legislação que rege a questão quilombola apresente outras perspectivas de gestão coletiva da terra, ao estar dentro de uma UC, a comunidade tem que se sujeitar às determinações do Estado que tem o poder de anuir, restringir e decidir como, quando e de que forma a comunidade irá se desenvolver e usufruir de benfeitorias e melhorias que a sociedade contemporânea garante a todos os seus cidadãos:

Espera aí. No sertão da Fazenda, o plano gestor operacional foi feito também em dezembro, novembro para dezembro de 2005. Ele teve que ser feito muito às pressas... Porquê? Para que eles pudessem ter acesso à luz também, porque nesse momento estava acontecendo um programa do governo Lula, que era o Luz Para Todos. Esse programa, o que ele trazia de importante era recurso financeiro para instalação, porque era caríssimo, o cabeamento, blá, blá, blá, blá, blá. Então, para isso poder acontecer, tinha que o órgão gestor anuir, para o órgão gestor anuir, tinha que ter uma clareza de beneficiários legítimos, de acordo com todos esses acordos instituídos. Como no Cambury já tinha sido instituído esse procedimento, tinha que fazer o mesmo procedimento no sertão da Fazenda. O sertão da Fazenda não entendia isso muito bem... a gente criou a câmara técnica, começou a fazer o estudo, fez o estudo, só que fez um estudo rápido, restritivo, porque era do domínio do Estado. Então tinha que ser um pouco mais restritivo... não podia já prever zonas de expansão, era reconhecer, garantir permanência e desenvolvimento, mas com restrições. E foi isso que permitiu a luz elétrica, não é? Não foi porque foram reconhecidos quilombolas, ou o território, porque eles nem tinham sido naquele momento ainda. Naquele momento eles estavam montando o processo para dar entrada na reivindicação... era dezembro de 2005. Eles deram entrada na Palmares, deve ter surgido em janeiro talvez, fevereiro, não sei. A gente

¹⁰⁸ Eliane Simões, 51 anos. Entrevista realizada em outubro de 2012 em São Paulo-Capital.

nem soube que eles estavam dando entrada, a gente soube depois, em linhas paralelas, *in off...*¹⁰⁹

Embora Eliane Simões acredite que não foi o fato de a comunidade ter se autodeclarado quilombola que fez com que eles tivessem acesso à instalação da energia elétrica, outras pesquisas relatam que a existência de comunidades quilombolas foi um fator relevante para a ações do programa *Luz para Todos*.

Ubatuba, no Litoral Norte, teve 4% da população de 90.000 habitantes atendidos. Suas autoridades tinham pleno conhecimento de que muitas comunidades nas praias mais remotas da Mata Atlântica reclamavam por luz elétrica. Algumas comunidades, entendidas tradicionalmente como comunidades caiçaras, eram conhecidas apenas de pescadores e viajantes aventureiros, até a abertura da BR 101, a Rodovia Rio-Santos, em seu trecho entre Paraty-RJ e Ubatuba-SP, por volta de 1975. Só há pouco se declararam como remanescentes de quilombolas. Um fato que atesta o muito recente e repentino aparecimento da ideia de haver outros quilombos no Brasil – além do Quilombo dos Palmares em Alagoas – foi vivenciado pela equipe do *Programa Luz para Todos*. O Coordenador Estadual foi chamado para discutir no local a ligação da luz em alguns quilombos, que desconhecia existir, em abril de 2004. Alguns dias depois, recebeu um telefonema da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR que tem *status* de ministério e foi criada nos mesmos dias de novembro do ano anterior que deram origem ao *Programa Luz para Todos*. Nessa ocasião foi questionado se já tinha conhecimento de que em São Paulo havia quilombos e respondeu que tinha visitado quatro, em Ubatuba. A funcionária da SEPPIR revelou que tinha em mãos uma lista dos doze quilombos conhecidos no Estado de São Paulo e que não havia qualquer registro da existência de quilombo em Ubatuba. Então, o *Programa Luz para Todos* foi a alguns quilombos antes mesmo da SEPPIR, o que reforça a percepção de sua vocação de ferramenta de desenvolvimento social. Hoje a SEPPIR aponta a existência de mais de 35 comunidades quilombolas no estado de São Paulo. (YOSHINO;RIBEIRO, RIBEIRO, 2009 apud CAMARGO, 2010, p. 85)

Os pesquisadores citados, cuja função é relatar o alcance e o impacto que o *Programa Luz para Todos* teve em atingir milhares de habitantes no Estado de São Paulo, informam que o coordenador estadual do Programa sabia da existência de quatro quilombos em Ubatuba antes mesmo da SEPPIR e até mesmo reflete acerca do fato das pessoas terem tamanho desconhecimento da questão quilombola, a ponto de só terem em mente, no seu imaginário, o Quilombo de Palmares em Alagoas. Por fim, e essa constatação é uma das mais importantes, ressalta que o *Programa Luz para Todos* é uma importante ferramenta de desenvolvimento social. Percebo com isso que o Estado brasileiro a partir das diferentes plataformas de governo no poder, apresenta várias

¹⁰⁹ Eliane Simões, 51 anos. Entrevista realizada em outubro de 2012 em São Paulo-Capital.

racionalidades e concepções de desenvolvimento que expressam diferentes referenciais, os quais são mobilizados para se pensar as ações públicas. Nesse episódio, observamos que temos duas concepções: em uma delas, o foco é o desenvolvimento social e, na outra, o desenvolvimento com restrições, já que aceita garantir a permanência das famílias, mas não prevê zonas de expansão.

Mesmo que a comunidade ainda não houvesse sido reconhecida oficialmente como quilombola, é inegável que os processos de mobilização e articulação política da mesma foram fundamentais para que conseguissem, finalmente, o tão sonhado acesso à luz. Se era sabido por parte do Parque que o Estado não compreendia oficialmente a comunidade como quilombola, é impossível que não houvesse, também, ciência das características e anseios da comunidade e, ainda assim, durante todos esses anos, nunca houve nenhum empenho ou desejo, pelo contrário, para que a comunidade tivesse luz. Ainda que turistas fossem beneficiados, não parece ser essa uma justificativa legítima para que se prive há tantas décadas “cidadãos brasileiros”, na expressão de Cirílio, sejam eles de qualquer cor, credo, religião, classe social e comunidade que seja, de terem luz, de terem acesso à energia elétrica.

Transparece, na fala de Eliane Simões, a dificuldade em admitir que a assunção de uma identidade quilombola tenha possibilitado uma mudança na correlação de forças entre a comunidade e o Estado. Isso mostra que, de certo modo, a questão étnico-racial ainda é um tabu, algo da esfera do “não-dito”. A dificuldade em se aceitar a identidade quilombola da comunidade é a mesma em se aceitar ou admitir a natureza étnico-racial das desigualdades e das assimetrias de poder que regem as relações entre representantes das populações negras e brancas, entre o Parque e a comunidade. A população negra existente na comunidade sempre foi invisibilizada e teve os seus direitos negados. As trevas nas quais se encontravam não estão relacionadas somente à questão da energia elétrica, são as trevas da total ausência de direitos, do racismo institucional, ambiental, da privação do direito à moradia, educação, saúde, emprego, ir e vir, construir um banheiro, cortar uma pedra no seu quintal. O avanço nas pesquisas em comunidades quilombolas/rurais/caiçaras é exatamente o acrescentar das palavras “preto” e “negro”¹¹⁰ como marcos fundamentais para se caracterizar a existência dessas comunidades pelo Brasil afora, marcadas pela vulnerabilidade. Contra esse avanço,

¹¹⁰BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. e GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. *Terra de pretos, Terra de Mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro*. 1. ed. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1996.

diversos porta-vozes da elite branca, patriarcal, oligárquica, individualista e contratualista vão a público com o discurso de que as formas de combate ao racismo e discriminação estariam, ao contrário, destruindo a “harmonia racial” que caracterizaria o nosso país.

A situação precária imposta a essa população, ocasionou êxodo forçado, seja por questões de sobrevivência, seja por questões de não poderem construir suas casas. A partir do momento em que ocorre a instalação da energia elétrica, acena-se com possibilidades de terem uma vida menos trabalhosa e sofrida, ocasionando uma busca de “retorno à origem”.

O agente Luz para Todos, Shinji Yoshino, que atua na região do Vale do Paraíba, Vale Histórico e Litoral Norte do Estado, relata fenômeno ocorrido na comunidade remanescente de quilombolas, Quilombo da Fazenda Picinguaba, localizada no município de Ubatuba, no Km 12 da Rodovia Rio-Santos - BR 101, em plena Mata Atlântica, dentro do citado Parque Estadual da Serra do Mar, Núcleo Picinguaba. Essa comunidade recebeu ligações no ano de 2007, quando foram atendidas 34 residências. Em virtude da chegada da energia elétrica, diversos quilombolas que de lá haviam saído para viver fora começaram a retornar. No início do ano de 2009, o número de residências ligadas havia saltado de 34 para 51, sendo que a direção do Parque responsável por aquela área de preservação, ainda estava avaliando outras 17 solicitações de outras famílias que pretendiam voltar ao seu local de origem. (CAMARGO, 2010, p. 86)

Diferentemente de Ubatuba, onde as autoridades sabiam da existência dessa população sem acesso a luz, Camargo (2010) relata que o prefeito de Guaratinguetá desconhecia a quantidade de habitantes sem acesso à energia elétrica e o cita como um pesquisador que, tendo estudado essa questão, afirmara que o setor elétrico “liga a luz na Casa-Grande e deixa a senzala no escuro”, apontando de forma contundente a dimensão étnico-racial, a herança escravocrata ainda tão entranhada no nosso cenário social, cultural e político.

O atual prefeito de Guaratinguetá é engenheiro eletricista e fez parte do conjunto de pesquisadores da Politécnica. Uma conclusão de seu trabalho foi tomada como base para os estudos relatados nesta dissertação, e foi também levada aos planejadores do *Programa Luz para Todos* para consideração. É a constatação de que o setor elétrico liga luz na casa grande e deixa a senzala no escuro. (FERNANDES Jr., 1999). Afinal, nem o prefeito-pesquisador imaginava que seu Município era tão carente do atendimento do Programa *Luz para Todos*. (CAMARGO, 2010, p. 86)

A chegada da luz, nesse contexto, pode ser compreendida como um processo da restauração do cosmos: após o período de penúria, de desagregação, de escuridão, de todas as imagens que se constelam ao redor do esquema da nictomorfia do qual nos fala Gilbert Durand (1997), temos, novamente, a possibilidade do conforto no interior das casas, imagem do Regime Noturno, que corresponde ao retorno das pessoas e fortalecimento da comunidade, enfim, à restauração do tempo aprazível que existia antes da desestruturação e mergulho nas trevas, da perda da liberdade frente aos labirintos burocráticos. Não é possível negar que a luz também se apresenta, nesse caso, revestida de suas valorizações heroicas, no combate que os quilombolas tiveram que travar contra o Parque, na busca pela luz do conhecimento, do discernimento e da lógica “dos papéis” que conduzem à liberdade e instauram outras relações de poder entre as pessoas. Nesse movimento, observar a razão mesma das coisas, cultivar uma racionalidade outra, é um exercício assaz necessário e desafiador. A racionalidade das políticas públicas não pode calar e sufocar a subjetividade, a afetividade e a vida de qualquer ser humano que seja. É necessário que o Estado e a Razão observem suas limitações e insuficiências, para que as suas ações não se tornem irracionais e os seus valores civilizatórios, ao invés de promoverem a diversidade étnica, humana e cultural, promovam a barbárie.

A verdadeira racionalidade, aberta por natureza, dialoga com o real que lhe resiste. Opera o ir e vir incessante entre a instância lógica e a instância empírica; é o fruto do debate argumentado das ideias. O racionalismo que ignora os seres, a subjetividade, a afetividade e a vida é irracional. A racionalidade deve reconhecer a parte de afeto, de amor e de arrependimento. A verdadeira racionalidade conhece os limites da lógica, do determinismo e do mecanicismo; sabe que a mente humana não poderia ser onisciente, que a realidade comporta mistério. Negocia com a irracionalidade, o obscuro, o irracionalizável. É não só crítica, mas autocrítica. Reconhece-se a verdadeira racionalidade pela capacidade de identificar suas insuficiências. (MORIN, 2002a, p.23)

A identificação dessas limitações é fundamental para a compreensão das realidades que nos cercam, que não podem ser dependentes de modelos civilizatórios fechados e determinados por padrões e lógicas gestados em realidades completamente díspares da dimensão social, cultural, sócio-econômica e política das nossas, é necessário compreender os seres, as pessoas que coexistem nesse habitat e nessa nova realidade que se apresenta aos nossos olhos. Como seres da cultura, é necessário que atentemos para as lógicas e as diversas formas de resistência e de sobrevivência criadas

e desenvolvidas por esses grupos ao longo dos séculos, é de fundamental importância ouvi-los, compreendê-los, desenvolvendo a crítica e a autocrítica tão cara e rara em momentos de crise, de quebra de paradigmas, que apresentam os conflitos e as tensões para serem resolvidas a partir de um novo olhar, de novas e velhas concepções que nos conduzem a outros patamares de interação, de outras formas de sobrevivência e desenvolvimento. Diálogos e acordos se tornam fundamentais para a coexistência pacífica e harmônica entre todos os grupos e instituições, outras relações de poder menos dissimétricas precisam ser elaboradas, reelaboradas e implementadas, só assim conseguiremos enquanto nação, enquanto Estado e sociedade tomar em nossas mãos o leme e os rumos das nossas próprias vidas, dos nossos próprios valores civilizatórios que incorporem os saberes, conhecimentos e valores dos grupos negros, indígenas, caiçaras e ribeirinhos que vem ao longo dos séculos tendo a sua expressão, a sua dignidade e a sua cultura solapada.

Nesse processo, é importante também compreender as várias referências epistemológicas e civilizacionais que existem nas mais variadas culturas, apreender que somos, enquanto nação e enquanto indivíduo, um mosaico de diferentes culturas e valores civilizatórios e que no nosso caminho e no nosso processo de construção identitária elas se somam e se ressignificam, de tal modo, que nos constituem o que somos no presente, o que fomos no passado e o que seremos no futuro, em um processo contínuo de formação, transformação, morte e renascimento, de adaptação e readaptação ao ditames da cultura, da família, da escola, da religião, etc. Portanto, quando pensamos e raciocinamos relacionando todos esses elementos, e ao nos indagarmos sobre o que seja ser bárbaro ou civilizado, nos damos conta que em nossas referências culturais e civilizacionais inúmeros elementos de várias culturas que nos compõem tiveram em seus processos históricos de constituição, “práticas bárbaras e selvagens” e “práticas civilizadas e nobres”.

Desse modo, em muitos momentos somos tentados a disseminar um certo discurso que classifica, hierarquiza e organiza étnica e culturalmente os grupos humanos, há um certo apelo a que relacionemos certas práticas bárbaras a um nível inferior de civilização ou cultura, por outro lado, quando superamos esse primeiro ímpeto e buscamos nos aprofundar por meio de um olhar etnográfico às mais variadas culturas, percebemos que nenhuma cultura, crença ou religião pode conduzir à barbárie ou ser protegida contra ela, como nos aponta Wolff (2004), prosseguindo em sua análise,

afirma que se torna muito tentador, por outro lado, nos encaminhamos a constatação de que, portanto, “ Não existe barbárie” o que nos conduziria a um suposto relativismo cultural de quenão existiria barbárie já que todas as culturas se equivalem, ou seja, a partir do momento que cada cultura tem o seu próprio funcionamento, suas próprias sanções, proibições, relações de parentesco, referências éticas e culturais, o que seria barbárie para determinado grupo, não seria para outro, não existindo desse modo uma ideia concebida e certa do que seja bárbaro e do que seja civilizado. Para Wolff, entretanto, tanto uma posição quanto a outra são insustentáveis.

Logo após o relato sobre a demolição da sua casa, eu perguntei a Laura qual foi o maior aprendizado que ela tirou de tudo o que havia acontecido na vida dela:

O que eu tiro de tudo isso foi que através desse sofrimento que eu encontrei força pra lutar, foi através desse sofrimento que eu falei: ”Não! Eu não vou sair da minha terra, eu não eu vou desistir, eu vou permanecer, ainda que seja embaixo da ponte eu vou permanecer”. Porque eu nasci pra ser guerreira, pra lutar mesmo eu não desisto fácil e eu acredito no meu ideal, eu acredito no meu objetivo, quando eu tenho um objetivo eu vou, eu vou fundo, eu luto e eu falei: “*Continuo... não vou embora pra cidade, eu vou permanecer*”. Encontrei uma pessoa que me deu abrigo que é a Dona Celeste, fiquei na casa da Dona Celeste por três anos, né, depois de quatro anos eu fui trabalhar no Parque, permaneci, não saía daqui, mudava pra ali, mas sempre dentro da comunidade, sempre na... comunidade, nunca sai daqui, permaneci aqui. E foi aí que eu comecei a luta e falei: “*Um dia eu vou vencer*”, um dia isso tudo vai reverter, sabe? Em alegria, em alguma coisa muito boa pra mim, muito importante.¹¹¹

Nesse momento de sua vida e de sua existência Laura mescla e combina os valores civilizatórios e saberes oriundos da sua herança quilombola, negra e caiçara de permanecer na terra, de lutar por seus direitos, pelo seu território, de defender os seus, a família e a sua ancestralidade, somado a isso há também a compreensão de que somente esses recursos não são suficientes frente a demanda que a realidade apresenta, é necessário então incorporar, aprender e assimilar os valores civilizatórios e as armas de luta dos antagonistas, é importante assimilar o poder da palavra escrita e da lógica “dos papéis” que se apresentam em confronto com a oralidade, é necessário ir à luta, lendo, participando, conhecendo as suas lógicas e os seus discursos, sem abandonar os seus próprios, é exatamente isso que coloca Laura em uma outra posição, em um outro lugar:

¹¹¹ Laura Braga, 54 anos. Entrevista realizada no Quilombo da Fazenda/Ubatuba-SP em janeiro de 2010.

E aí eu fui à luta, comecei a ler muitos livros, comecei a participar... Registramos a associação como remanescente de quilombo. Eu fui convidada pra ser Presidente da Associação de Bairro, aí, ao invés de... Eu já reverti! Eu aceitei, comecei a ser Presidente da Associação de Bairro, imediatamente, eu já mudei de Associação de Bairro pra Associação de Remanescente de Quilombo, registrei a Associação e fui em busca, viajei muito, foi muitas idas e vindas pra São Paulo. Lemos, ITESP, Fundação Palmares e comecei toda essa busca, as pessoas vinham... E comecei a ver que havia um interesse assim, muito grande. Quando se trata de quilombo, de remanescente, tem realmente as pessoas que se envolvem, tem um grupo sério de trabalho e que começaram todo mundo a fazer, esse trabalho junto comigo e muita gente viu... Comecei a conhecer muitas pessoas importantes também, e eu vi que o negócio realmente era sério *e que essa lei é forte*, é uma lei que tá realmente do nosso lado; isso foi me dando cada vez mais força, assim hoje eu tô tranquila, hoje eu sei que o Parque pra mim, olha, não faz diferença nenhuma. Sou funcionária pública, tudo, gosto até do meio ambiente, tento fazer um trabalho ambiental também, porque eu faço parte do meio ambiente, hoje eu entendo a importância sim, de preservar, mas entendo a importância de também preservar “nóis” também como seres humanos. A minha luta, então, a minha luta é de preservar o ser humano também e não ter um olhar como os ambientalistas. Porque os ambientalistas o olhar deles é pra mata, é *pros* peixe, é pro mar é *pros* animais, o ser humano que se dane! Eu sou o contrário, ao mesmo tempo que eu quero preservar tudo isso, eu quero preservar o ser humano também, porque um depende do outro. Não adianta fechar os olhos e dizer que o ser humano não depende da natureza e a natureza... Um depende do outro. Por isso Deus criou o ser humano, criou o homem, os animais, criou o mar, fez o céu, a terra, então um faz parte do outro, não adianta o homem querer fechar os olhos e preservar só a mata ou só o animal por que todos, um faz parte do outro e essa é a minha luta entendeu? E *nóis*, como remanescente de quilombo, os negros, já sofreram muito, entendeu? Eles já foram muito massacrados, eles passaram por muitos perrengues nessa vida, chegou o momento da gente dar a volta por cima, agora é a nossa vez, entendeu? Então a minha luta é contra o racismo, é contra a discriminação, porque nós somos realmente discriminados, né!¹¹²

Laura responde que do sofrimento encontrou força para lutar; reconhece que havia perdido a ligação com essas questões, mas ao mesmo tempo assume a sua ancestralidade negra e a sua raiz quilombola ao fazer menção à história linda existente no Quilombo do Campinho. Também afirma que a legislação quilombola é forte, que é uma lei que realmente está do lado deles, denuncia que os quilombolas ainda sofrem muito racismo, preconceito e discriminação, consegue elaborar e relacionar o racismo do presente com as dificuldades, “perrengues” e sofrimentos do passado, mas apesar de tudo, decide permanecer naquele território. Ela não vai embora da sua terra, do seu

¹¹² Laura Braga, 54 anos. Entrevista realizada no Quilombo da Fazenda/Ubatuba-SP em janeiro de 2010.

chão: a partir do relato observamos uma mudança de postura nas suas relações que culmina na assunção da própria identidade. Laura já havia tido atitudes de obstinação e de enfrentamento. Ela já era quilombola sem o saber, sem ter que nominar-se, mas em essência as características que observamos em seu relato, de resistência, de sobrevivência e de luta para permanecer naquele espaço, confere às suas ações a resistência guerreira na defesa de um território político, frente às pressões e tentativas violentas de retirá-la do seu espaço, do seu lugar:

O saber mítico que constituía o *ethos* da africanidade no Brasil adquiria contornos claramente políticos diante das pressões de todo tipo exercidas contra a comunidade negra. Assim, os espaços que aqui se “refaziam” tinham motivações ao mesmo tempo míticas e políticas. Veja o caso do *quilombo*: não foi apenas o grande espaço de resistência guerreira. Ao longo da vida brasileira, os quilombos representavam recursos radicais de sobrevivência grupal, com uma forma comunal de vida e modos próprios de organização. Na verdade, “quilombo” era uma designação de fora (do jargão jurídico da Colônia): os negros preferiam chamar seus agrupamentos de “cerca” ou “mocambo”. E iam desde grupos isolados no interior do país até morros (dentro da metrópole carioca) ou sítios próximos ao território urbano, a exemplo do quilombo da região do Cabula, em Salvador (SODRÉ, 2002, p. 68).

Podemos vislumbrar também na cultura caiçara esses exemplos de sobrevivência grupal, reconstrução dos espaços e modos próprios de organização como nas cercas, mocambos e quilombos, como também entre os caboclos e ribeirinhos amazônicos, praieiros, babaçueiros, sertanejos, vaqueiros, jangadeiros, pantaneiros, varjeiros, campeiros, exatamente por todos esses grupos e comunidades apresentarem o mesmo *ethos* articulador entre o mito e a política, trazendo à baila outros valores civilizatórios, comuns e organizacionais do cosmos, do território, das formas de transmissão do conhecimento de uma geração a outra, da relação entre a natureza e a cultura.

Desse modo ao articular esse *ethos* de assunção da própria africanidade com os conhecimentos e mecanismos de poder, coerção e disputa acerca dos valores civilizatórios hegemônicos, Laura foi se construindo buscando, estudando, prosseguindo e resistindo, aprendendo e adentrando cada vez mais esse espaço branco, e assim segue despontando como uma importante liderança em defesa dos seus. O meio-ambiente é importante, mas não existe meio-ambiente sem os seres humanos. Ao se construir individualmente, Laura se reconstrói na sua origem, na sua identidade quilombola de mulher negra, utilizando as experiências de pessoas sofridas com o racismo, o sexismo e

a discriminação para se empoderar, para dizer ao mundo: “Nós, os negros, já sofremos muito, agora chegou a nossa vez”.

Apesar de todas as dificuldades com relação ao Parque, Lúcia argumenta que hoje as relações são melhores, mas nas suas palavras, essa melhora ocorreu, principalmente, a partir do momento em que a comunidade se reconheceu como território quilombola.

Hoje tá melhor! Não são todos que entendem o que é Parque! Não entendendo, porque o Parque veio e acabou com a vida deles, né! Acabou! E aí eles tem raiva mesmo! Não quer nem saber falar em Parque. Mas hoje, hoje! Eles já tem uma outra visão não tão os mais novos, meia idade assim, já tão começando a entender... E com esse plano de manejo que foi feito, que colocou a comunidade como comunidades tradicionais, eles não tiveram tanta coisa.. Mas já tiveram uma abertura ali, outra coisa aqui, agora **como quilombo que realmente as coisas começaram a ser...Agora como quilombo é que a gente teve luz...** Certo? Teve acesso... Quantos anos! Então foi bem sofrido, bem sofrido... Muita luta, muita luta pra conseguir uma luz, sendo que o Parque tombou,Parqueo que eles fizeram? A primeira coisa foi trazer luz. Né! Então eles tinham depois de um tempo, né, levou uns dois anos eles fizeram a sede, eles tinham luz, eles tinham rádio! A comunidade há 100 anos sofrendo, sem nada. Então o Parque hoje, já tem uma conversação melhor!¹¹³

A assunção dessa identidade inaugurou um novo tempo que deixou para trás o tempo de grande sofrimento. De um tempo de trevas, veio, literalmente, a luz.

Com tudo isso, concluímos que só construiremos uma nova ideia de “civilizado” quando em nossa sociedade houver espaço para a diversidade das culturas de forma equânime, quando as relações de poder se construírem de maneira simétrica, harmônica e proporcional, quando a palavra escrita não tiver mais valor que a oralidade, quando a palavra de um homem e de uma mulher valer tanto quanto vale a vida.

Portanto, existem, sim, bárbaros e civilizados, práticas ou culturas bárbaras, práticas ou culturas civilizadas, mesmo que *toda* cultura, qualquer que seja, possa ser exemplo de civilização ou mergulhar na barbárie. (WOLFF, 2004, p.43).

Acredito, desse modo, na força que possuímos enquanto seres da natureza e da cultura, na força da diversidade da humanidade, da qual todas as civilizações são garantia. Cabe a cada um de nós enquanto indivíduo e enquanto ser vivente em uma sociedade, escolher, defender e compreender os saberes e valores civilizatórios que nos

¹¹³ Lúcia Assumpção, 48 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no Quilombo da Fazenda – Ubatuba-SP.

serão úteis e garantirão a nossa sobrevivência e a dos nossos filhos e filhas, netos e netas nesse novo tempo que se anuncia.

CAPÍTULO VI - TER ENSINO, TER EDUCAÇÃO: O ENSINAR E O APRENDER NO QUILOMBO DA FAZENDA

Fundada na iniciação, na experiência,
a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e,
em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu
para criar um tipo de homem particular,
para esculpir a alma africana.
(BÁ, 1968, p.169).

A educação enquanto fenômeno sócio-antropológico ocorre indistintamente em todas os grupos humanos. Antropologicamente, a capacidade de ensinar os conceitos e sentidos assimilados por determinado grupo humano em um tempo e um espaço específicos garantiu a sobrevivência material, cultural e simbólica desse mesmo grupo, na medida em que, a cada nova geração, não fosse necessário reinventar a roda ou redescobrir o fogo, mas sim, partir desses conhecimentos para criar, imaginar, inventar e ressignificar novas descobertas, novas narrativas e novos sentidos:

A educação existe onde não há escola e por toda parte pode haver redes e estruturas sociais de transferência de saber de uma geração a outra, onde ainda não foi sequer criada a sombra de algum modelo de ensino formal e centralizado. Porque a educação aprende com o homem a continuar o trabalho da vida. A vida que transporta de uma espécie para a outra, dentro da história da natureza, e de uma geração a outra de viventes, dentro da história da espécie, os princípios através dos quais a própria vida aprende e ensina a sobreviver e a evoluir em cada tipo de ser. (BRANDÃO, 1983, p. 13)

O ensinar e o aprender em comunidades quilombolas é exemplar para a compreensão dessa educação que “aprende com o homem a continuar o trabalho da vida”, já que os ensinamentos nessas comunidades se pautam na participação ativa das novas gerações nas atividades e práticas sociais cotidianas do grupo, desse modo a sobrevivência material, social, cultural e simbólica no quilombo é transmitida no cotidiano e por meio do exemplo. Uma das principais características é a não dissociação entre teoria e prática, já que a palavra nesses grupos, como dito anteriormente, tem caráter sagrado, assim que é proferida já se torna um ensinamento.

Compreendendo as especificidades e a singularidade do ensinar e do aprender em comunidades quilombolas é que procuro *apalavrear* os sentidos e os conceitos de forma que eles possam estar o mais próximo possível da sensibilidade e da significação

que melhor expressará e anunciará quais bases e valores se apresentam no ato de ensinar desses grupos. Desse modo:

A escolha pela denominação *ensinar e aprender* se faz necessária por extrapolar, no presente contexto, a dimensão técnica e objetiva que se apropriou da relação nomeada de ensino-aprendizagem, que estabelece uma hierarquia, *o que sabe mais e o que sabe menos*, e possui um caráter unilateral, emissor e receptor. (BEZERRA-PEREZ, 2012, p.57)

Busco, aqui, compatibilizar duas percepções. Ao mesmo tempo em que a antropologia e a educação vêm travando um diálogo cada vez mais fecundo e aprofundado com a educação, como evidenciam Sanchez Teixeira (1990, 2002, 2011 e 2012), Paula-Carvalho (1990, 1991, 1997 e 1998) Gusmão (1994, 1995, 1996, 1997 e 2011) e Brandão (1983), por exemplo, buscando compreender as diferentes formas de transmissão e reelaboração do universo cultural nos diferentes grupos, bem como a valorização da cultura hegemônica nos diferentes grupos por meio do espaço institucional escolar, é inegável, por outro lado, que na sociedade contemporânea a escola é o espaço privilegiado de cultivo do legado cultural da humanidade, sendo o acesso e permanência nesse espaço entendido como *direito*, sendo aqueles que não o frequentam, seja por qualquer motivo, considerados prejudicados nos processos produtivos, sociais e culturais contemporâneos.

Desse modo, o projeto de educação que se pensa para uma sociedade está intimamente relacionado às relações de poder vigentes na mesma, jamais sendo neutro. Ele pode tanto reforçar a desigualdade entre os homens: os papéis socialmente definidos a serem ocupados por este ou aquele grupo, a distribuição dos bens materiais e culturais, a posse da terra, quanto promover valores civilizatórios diferenciados.

Em relação à hegemonia e subalternidade, afirma José Carlos de Paula-Carvalho:

Privilegia-se um referencial teórico-prático que segue o “padrão da racionalidade técnica” (Lévi-Strauss), escolhendo-se, assim, o único tipo de cultura e educação com ele compatíveis (“cultura hegemônica” e “culturas subalternas”), declarando-se “outras” as culturas diferentes com orientações incompatíveis com o referencial escolhido; procura-se reduzi-las nas suas especificidades e diferenças tornando-as mais diferentes do que são e, a seguir, são exorcizadas, por meio de várias estratégias. Em profundidade está-se projetando “fora”, como Outro e como Sombra, o que é incompatível e perigoso reconhecer que pertença ao universo da cultura padrão escolhida. A educação e as organizações educativas são instrumentos culturais desse colonialismo cognitivo: é o etnocentrismo pedagógico e o correlato psico-cultural do “furor pedagógico”, uma gestão escolar autoritária e impositiva para nivelar as

diferenças das culturas grupais por meio do planejamento. O etnocentrismo consiste na dimensão ético-política da mesma problemática cuja dimensão psico-antropológica envolve a Sombra ou Inconsciente. (PAULA-CARVALHO, 1997, p.181-182)

A questão do encontro entre diversas culturas na escola tem levantado inúmeros debates tanto no Brasil como em diversos países que têm lidado com a diferença na perspectiva apontada por Paula-Carvalho, geralmente resultando em um colonialismo cognitivo que termina por nivelar as diferenças culturais na escola por meio do planejamento e difusão de uma cultura hegemônica. Esse é o real motivo dos conflitos surgidos com imigrantes, por exemplo, nas escolas públicas da Europa. No Brasil, isso se relaciona ao elevado índice de evasão e repetência que identificamos nas crianças negras e dos demais grupos que não correspondem aos referenciais dessa cultura. Nessa interface cultura hegemônica e culturas subalternas é que vamos desenvolver a nossa análise.

No contexto do *ensinar-aprender* em comunidades quilombolas devemos compreender que a posse da terra, a cultura e a educação desses grupos estão intimamente relacionadas. Desse modo, quando os afrodescendentes se organizavam comunitariamente em um determinado território, eles não estavam apenas resistindo à escravidão, estavam resistindo também pela sua vida, pela sua existência e pela sua cultura, portanto ensinar às futuras gerações os cantos, as danças, a dimensão produtiva, o sentimento com relação ao sagrado, era continuar a existir mesmo depois da morte, era projetar e lançar à frente o que havia permanecido vivo nele de sua origem na África, nas comunidades indígenas e na cultura caíçara e necessitava que fosse adiante para além de uma existência momentânea, para além das condições adversas em que a sua própria sobrevivência se encontrava ameaçada. A cultura de um grupo, o sentido comunitário e o sentimento de pertença extrapolam uma passagem temporal da vida de um único ser humano. É um projeto coletivo.

Atualmente, a formação de uma identidade quilombola pelos habitantes do Quilombo da Fazenda foi e ainda é marcada por inúmeros processos educativos e de formação. O primeiro deles refere-se ao conhecimento tradicional, ancestral e existencial do grupo, transmitido de geração a geração. O segundo vem sendo desencadeado pelo acesso à informação de várias legislações, decretos e políticas específicas para as comunidades negras, terra de pretos e comunidades quilombolas,

bem como pela mobilização coletiva oriunda dos movimentos sociais que, por meio de encontros, troca de experiências e relatos específicos do que acontece e do que vivencia cada comunidade, comunica às outras acerca de sua realidade única e singular, ao mesmo tempo em que observa estratégias comuns em relação ao saber e ao conhecimento empreendidos pelas demais.

Por meio das entrevistas, pudemos perceber que houve a construção de um processo identitário que despertou várias reflexões acerca das histórias de vida da comunidade como um todo. As dificuldades de sobrevivência ao longo das décadas, as carências e falta de acesso à educação, saúde, propriedade da terra, trabalho, saneamento básico, energia elétrica e qualidade de vida como um todo.

Segundo Lúcia Assunção, a própria condição das pessoas da comunidade contribuiu, por exemplo, com a dificuldade em argumentar, ponderar, discutir e defender a legitimidade em habitar aquele espaço e aquele território, no tocante à luta pela terra e a regularização fundiária. A comunidade encontrou muita dificuldade quando teve que contar a história de formação do quilombo e contribuir para a construção das árvores genealógicas pela antropóloga que havia sido contratada pelo ITESP para a elaboração do relatório (laudo antropológico), o qual embasa as decisões sobre a titularidade da terra, a área total a ser concedida:

Claro que influencia! Claro que influenciou! Influenciou e muito, e muito! E aí, nós, infelizmente, como eu tô te falando, eu vim aprendendo passo a passo, eu vim aprendendo... E conversando com você eu aprendo, então eu fiquei aqui embaixo e fui aprendendo, eu fui lendo! Porque eu não tinha o entendimento das, como que fala, **das leituras**, das perguntas, se você faz uma pergunta pra mim, de uma palavra difícil, eu não vou entender, eu não vou saber responder. Às vezes eu fico pensando, não respondo aquilo que você queria, ou então você já fez aquilo porque sabia que eu não ia poder responder, entendeu?

Então são... Hoje eu entendo, não entendo muito! Mas, hoje se ela chegasse aqui e falasse e fizesse, e quando veio o laudo eu estivesse preparada pra ler e entender, ela não tinha mudado, eu já tinha dado uma pancada nela aqui! Hoje eu não consigo mudar! Por quê? Porque se a gente for mudar... A gente pode mudar!¹¹⁴

Lúcia se refere à influência que afirma ter havido devido ao fato de que, segundo a comunidade, a antropóloga incumbida da elaboração do relatório ser muito próxima de Adriana Mattoso e Eliane Simões, bem como por ela responder às instituições que

¹¹⁴ Lúcia Assunção, 48 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no Quilombo da Fazenda – Ubatuba-SP

representam os interesses do Estado, acreditando que isso tenha sido determinante na definição dos limites territoriais do Quilombo da Fazenda. Somado a isso, fica ainda mais nítida a tensão já explicitada nessa tese com relação às relações de poder que se instauram entre os “letrados” e os “iletrados”, entre os que têm entendimento “das leituras” e os que não tem. Por outro lado, tanto na fala da Laura quanto da Lúcia, o processo de reinterpretação das identidades individuais e coletivas e a delimitação dos limites territoriais do quilombo estão visivelmente imbricadas, constatando que o estudo sobre a questão quilombola a apreensão e compreensão desse universo jurídico e legal são fundamentais para a sobrevivência e a luta da comunidade em defesa da sua cultura e do seu território:

A escrita, representada pelos “papéis”, introduz no confronto e ensina aos homens, que através dos signos é possível “não somente significar o mundo exterior mas apreendê-lo, tomar posse dele”¹¹⁵. A posse pela sociedade da escrita, faz do território, espaço cada vez mais representativo – do direito formal e jurídico, da lei, da propriedade – e o torna cada vez menos significativo, i.e, do significado, da história singular, da memória de grupo e base de sua reprodução social, física e simbólica. Como diz Brandão, trata-se aqui do confronto entre propriedade privada e impropriedade de usufruto da terra. Em jogo os processos fundamentais de inscrição dos indivíduos e grupos no real, cuja substância é dada por relações políticas e econômicas que envolvem o mundo “de dentro”, o mundo do “eu” e o mundo “de fora”, mundo “do outro”. No aturdimento do confronto e “Ante a quebra da ilusão, o grupo volta os olhos e vai em busca de sua própria força”. (GUSMÃO, 1995, p. 126-127)

A questão do estudo e da educação permeou a fala de todos os entrevistados de diversas maneiras e de diferentes abordagens. A comunidade percebe e relata o fato de ter uma baixa escolaridade, bem como de nunca sequer ter ido à escola e os motivos pelos quais não a frequentaram, mas o que é extremamente significativo são as diferenças que a comunidade estabelece entre “estudo” e “educação”. O estudo compreende o acesso à escola e à educação formal, a educação refere-se aos valores, sentimentos e atitudes ensinados e transmitidos de pai e mãe para filhos e filhas.

O *Seu Zé Pedro* estudou até a segunda série do antigo primário. A primeira vez que foi para a escola tinha 16 anos. Além da questão já tratada anteriormente com relação à importância e à força da palavra e da oralidade nesses grupos, cabe frisar, nesse momento, uma questão com relação à dificuldade de acesso à educação escolar, o

¹¹⁵ “O etnólogo entre nós” em CHARBONNIER, Georges. Arte, linguagem, etnologia: entrevistas com Claude Lévi-Strauss. Campinas: Papyrus, p.10. apud Gusmão (1995).

que nos remete a uma discussão sobre como ocorreu o processo de democratização da educação e a quem, verdadeiramente, essa desejada expansão atingiu.

É exatamente por isso que *Seu Zé Pedro* afirma que ninguém no seu círculo de convivência “sabe ler e escrever”, ou seja, ninguém tivera acesso à escola, nem mãe, nem pai, nem tios. Se não há ninguém que tenha vivenciado esse processo e entendido a sua importância, como esperar, frente às dificuldades de acesso e permanência, que a educação escolar seja valorizada? Observo que a cultura do grupo é um forte fator para a valorização ou não da experiência de escolarização:

Eu... na verdade, meu pai não me botou na escola. Eu comecei a namorar com 16 anos, aí tinha o Mobral lá no tal de Nilo... botou o Mobral lá, e eu comecei lá no Mobral. Não... aí, levava a namorada minha para o Mobral lá, e comecei a ir para o Mobral também. Aí eu tava com 16 anos, senti a necessidade de aprender, aí eu comecei aprender no Mobral. E eu tenho pra mim, até que fiz um segundo ano bom... não sei escrever, mas ler eu leio bem. Não sei escrever porque, pra aprender escrever, tem que entrar na escola e desenvolver a mão. Eu aprendi mais ler que escrever. Eu leio pouco, mas leio bem, leio, paro, para ler soletrando bem, para compreender o que está... eu também acho que seria uma besteira a pessoa pegar um livro, que nem eu vejo, blá, blá, blá... fica naquele livro e não sabe o que tem ali. Então a minha vida sempre foi assim, eu gosto de ver as coisas, prestar atenção, conversar, parar, escutar, ler, ver em que página está, resumir, para ir para a frente.¹¹⁶

Trajetória de lavrador, frequentou o MOBREAL¹¹⁷ e não conseguiu prosseguir os estudos devido à dificuldade de acesso e ao fato de ter que trabalhar. Essa é a realidade não só do *Seu Zé Pedro*, mas da maioria dos moradores do quilombo da Fazenda em Ubatuba-SP.

Quando o *Seu Zé Pedro* afirma que “*antigamente não fazia muita falta*”, ele se refere a um período em que a palavra falada, a palavra empenhada já possuía um valor e um significado que jamais carecia ser contestado. Como já analisei na relação do ensinar-aprender em outra comunidade quilombola (BEZERRA-PEREZ, 2012), a palavra nas comunidades tradicionais é impregnada de força vital, ela tem o poder de materializar, de fazer existir as coisas no mundo. Exatamente por isso que o papel da oralidade e da memória é central na construção e percepção desse passado pela

¹¹⁶ José Vieira, 71 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

¹¹⁷ Movimento Brasileiro de Alfabetização foi um projeto do governo brasileiro criado em 1967 e mantido pelo regime militar, tinha como objetivo alfabetizar jovens e adultos para integrá-los à sociedade, possibilitando formação para uma melhor qualidade de vida. Politicamente sua função era disseminar os valores morais e cívicos necessários para garantir o controle social e a aceitação pelas camadas mais desprivilegiadas da sociedade, dos mecanismos de repressão e violência utilizados nesse regime político.

comunidade, porque ela é a prova cabal, o testemunho vivo do que foi vivido, sentido e aprendido sobre a vida. Desse modo, é impossível não haver fidelidade ao que é dito, ao que é narrado, ao que é explicitado, pois negar a verdade é negar a si mesmo, é negar a própria existência:

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra. E, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. (BÂ, 1968, p.168)

Outra narrativa que atesta a dificuldade do acesso à escola é a do Roberto Braga. Ele conta que a única escola na região ficava na Vila de Pescadores na praia de Picinguaba. Ele e outras crianças andavam desde o sertão até à praia e tinham que atravessar duas barras, dois rios que se encontravam com o mar, para chegarem à escola. Desse modo, a possibilidade de travessia ficava ao “sabor das marés”, ou seja, na maré baixa conseguiam passar, quando a maré subia eles ficavam impedidos de atravessar. Um dia Roberto quase se afogou. Devido a esse fato o seu pai o retirou da escola:

Se você me perguntar se eu tive estudo, eu não tive. Escola mesmo eu só tive, acho, que eu tive 3 meses, aí meu pai me tirou da escola, eu era pequeno, tinha uma idade assim, acho que de 9 anos. Se você hoje... chega ali você vê, é dois rios que tem aqui, né? Antes era como se fosse aqui, não tinha uma praia? Ou quando você chegou os dois rios já eram juntos? Os rios lá embaixo, na praia. (...) Então tinha assim, um intervalo de perigo ali. Por duas vezes eu ia me afogando nessa barra, aí meu pai me tirou da escola. Aí você chega à Fazenda, daqui para lá, você vai pela praia. Então, antes, há não sei quantos anos, eram 3 praias na verdade, tinha a Praia da Fazenda, a Praia do Meio, que é duas barras, chamada Praia das Duas Barras e a praia do Canto, que é lá o Canto da Bica... então eram 3 praias nessa. Hoje o Canto da Bica é um cantinho, mas não tem praia. Então tinha uma extensão de praia, de uma barra na outra, como daqui aonde? Para eu comparar para você... como daqui na Casa de Farinha. Então é uma praia, com o tempo foi indo, foi indo, a natureza foi e juntou as duas barras. Hoje, essa praia ficou numa praia só, se você chegar lá não tem divisão, mais hoje, então aquela praia do meio, das Duas Barras, que tinha, acabou. Ficou uma praia só, veio inundou uma praia... e antes nós tínhamos que passar as duas barras. Por exemplo, ela está aqui, tinha que passar essa barra aqui ó, essa aqui, por exemplo, essa aqui e tinha que passar isso aqui... para poder pegar terra firme. E quando vinha de novo era a mesma coisa, eu tinha que passar primeiro a de lá, que era o rio Picinguaba, pegar essa praia que tinha mais ou menos uns 500 metros ou mais... Quase 1 quilômetro de praia. Depois pegava essa praia, depois pegava a outra barra, passava, para pegar terra firme. Então tinha assim, um intervalo de perigo ali.

Por duas vezes eu ia me afogando nessa barra, aí meu pai me tirou da escola. A escola ficava na vila. Então tinha que passar pela barra, passar as duas barras, porque... entendeu? Então, como era perigoso, o meu pai me tirou da escola. Porque aí nós não morávamos mais lá, onde nós morávamos. Aí meu pai fez outra casa aqui, de...¹¹⁸.



S
rios da Fazenda e Picinguaba com o mar, local de passagem antigamente para as crianças da comunidade irem para a escola. (Fotografia: Carolina Bezerra-Perez).

O relato de Roberto Braga é uma prova contundente de que a área da praia pertence à comunidade, pois eles a utilizavam não somente para pesca, como também ela se configurava como *via de acesso* e de trânsito entre uma comunidade e outra: a Vila de Pescadores e o sertão da Fazenda.

Prosseguindo na minha análise, quando eu indago, buscando me aprofundar nos motivos pelos quais seus pais não o colocaram ou incentivaram a estudar, *Seu Zé Pedro* levanta três questões que até os dias de hoje são bastante discutidas, sobre quais os fatores que dificultam a permanência da população negra na escola: a falta de condições materiais do grupo; a dificuldade de acesso; a necessidade de se trabalhar para garantir o

¹¹⁸ Roberto Braga, 65 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

mínimo para uma vida digna; e a falta de referências da comunidade com relação ao universo escolar:

Naquela época não era só meu pai não... um que a escola era longe, outro que a gente trabalhava muito para ajudar os pais. A gente trabalhava nesse negócio de roça, essas coisas... meu pai trabalhava muito com lavoura, com criação, tinha umas vaquinhas, tropa de burro, ele criava porco, criava galinha, essas coisas... então trabalhava muito, ajudando em casa. As pessoas de primeiro obedeciam muito o pai e mãe e eles tinham medo de mandar a gente pra uma escola longe, ficava sempre em volta deles. E eles também achavam que... naquela época, de fato, não precisava mesmo, não fazia muita falta a leitura, que meu pai também não sabia, minha mãe também não sabia, meus tios também não sabiam muita coisa... então não fazia muita falta naquela época. Naquela época dava para viver bem sem leitura, agora não dá... agora tem que ter estudado, porque os próprios estudados estão passando falta, sem emprego. E quanto mais quem não tem... não tem estudo não.¹¹⁹

Outro motivo apontado pelo *Seu Zé Pedro* é o fato dos pais criarem os filhos sempre perto deles. O respeito aos pais era muito grande, como também todas as crianças auxiliavam nas tarefas domésticas, atestando a importância da presença das mesmas no dia-a-dia, nessa relação do ensinar-aprender para a cultura caiçara. As mulheres também relatam que estudaram pouco. Anair também se recorda do MOBREAL e aponta as mudanças relacionadas à denominação dessa modalidade de ensino a partir da sua vivência nelas, ao afirmar que hoje em dia é “Educação de Jovens e Adultos”:

Eu cheguei a estudar até no segundo ano. Hoje em dia não é segundo ano, é segunda... como é? Segunda série, né? Ah, eu gostava da escola. Era bom. Só aprendi a escrever e ler... não tinha mais nada. E brincar, né? Porque a gente era criança. Porque eu também, quando fui para escola, eu já tinha uns 10 anos e também logo parei de estudar, porque quando a gente ficava em casa com os nossos pais, com a mãe, a gente quase não tinha tempo de estudar. Hoje em dia as crianças chegam e tem a tarefa, né? Tem que fazer aquela tarefa ali, para no outro dia levar para a professora, naquele tempo a gente não tinha não. A gente vinha da escola e já estava o serviço ali para a gente fazer. Eu mesma não aprendi quase nada. Eu sei escrever um pouquinho, sei ler um pouquinho... foi depois que eu comecei a estudar assim, MOBREAL. Hoje em dia não é MOBREAL, hoje em dia é... Educação de Jovens e Adultos.¹²⁰

¹¹⁹ José Vieira, 71 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

¹²⁰ Anair Assunção Braga, 55 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no Quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

No relato de Dona Onófria, mais um dado é revelado: o da desigualdade social. Nas suas palavras, não existia estudo para as crianças pobres, pois após a quinta série somente os “filhinhos de papai” estudavam, fazendo uma clara alusão àqueles que podiam pagar os estudos, já que na sua época relatou-me haver o exame admissional, como também essas crianças não precisavam auxiliar os pais na labuta diária para a sobrevivência:

Aprendia? O que a gente aprende hoje mesmo, né? Só que não tinha matemática, ciências, nem português, não tinha nada, né? Antigamente era um estudo simples, estudava primeira, segunda, terceira, quarta, quando estava na quarta série pegava aquele diplomazinho, né? Um boletinzinho de diploma. E pronto! Não tinha mais estudo. Porque daí para frente, quem ia para a quinta série eram os “filhinhos de papai”, porque já não tinha mais estudo para as crianças pobres, né? Agora, nessa parte aí, hoje em dia, o governo auxiliou muito, né? Porque dá passe para as crianças, dá merenda escolar para as crianças comer, dá ônibus, quando não tem, passa o ônibus, vai buscar... para as crianças passar, né? Então, essa parte aí, ela... hoje em dia não estuda quem não quer. Porque o governo beneficia as crianças de todo lado, né? Agora, quem não quer estudar, é problema da criança, né? Agora que as condições melhoraram mais que antigamente, melhoraram. Eu não estudei mais, estudei só até a terceira série, porque era só eu, minha irmã e meu irmão... meu irmão era da pesca, meu pai viajava numa canoa de motor, fazia viagem para os outros, né? Ficava eu, com a minha irmã que morreu e a minha mãe. Nós éramos para trabalhar de roça, para apanhar lenha, porque naquela época não existia gás, né? Então era para nós apanharmos lenha, fazer o serviço de casa com ela, né? Aí eu estudei até a terceira série, quando fui para passar para a quarta, a escola parou também. Parou não, né? Não tinha mais o que estudar. Depois dessa época que eu estou falando, não tinha mais o que estudar. Mas essas são as diferenças, não é Anair? Agora eles estudam o português, a matemática, a ciências, tudo isso aí... antigamente, não tinha isso aí.¹²¹

Na comparação com o tempo presente Dona Onófria afirma que hoje “só não estuda quem não quer”, ao fazer alusão a todos os programas e facilidades relacionados ao acesso e permanência das crianças na escola: transporte, merenda e benefícios, conclui que em termos de oportunidades, hoje em dia a situação está muito melhor do que na sua época.

Os processos de exclusão da população negra e pobre dos espaços formais de ensino ainda são pouco estudados. Desde a abolição da escravatura o acesso à educação por essa parcela negra, pobre e não urbana sempre foi precário e quando ocorria era

¹²¹ Onófria de Oliveira, 65 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

sempre no sentido de acionar estratégias de dominação do negro e do pobre para mantê-lo nas suas posições de subalternidade, garantindo que a educação não transformasse os espaços sociais para os quais estavam educacional e socialmente destinados:

A educação, da forma que foi pensada, reivindicada e praticada durante o processo de abolição da escravidão no Brasil, manifestava essa tentativa de continuidade. No centro das práticas educativas foram colocados elementos que, ao longo da escravidão, haviam sido permanentemente acionados como estratégias de dominação sobre negros: o trabalho e a religiosidade. Era valendo-se desses dois pilares que se buscava criar um perfil apropriado para os negros em uma sociedade livre. Esses elementos deveriam fazer com que os negros reconhecessem a hierarquia e assumissem naturalmente seus lugares na estrutura social e no processo produtivo (FONSECA, 2002, p. 183-184).

Desse modo, a educação brasileira sempre foi diferenciada para as diferentes classes sociais existentes na sociedade. Seja na colônia ou no Império, a instrução destinada a determinados grupos étnicos ou a determinadas classes sociais marcaram nitidamente os ideais de educação, bem como definiam qual a educação que era promovida e que acabava por traçar as expectativas de ocupação profissional e social futura no que tangem às relações de poder e de prestígio. Por isso, a mácula imposta à mão negra, a pele negra e ao corpo negro, pobre, caçara, rural, que fora feito para o trabalho pesado, cindia as possibilidades de acesso dessa população a uma educação que almejasse a formação intelectual, científica, filosófica ou artística, já que para aquele corpo negro, pobre, já se encontravam destinados, espaços plasmados e cristalizados por todo o processo histórico da escravidão. Cunha ilustra-nos muito bem como ocorreu essa cisão:

Com efeito, numa sociedade onde o trabalho manual era destinado aos escravos (índios e africanos), essa característica “contaminava” todas as atividades que lhes eram destinadas, as que exigiam esforço físico ou a utilização das mãos. Homens livres se afastavam do trabalho manual para não deixar dúvidas quanto a sua própria condição, esforçando-se para eliminar as ambigüidades de classificação social. Aí está a base do preconceito contra o trabalho manual, inclusive e principalmente daqueles que estavam socialmente mais próximos dos escravos: mestiços e brancos pobres. (CUNHA, 2000, p.90)

Passados muitos processos históricos e políticos no Brasil, é na década de 30 do século passado que iremos ver em documentos os ideais de uma universalização da educação. No Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova(AZEVEDO, 2010), Anísio Teixeira, Lourenço Filho, Fernando de Azevedo, dentre outros, expressam a

necessidade de romper com a dualidade presente no sistema educacional, enfatizando a necessidade de democratização da educação, sendo esta oferecida prioritamente pelo Estado, que não fizesse distinção de raça, classe ou gênero, uma educação pública, laica, gratuita e de qualidade.

Pautados em referenciais liberais inspirados em grande parte em John Dewey, os pioneiros da educação nova, como eram chamados, acreditavam que o princípio da igualdade possibilitaria a todos o acesso e a permanência ao sistema educacional de ensino. Os ideais presentes no manifesto de liberdade e livre circulação das ideias intelectuais e a possibilidade de pessoas de diferentes classes sociais, diferentes orientações políticas e pertencimentos étnico-raciais conviverem em ambientes educativos foi simplesmente tolhida e vista como ameaçadora por setores católicos, fascistas e integralistas no Brasil em um momento de fechamento político com a Ditadura Vargas.

De qualquer forma, os ideais do manifesto foram retomados em diversas épocas, mas observamos que as políticas educacionais e pedagógicas de inspiração liberalista e igualitarista não possibilitaram o acesso e a permanência dos grupos marginalizados no espaço escolar, seja pela questão apresentada por Paula-Carvalho, do etnocentrismo pedagógico e do colonialismo cognitivo, seja pelo paradoxo de tentar se tratar de forma igual pessoas que não são iguais, possuem universos culturais diferenciados, e não tiveram as mesmas condições materiais, econômicas e políticas. O fato que observamos é que a escola e os professores não estavam preparados, nem formados, para lidar com a entrada dessa parcela da população no espaço escolar. Outro fator que se soma é o imaginário negativo sobre o negro já citado na presente tese que permanece atuante até os nossos dias, ancorado nas narrativas bíblicas de demonização do negro, nas teorias científicas e racistas de classificação e hierarquização das raças.

O que vimos com o passar dos anos é que essa igualdade é apenas formal, sendo impossível as mesmas condições de igualdade serem estendidas a grupos socialmente marginalizados e discriminados que, devido aos antecedentes históricos da construção política e econômica já citada, se encontram alijados da riqueza material, cultural e simbólica produzida por todo o conjunto da população brasileira. Essa desigualdade estrutural é o que impede o acesso e a permanência desses grupos na escola.

Como o MOBRAL e a EJA fazem parte da experiência educacional da comunidade do Quilombo da Fazenda, cabe-nos situar o histórico da educação de jovens e adultos com a experiência pessoal por eles relatada.

Ao analisarmos a história da EJA no Brasil, percebemos que a sua trajetória sempre foi marcada por preconceitos e discriminações, sendo considerada como de menor prestígio frente às outras modalidades de ensino. Desse modo, a sua compreensão oscilava entre a total responsabilização do analfabeto, do jovem e do adulto com baixa escolaridade pela sua situação educacional, até a crença de que, cognitivamente, as pessoas adultas e mais velhas não eram capazes de aprender nesse momento das suas vidas.

Questões de ordem socioeconômica, de gênero, étnico-racial, “diferenças regionais”, falta de políticas públicas adequadas, formação e valorização dos profissionais da educação que lecionam nessa modalidade, dentre outros aspectos, eram completamente desvalorizados e sequer eram pensados e analisados, como é possível notar nas considerações de Couto acerca do analfabetismo:

Analfabetismo é o cancro que aniquila o nosso organismo, com suas múltiplas metástases, aqui a ociosidade, ali o vício, além o crime. Exilado dentro de si mesmo, como em um mundo desabitado, quase repellido para fora da espécie pela sua inferioridade, o analfabeto é digno de pena e a nossa desídia indigna de perdão enquanto não lhe acudirmos com o remédio do ensino obrigatório (COUTO, 1933, p.190).

A patologização de uma questão de ordem social reflete uma concepção de homem, mulher, educação, sociedade e cultura existente na época, que se projeta no futuro, e que não podemos desconsiderar, haja vista que observamos o seu reflexo nos dias de hoje em muitos discursos oriundos tanto do senso comum como do meio educacional que vê o jovem e o adulto com baixa escolaridade com pré-conceitos, disseminando estereótipos que os vêm como incapazes, atrasados, incultos e com dificuldades de aprendizagem quase impossíveis de serem vencidas. Disso resulta a baixa autoestima desse grupo, sendo esse um dos principais fatores de seu não reingresso no sistema escolar e conseqüente evasão dessa população da escola. Quando acrescentamos a dimensão étnico-racial e social e a realidade cultural das comunidades negras, quilombolas, caiçaras e camponesas, essa realidade se agrava ainda mais.

Atualmente, vivemos um momento em que o estudo da história da educação brasileira nos permite identificar as raízes dos problemas e das questões presentes no

surgimento dessa modalidade de ensino a partir da consolidação de um sistema dual de ensino que dicotomizou a relação entre trabalho intelectual e trabalho braçal/manual e polarizou a educação brasileira em uma educação para as elites *versus* uma educação para a classe trabalhadora/camponesa/caiçara/negra/pobre. Essa dicotomização é evidenciada no texto do Parecer sobre as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação de Jovens e Adultos:

Suas raízes são de ordem histórico-social. No Brasil, esta realidade resulta do caráter subalterno atribuído pelas elites dirigentes à educação escolar de negros escravizados, índios reduzidos, caboclos migrantes e trabalhadores braçais, entre outros. Impedidos da plena cidadania, os descendentes destes grupos ainda hoje sofrem as conseqüências desta realidade histórica. Disto nos dão prova as inúmeras estatísticas oficiais. A rigor, estes segmentos sociais, com especial razão negros e índios, não eram considerados como titulares do registro maior da modernidade: uma igualdade que não reconhece qualquer forma de discriminação e de preconceito com base em origem, raça, sexo, cor, idade, religião e sangue entre outros. Fazer a reparação desta realidade, dívida inscrita em nossa história social e na vida de tantos indivíduos, é um imperativo e um dos fins da EJA porque reconhece o advento para todos deste princípio de igualdade (BRASIL, 2000, p. 6).

Destarte, observamos que a questão central que se apresenta na EJA há muito ultrapassou a concepção de responsabilização do sujeito pela sua situação, transcendendo a dimensão da construção de estereótipos com relação ao jovem e adulto analfabeto ou pouco escolarizado, para a compreensão e análise da dimensão histórico-social, o que encadeia um processo de transformação das visões sobre o que seja o papel da educação na atual conjuntura na qual nos encontramos, reconhecendo que a Educação de Jovens e Adultos não pode prescindir das suas funções reparadora, equalizadora e qualificadora.

Atualmente, na comunidade, há uma sala daEJA. Anair comenta que se cansa muito e tem dificuldade para ir à escola também, por causa do horário, mas pensa em fazer um esforço porque seu filho vem da cidade para estudar no quilombo e, como é necessário na atual política implementada que cada professor tenha um número mínimo de alunos estipulado para que a classe não seja fechada, Anair precisa fazer o esforço de continuar estudando para que haja alunos suficientes e a sala não feche, garantindo assim a continuidade do seu próprio estudo e o do seu filho:

Só. Que nem, tem aqui a escola, na Fazenda, agora. À noite, começa seis horas a escola. O ano passado eu estudei, eu, ele, estudamos de noite. Esse ano está vindo de novo, a professora vem lá da vila. Só que

esse ano eu já não fui. Porque a gente trabalha, a gente chega em casa cansada. Antes eu até estudava, porque a professora dava aula aqui sete horas, ela entrava sete horas e saía nove horas. Agora não, agora a professora chega seis horas e oito horas está indo embora. Então, para mim estudar... até que agora dá, porque eu estou de férias, né? Mas também só tem duas semanas para mim voltar a trabalhar, aí tem vezes que eu chego aqui seis horas da tarde, seis e meia, seis e vinte. Se eu tomar o ônibus de lá da cidade cinco horas, eu chego aqui seis e vinte... então para mim chegar aqui e estudar, não dá, né? Não tem como. Que nem o meu filho estuda aqui, ele mora lá no Amaro, ele vem estudar aqui de noite. Ele está insistindo para mim ir para a escola, eu falei: “Eu vou ainda. Eu vou.” Porque se tiver assim, quinze alunos, ela continua com a escola, se não tiver ela vai fechar... então eles estão querendo ver se arruma esses quinze para ver se dá esse tal de... sei lá como fala... EJA.Issso. Então eu estou pensando, talvez eu vou. Por causa disso, né? Porque ele também estudou pouco. Então, a professora, o que ela passa para a gente é ler, escrever, contas, essas coisa que ela fala. Porque ela não ensina outra coisa para a gente, ela só ensina a ler e escrever.¹²²

Quando Anair afirma que a professora só ensina “a ler e a escrever” percebo que o ensino em comunidades quilombolas carece de realizar a articulação entre a antropologia e a educação, compreendendo o conceito de cultura de maneira ampla, possibilitando a mediação entre o mundo da natureza e o mundo da cultura, partindo da cultura quilombola, dos seus saberes e das histórias por eles narradas. Devem promover a transformação da sua condição de objeto para a de sujeito, possibilitando que homens e mulheres se percebam como produtores de cultura, essas experiências humanas são elementos ricos e fundamentais para a promoção da humanidade do homem no sentido freireano, como também para a superação do etnocentrismo pedagógico e do colonialismo cognitivo ao compreender como cultura as expressões de todos os grupos culturais que fazem parte da sociedade:

E pareceu-nos que a primeira dimensão deste novo conteúdo com que ajudaríamos o analfabeto, antes mesmo de iniciar a sua alfabetização, na superação de sua compreensão mágica como ingênua e no desenvolvimento da crescentemente crítica, seria o conceito antropológico de cultura. O papel ativo do homem *em* sua e *com* sua realidade. O sentido de mediação que tem a natureza para as relações e comunicação dos homens. A cultura como o acrescentamento que o homem faz ao mundo que não fez. A cultura como o resultado do seu trabalho. Do seu esforço criador e recriador. O sentido transcendental de suas relações. A dimensão humanista da cultura. A cultura como aquisição sistemática da experiência humana. Como uma incorporação, por isso crítica e criadora, e não como uma justaposição de informes ou prescrições doadas. A democratização da cultura – dimensão da

¹²²Anair Assunção Braga, 55 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no Quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

democratização fundamental. O aprendizado da escrita e da leitura como uma chave com que o analfabeto iniciaria a sua introdução no mundo da comunicação escrita. O Homem, afinal, *no* mundo e *com* o mundo. O seu papel de sujeito e não de mero e permanente objeto. A partir daí o analfabeto começaria a operação de mudança de suas atitudes anteriores. Descobrir-se ia, criticamente, como fazedor desse mundo da cultura. Descobriria que tanto ele, como o letrado, tem um ímpeto de criação e recriação. Descobriria que tanto é cultura o boneco de barro feito pelos artistas, seus irmãos do povo, como cultura também é a obra de um grande escultor, de um grande pintor, de um grande místico, ou de um pensador. Que a cultura é a poesia dos poetas letrados de seu País, como também a poesia de seu cancionista popular. Que cultura é toda criação humana. (FREIRE, 1984, p.109)

Atentar para essa dimensão é compreender como se realizava e ainda se realiza o *ensinar e aprender* nessas comunidades. Desse modo, no relato da comunidade os aprendizados são passados de pais e mães para filhos e filhas, por meio do cotidiano, do exemplo, da realização das tarefas domésticas e das atividades produtivistas sempre presentes e próximas. A cultura se constrói no mundo e com o mundo, na ação prática cotidiana e na realidade, sendo a função da oralidade e da memória fundamentais na transformação material da vida que não se realiza de forma indissociada da força da palavra, do ceder e resistir da matéria e da natureza, bem como da criação e recriação dos lugares sociais e culturais muitas vezes naturalizados:

A minha mãe! Foi uma mulher muito... Ela ensinou muito pra gente! Muito, muito, muito eu aprendi com a minha mãe... E ela não ensinou de sentar e conversar com a gente não, ela ensinou ali, fazendo! Fazia e mostrava e ficava olhando pra ver se agente ia saber fazer! Ela fazia uns testes meio doido com a gente, e eu era mais espevitada, num pegava não, porque eu gostava de ficar no mato! Eu não aprendi a costurar... Minhas irmãs todas costuram, todas elas bordam, menos eu! Porque eu queria tá no meio do mato! Meu negócio era roçar, cortar banana, cortar cana eu não queria costurar... Quer dizer hoje eu sei, sei um pouquinho, mais sei! Mas as minhas irmãs naquela época, elas já faziam, porque naquela época não tinha, era mais difícil, remendavam aquelas roupas, pra todos aqueles *que trabalhava* no sítio, não era só pra gente de casa, lá em casa tinha dezoito pessoas, elas costuravam pra todos do sítio, então aquela calça deles trabalharem, ela ficava o tempo todo lá! Com aquela agulha na mão, não tinha máquina, então era na mão! Remendendo aquelas *calça* cortava uma, de uma fazia duas, sabe aquele negócio que eu não tinha! Porque eu queria tá no mato. Então ela dividiu as tarefas “*Então já que você tá no mato, então você vai pro mato*”, você vai pra isso... ela dividia! E minhas irmãs, eu, todas nós... Duvido perguntar alguma coisa que ela não sabe fazer... Então todas nós sabemos, a única que não aprendeu costurar naquela época fui eu! Então minha mãe... Todas, todas nós, somos oito e os homens, mesma

coisa. Uma galinha caipira com banana, uma galinha caipira com palmito, uma galinha... Nossa mãe, todos eles...¹²³

Lúcia aponta a necessidade da divisão das tarefas e a compreensão que a sua mãe tinha em valorizar e respeitar as preferências dos lugares e espaços em que cada filho ou filha iria ocupar e desenvolver os seus aprendizados. Já que ela “*era do mato*” que ficasse no mato, enquanto isso os seus irmãos também aprendiam a cozinhar, ressignificando os papéis sociais e culturais presentes nas relações de gênero: ela mesmo sendo mulher ia para o mato e os irmãos, mesmo sendo homens, ficavam na cozinha. Observamos os saberes da cultura caiçara/quilombola na preparação do alimento com os ingredientes que o meio fornecia: a banana e o palmito, bem como na metodologia do ensinar que primava pelo *fazer junto*, observando, avaliando, propondo desafios e percebendo na prática, se seus filhos seriam capazes de fazer e realizar essas tarefas quando ela não mais estivesse por perto, não era simplesmente sentando e falando, ou seja, explicando teoricamente, era realizando junto, os saberes que deveriam ser aprendidos.

Tanto na fala de Lúcia quanto na de Laura vislumbro a dimensão cultural de que trata Freire (1984) ao se referir aos saberes e conhecimentos da comunidade com relação à fabricação dos balaios, cestos, o aprendizado da feitura das canoas, dos pratos da culinária caiçara, da ciência necessária para a retirada correta do bambu e do cipó, enfatizando a sabedoria que a comunidade possui. Laura recorda-se do seu pai ensinando o que seria “a mãe do cipó”, quando e como ele poderia ser retirado, demonstrando um saber sobre os ciclos de reprodução das plantas, as suas partes, sobre os hábitos dos animais, seus períodos de reprodução e os procedimentos imprescindíveis a serem adotados na relação com a fauna e a flora, o desenvolvimento da cadeia alimentar e do ecossistema local para uma relação e interação com o meio com vistas ao manejo, conservação, manutenção e continuidade dos ciclos de reprodução das espécies de plantas e animais da Mata Atlântica:

Era muito legal, uma coisa gostosa entendeu? E sem saber que tudo isso tava no sangue entendeu, na origem, a gente não sabia quem nós éramos, mas já tinha essa cultura e tudo isso se perdeu, entendeu? As pessoas aproveitavam as madeira caída, fazia canoa, tudo isso se acabou porque o Parque não deixava mais tirar nem as madeiras mortas que tava caída, não podia tirar mais. Então acabou a prática de fazer canoa,

¹²³ Lúcia Assumpção, 48 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no Quilombo da Fazenda – Ubatuba-SP

as pessoas faziam balaio, faziam cesto, tamborá, toda essa cultura acabou porque não pode tirar o cipó, num pode cortar o mato, num pode cortar a madeira sendo que tem... O Parque é assim, ele só proíbe, ele não vê um outro caminho? Entendeu? Porque tem outras formas: Tira uma área de extrativismo! Olha nessa área aqui, faz um trabalho de sustentabilidade e com o manejo, olha, vamos manejar aqui! Você vai tirar o cipó aqui por que... **A comunidade Carol, ela tem um conhecimento incrível, ela tem uma sabedoria muito grande e essa sabedoria eles passaram pro povo do governo, porque o povo do governo não sabe nada, tudo que eles aprenderam foi com a comunidade, então a comunidade, ela já tinha o hábito do manejo, ela não destrói nada, a comunidade não destrói, ela só preserva, porque se eles encontraram aqui preservado a ponto de tombar a Parque é porque quem estava aqui preservou, num é verdade?** Então a comunidade ela tem manejo. Eu lembro que meu pai dizia assim: *“Olha, vamos tirar a mãe do cipó”*, então ele tinha aquele manejo, ele tirava o cipó-mãe e o resto ele deixava pra não matar o cipó, aí ele deixava aquela moita de cipó e ele ia em outra moita, então eles não destruíam porque eles sabia que se tirasse todo aquele cipó, eles iam matar a moita do cipó. Então eu lembro que ele dizia: *“Olha vocês tira a mãe do cipó”*.¹²⁴

Nessa passagem inúmeras questões são apontadas e novamente reiteradas, tanto com relação ao fato de terem sido os conhecimentos e a sabedoria da comunidade com relação ao manejo e a sustentabilidade na relação com a Mata, o que possibilitou que esse ambiente tivesse sido preservado, como também o impacto que as proibições do Parque tiveram na manutenção, preservação e transmissão desses conhecimentos para as futuras gerações. Laura frisa ainda que foi a comunidade quem ensinou esses conhecimentos aos agentes do governo, estabelecendo assim uma troca entre os caiçaras/quilombolas e os funcionários do Parque, troca essa baseada nas relações dissimétricas entre esses saberes orais e ancestrais e os saberes da escrita, das leis e dos meandros burocráticos “das letras e dos papéis”.

Por outro lado ao reconhecer as estratégias e as formas de transmissão desse conhecimento, a sua metodologia, Laura utiliza conceitos teoricamente e intelectualmente elaborados e disseminados nos meios acadêmicos e entre os ambientalistas, organizações não governamentais e sociedade civil: manejo e sustentabilidade, indicando assim que antes de serem teoricamente elaborados, esses conceitos eram praticados material e existencialmente nessas comunidades, na prática e na concretude da vida, da realidade e do mundo.

¹²⁴Laura Braga, 54 anos. Entrevista realizada no Quilombo da Fazenda/Ubatuba-SP em janeiro de 2010.

Que era um cipó especial que tinha lá e deixava os outros, eles tinham esse manejo, com o bambu eles sabiam cortar, eles não acabavam com o bambu, eles tinham o manejo, eles iam cortar madeira pra fazer a casa de pau-a-pique eles tinham manejo, eles tiravam aqui, tiravam outro lá, lenha eles nunca devastavam e cortavam tudo, então eles tem esse conhecimento, esse manejo entendeu? **A pesca eles sabiam da época que eles podiam pescar, a época que não, sem ninguém ensinar e eram analfabetos! Eles tinham o conhecimento, ninguém ensinou nada pra eles, isso já era adquirido de pai pra filho, de avó pra avô, entendeu? Eles já tinham esse conhecimento, eles sabiam a época que podiam caçar, eles sabiam a época. A caça tava com cria, eles não caçavam, eles tinham esse respeito.** Eu lembro que meu pai pirava quando alguém matava a caça na época em que a caça tava com cria... Tava criando... Eles tinham esse respeito, eles tinham esse manejo, então eles não são destruidor, entendeu? E aí o Parque vem, então, dizendo que a comunidade é destruidora e na verdade ela não é destruidora, ela tem todo esse manejo, esse conhecimento, entendeu? É isso! E a gente fica muito revoltado quando hoje, a gente ouve eles chamando *nóis* de destruidor, sendo que hoje eles aprenderam tudo isso com a gente, tudo isso que eles sabe é com a gente, entendeu? Porque eles tem lá o conhecimento científico, mas na prática eles não sabem nada, não sabem...na prática *nóis* somos professores deles.¹²⁵

Laura afirma que os agentes do Parque e os ambientalistas aprenderam muito com a comunidade, tanto na questão do manejo como sobre os conhecimentos sobre a fauna e a flora local. Exatamente por isso, indigna-se quando deixam transparecer nas suas atitudes que a comunidade seria a destruidora da natureza, pois, segundo ela, “nós somos professores deles”. Afirma ainda que embora eles tenham o conhecimento científico, quem possui a prática são as comunidades quilombolas/caiçaras. Essa troca entre saberes civilizatórios expressa um movimento muito interessante e rico entre acadêmicos, pesquisadores, ambientalistas e as comunidades, e muito pode contribuir se rompermos com as relações desiguais e utilizarmos as potencialidades que essas trocas apresentam para podermos concretizar ações que garantam a melhoria da qualidade de vida das comunidades, o respeito e a valorização das suas características identitárias e culturais, conjugadas com a preservação do meio ambiente.

O respeito com relação aos animais, as plantas e os seus ciclos de reprodução é um valor civilizatório muito presente nas tradições afro-brasileiras e indígenas, demonstrando uma interação com a natureza que não se realiza separada de sua dimensão ética, estética, espiritual, cultural, política, social, econômica e sagrada, a terra não é mercadoria, ela está integrada na nossa história, na nossa vida, no que somos.

¹²⁵ Laura Braga, 54 anos. Entrevista realizada no Quilombo da Fazenda/Ubatuba-SP em janeiro de 2010.

Quando o sentido de relação sagrada com a terra é totalmente perdido, aí sim ela pode ser destruída e explorada, não se respeitam os animais, nem a fauna e a flora que nela habitam. Para Carvalho (2005b) a dimensão teológica das religiosidades afro-brasileiras e ameríndias é o que permite o estabelecimento dos elos entre o homem, a natureza e a cultura e a consequente preservação da natureza:

A dimensão teológica aparece aqui de novo. São as religiões da natureza que permitem essa relação construtiva com a natureza: a terra não possui valor de mercado, nem para os índios nem para o modo africano tradicional de vida. Por exemplo, a Lagoa de Ipavu, no Parque Nacional do Xingu, não pode ser avaliada financeiramente: foi dela que surgiram os homens e os animais. Cabe aos humanos cuidar dela, relacionar-se com ela com respeito e reverência. Ela não tem seu preço medido em dólares. O mesmo vale para a Lagoa do Abaeté em Salvador, lugar sagrado de entrega de oferendas para os orixás do candomblé baiano. A relação do povo do santo com a natureza, com os lagos, florestas e cachoeiras é uma relação de adoração, respeito e troca não-destrutiva. (CARVALHO, 2005b, p.18)

Na fala de Dona Onófria observamos surgir a dimensão sagrada de relação com a terra, embora possua orientação cristã protestante, também é quilombola/caiçara, recorre a uma força superior, Deus, para justificar a necessidade que o homem possui em trabalhar na terra, evocando esse “ser maior” frente às sanções do Estado, já que quando indagada sobre como os conhecimentos de antigamente eram passados de geração para geração, imediatamente faz menção à proibição, evidenciando que a transmissão cultural do grupo sofreu um processo de desarticulação e ruptura a partir do momento em que suas relações com o meio sofreram restrições:

Importante, era importante. Antigamente não tinha proibição de nada, porque Deus deixou a terra para a pessoa trabalhar nela e sobreviver dela, né? Isso é palavra dele, né? Deus disse: “Ide e cavarás a terra para teu sustento e eu te ajudarei.” Então é a palavra de Deus, a pessoa habita nela, cava ela, trabalha... ele tem. Agora o pessoal não quer saber disso, um advogado, tem diretor, tem promotor, tem juiz... mas de onde vem a comida para a mesa desse povo? Sai da mão dos fazendeiros que estão lá, né? Trabalhando de sol a sol para trazer a comida para a mesa desse povo que não trabalha e se não fosse esses fazendeiros, né? É porque a gente fala, isso aqui é uma fazenda, está aí... se tivesse uma fazenda no Parque e a pessoa pudesse trabalhar, arrumaria serviço para todo mundo aí, mas está tudo proibido. Aí a juventude vai crescendo, está desempregada, porque emprego não tem, as vezes o cara tem família... o que vai fazer, né? Vai roubar, assaltar um banco, fazer isso, fazer aquilo. Então de onde é que está saindo isso? Do próprio governo, porque hoje em dia está tudo preso. Um Parque desse aqui, um terreno desse aqui, que onde o meu sogro trabalhava, foi naquele morro ali, você

olha e não diz que trabalhava naquele morro ali... foi esse morro que está ali, olha lá, ó. Aquele morro ali, era a roça do meu sogro, ele derrubava pau ali para fazer canoa... quem diz? Quem olha e diz que ele trabalhou ali? Ninguém diz. Porque? Porque quem cria a natureza é Deus. Porque a natureza, ela se cria, por Deus, né? Agora nós não, nós nascemos e daqui a pouco nós morremos, né? Nós não nos formamos mais. Agora, se eu pegar aquela laranjeira que está ali e cortar ela, daqui a seis meses você olha, ela está brotando. Porque essa vida da natureza é Deus que dá, não é?¹²⁶

Quando indaguei a Dona Onófria como os mais jovens aprendiam a fazer canoa, ela responde que “eles não aprendiam”. Percebo que a maneira como realizei a pergunta deu a ela a impressão de que eu estava perguntando se esse ensino se realizava de forma sistemática, como se houvesse um espaço onde alguém chamava os jovens e ensinava-os. Ao contrário, ela frisa que os jovens aprendiam “ajudando”, realizando junto com a família as atividades. Após essas questões, termina por se queixar da perda desse contato entre as gerações que propiciava o aprendizado:

Os mais jovens não aprendiam, né? Não tinha quem aprendesse. Quem trabalhava com carpintaria, era o carpinteiro mesmo, meu pai trabalhava com carpintaria... ele fazia canoa, fazia barco, fazia tudo, né? Mas naquele tempo não tinha também esse negócio, os jovens se interessarem pelas coisas, né? Porque o objetivo das crianças de antigamente era o trabalho, né? Ajudar o pai, ajudar a mãe, na roça, na pescaria. Hoje em dia...¹²⁷

Aprendiam ajudando. Aprendiam as coisas ajudando. Antigamente não tinha um jovem, que fosse da minha época, dia de semana na praia, jogando bola ou andando para baixo e para cima. Era na roça, todo mundo vivia da roça, né? Tirava o pão de cada dia da roça, para ele sobreviver. Porque não existia emprego, não existia dinheiro, né? Mas o pessoal tinha liberdade de trabalhar, então todo mundo trabalhava, todo mundo tinha sua roça, tinha sua plantação e todo mundo vivia daquilo ali.¹²⁸

Ao afirmar que não existia dinheiro, novamente observamos os valores civilizatórios presentes nas características produtivas das comunidades quilombolas/caiçaras, as relações baseadas nas trocas entre o que era produzido no meio e o sustento tirado da terra, da roça, aprendido com os pais.

Quando perguntei a *Seu Zé Pedro* quem ensinava as coisas para ele, quem foi o seu mestre e o que aprendia, ele respondeu que havia sido o seu pai. Depois disso ele

¹²⁶ Onófria de Oliveira, 65 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ Idem.

frisa que antes as pessoas “tinham amor na vida”. Refere-se a apanhar como uma forma de educação exercida pelos mais velhos que, segundo ele, era muito importante, pois afirma que apanhou do pai, mas não apanhou da polícia ou de outras pessoas, evidenciando que as sanções e as interdições presentes em qualquer comunidade e grupo cultural fazem parte do aprendizado e tornam as pessoas sujeitos em seus contextos sociais, sujeitos que “apanham dos seus”, mas não vão para a cadeia, sabem se comportar e possuem o seu modo de viver com amor e sinceridade:

Tudo. Aprendi tudo. Eu tenho orgulho, meu nome é José Vieira meu, pai chamava Pedro José Vieira. Eu tenho o nome dele, eu herdei o nome dele e eu tenho muito orgulho disso, porque o que eu aprendi, foi por ele, o que eu aprendi na vida, foi mais por ele. Ele era uma pessoa muito estimada por todo mundo e a pessoa de primeiro tinha amor na vida, tinha vizinho, tinha parentesco, tinha compadresco, tinha vizinhança, tinha... eu costumo dizer, nas minha palestras até, que o mundo é o mesmo, mas o tempo é outro. Ainda apanhava, apanhei dos meus pais, ainda apanhava dos pais... depois cresci, não apanhava de mais ninguém, não ia para cadeia, não apanhava de mais ninguém. Hoje em dia não apanha dos pais, não apanha da mãe, mas vive socado na cadeia, apanhando de polícia, apanhando de todo mundo... então, a vida era outra, né? Era diferente no tempo da gente, o respeito que tinha, o modo de viver, a sinceridade, o amor... porque o amor, ele é o caminho da vida, é a escada que leva a alma para cima. Se não tiver isso, a pessoa não vive, e quando morrer, não se sabe... porque o amor é tudo na vida, sem amor não tem jeito, né? Meus pais, meus compadres velhos, as pessoas mais velhas, um ajudava o outro, emprestava as coisas para o outro, fazia mutirão... se faltava uma coisa na casa de um o outro arrumava pro outro, era muito bom, viu? Depois, quando a gente estava aqui mesmo, a minha filha, mãe do Luciano, a minha filha mais velha, ela passou por problema... quando nós fomos batizar ela em Ubatuba, nós fomos em carro de motor... aquela cadeia, a cadeia de Ubatuba era na praça ali, uma casinha que tem ali, que agora é museu. Tinha quatro presos dentro da cadeia, ficavam do lado de fora tomando sol, entravam para dentro... o médico, tinha o doutor De Luca, tinha um hospital com um médico, ficava a semana inteira sem ir ninguém lá. Iam mais na farmácia do Filinho ali, para ver as coisas. Hoje em dia, na cadeia não cabe mais ninguém, no hospital não cabe mais ninguém, virou loucura... então, a vida era outra mesmo, né? ¹²⁹

O amor que as pessoas tinham pela vida citado por *Seu Zé Pedro* pode parecer aos desavisados uma questão banal e piegas, mas na verdade possui um significado e um simbolismo profundo, refere-se ao amor existencial, que dá sentido à nossa ação no mundo. Em outra pesquisa na comunidade quilombola e jogueira do Tamandaré, ao indagar sobre *o ensinar e o aprender* do jongo, Dona Mazé nos ensina que para ensinar

¹²⁹ José Vieira, 71 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

é necessário estar com o coração tranquilo, em paz, é necessário ter amor pela vida, uma pessoa sem esse saber do coração, não pode ensinar, o coração fechado nada ensina:

É, uma pessoa que goste, né, uma pessoa que goste, que vai ensiná eles, que tenha boa vontade. Não adianta chegá lá, gritá, ensiná batê o tambu, tem que tê gente que tenha boa vontade, que seja alegre, uma pessoa enfunada, emburrada não pode cuidá. Como é que eu vou fazer uma coisa boa com o coração fechado? Eu pensando coisa ruim, aquela raiva, aquele rancor dentro de mim, como é que eu vou passa procê alegria? Se eu não tô boa vou passar alegria pra você? De que jeito? Se eu tô enfunada, você também vai ficar. (BEZERRA-PEREZ, 2012, p.256-257)

Também relacionado a esse amor pela vida, observamos na fala do *Seu Zé* Pedrouma outra concepção de saúde quando se refere aos poucos presos e doentes que existiam na cidade, já que na cadeia antigamente havia apenas uns quatro presos e o hospital estava sempre vazio, em comparação aos dias atuais, relacionando o crime e a doença a uma forma de loucura, à ausência de amor.

Prossegue revelando que o tempo era outro e o jeito de ensinar os filhos também era outro. Aponta uma formação e uma educação pautada em valores como lealdade, honestidade, respeito, compadrios, a reverência aos mais velhos na atitude de pedir a bênção, o cuidado com o que pode ser falado na frente das crianças e o caminhar ao lado dos pais, uma educação de atitude e de respeito à ancestralidade, aos valores e ao cuidado com o próximo.

Porque como a vida era outra, o tempo era outro, o jeito de ensinar os filhos, as conversas também eram outras. Existia respeito, não existia palavrão perto de criança, ensinava os trabalhos, levantava de manhã cedo, aquilo que tinha era aquilo, os filmes eram preto e branco, não tinha nada colorido... era aquilo que tinha. Um tinha chinelo, o outro também tinha chinelo, um tinha uma coisa, o outro também, era aquilo... quer dizer, os filhos acompanhavam o ritmo dos pais e das mães. Meus pais... a mãe era uma pessoa muito sincera, uma pessoa que trabalhava muito, era muito honesta, então se um filho achasse uma coisa qualquer, um dinheirinho, uma coisa qualquer, levasse para casa, os pais queriam saber de onde era aquilo. É... eu mesmo, morava em Campina Nova, tinha o senhor Luiz, era um soldado que morava lá, com a Dona Geralda, tinha duas meninas a Ilza e a Iris... a gente brincava lá pela rua, eu com as meninas, aí eu achei um lencinho, que a turma gostava de carregar, de amarrar o dinheiro no lenço. Então achei um lencinho, com as duas pontas amarradas e dentro tinha seis mil réis. Uma nota... você conhece seis mil réis, ou não? Uma nota de dois mil réis e duas pratas de dois mil réis, embrulhada dentro. Aí caiu, falou que era feitiço. Falei não é feitiço não... Aí levei pra casa, foi o maior problema que eu já fiz na minha vida, meu pai, minha mãe queria saber de onde eu tinha roubado aquele dinheiro, onde eu tinha arrumado aquele dinheiro. Andaram correndo na vizinhança inteira querendo

saber de quem era aquele lenço, perguntando se eu tinha roubado de alguém. O povo era tão honesto que falavam: “Aqui não foi, aqui não foi...” Agora, o primeiro vizinho que chegasse falava que era dele... Eles iam me matar porque naquela época eles batiam mesmo, foi na casa do Luiz soldado, mostrou pra Dona Geralda, chamou as duas meninas, levou meu pai lá com a minha mãe, mostrou onde eu tinha achado, aí sim liberou. Aí meu pai comprou pra mim uma caixa chamada rança-toco, porque rançava o toco mais não rasava o pano. E comprou uma camisa, um chapéu e ainda voltei com os seis mil réis. Então quer dizer, que se aparecia com uma coisa, tinha que saber de onde veio aquilo, não tinha como roubar, porque o pai e a mãe não incentivada a vagabundagem. Pra comer tinha que trabalhar, por isso que a vida era boa, aprendeu como tinha que fazer, aprendeu a ter respeito, é o obedecer, tomar benção na hora de dormir, tomar benção na hora de levantar, tomar benção dos mais velhos, encontrar uma pessoa no caminho e tomar benção dos mais velhos. Benzimento era tanta coisa, a vida era outra, então a gente pegou esse ritmo de ensino deles... Deus o livre que eu falasse um palavrão pra uma pessoa qualquer e contasse pra eles, acabavam com a gente, hoje em dia tá demais da conta.¹³⁰

A benção é uma prática das relações e do trato com os mais velhos muito importante, que articula a dimensão sagrada, a energia vital e a força da palavra para abençoar as gerações mais novas, fazia parte do “ritmo de ensino deles”, corporificado materialmente na vida da pessoa, no seu próprio corpo, as bênçãos que abriam os seus caminhos e as protegeriam de todos os males. Pedir bênçãos fazia parte da ética e dos sentido de educação para a comunidade. A energia vital era acionada na pronúncia das palavras em graças, a força da palavra que defende e protege quando transfere-se em bênçãos para o corpo do outro.

Anair também comenta a importância dos pais na sua vida para os aprendizados, cita que a sua mãe não teve estudo e lembra o seu tempo de criança, a fabricação da farinha e as festas:

Tenho. Tenho... igual lá, nasci em Ubatumirim. No tempo que eu era criança na casa dos meus pais, eu trabalhava na roça. A gente estudava de manhã e era assim, meu pai e minha mãe já dizia... eu tinha 4 irmãs, duas saíram mais cedo e eu fiquei com outra irmã. De manhã, antes de a gente ir para a escola, uma tinha que limpar a casa, a outra tinha que lavar a louça, quando a gente vinha da escola, uma tinha que lavar roupa, a outra limpar o quintal... limpar o terreiro, carpir roça, até caminho, estrada, a gente tinha que carpir. Quando eu queria comprar uma roupa, uma coisa para mim que eu queria, eu fazia chapéu para vender para eu comprar... que a minha mãe ensinava. Por exemplo, a festa, que a gente queria vir para a festa aqui, a gente comprava o pano,

¹³⁰ José Vieira, 71 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

a minha mãe cortava, alinhavava assim... que a pessoa chama de alinhavar, né? E ela ensinava a gente a costurar na mão para fazer o vestido pra vir para a festa. Então quer dizer, a gente criou naquilo lá, aí como eu fiquei moça, tive filho, arrumei marido, eu já sabia fazer alguma coisa. Não tanta coisa, porque criada dentro de casa, a mãe também não teve tanto estudo, não tinha estudo, não tinha nada, né? Só sabia fazer aquilo ali mesmo. Então o que eu aprendi com ela era isso, agora hoje em dia, não sei fazer muita coisa, mas já sei mais um pouquinho, né? Do que ela ensinou. A gente fazia farinha assim, plantava, meu pai roçava a terra, aí nós capinávamos com a enxada, depois cortava a rama... Ele ia para roça com nós, escavava a terra e a gente plantava os pedaços da rama. Aí, quando a rama começava a nascer, a gente ia lá, limpava de novo, aterrava a rama para a rama vir boa. Aí, quando chegava na época de fazer farinha, que a roça tinha um ano, dois anos e meio, a gente ia lá e tirava a mandioca da roça, raspava, ralava, lavava, ralava e colocava numa prensa... de primeiro tinha a prensa, né? De pedra. Aí colocava aquela massa, botava as pedras lá, deixava de um dia para o outro. No outro dia agente levantava às 3 horas da manhã, para ficar mexendo aquela farinha, para fazer aquela farinha. Era assim...¹³¹

Nessa passagem Anair apresenta os ritmos de vida do caiçara, bem como os procedimentos e ciclos para a feitura da farinha, desde a plantação da mandioca, sua ralação até a prensa e torra.

Assim como *Seu Zé Pedro*, Dona Onófria fala do respeito aos mais velhos, defende que antigamente as famílias tinham dez, doze filhos, mas os educavam. Chama-nos a atenção com relação à escola nos dias atuais, que ao mesmo tempo em que ensina coisas boas, também ensina coisas ruins, evidenciando o choque cultural que muitas vezes as comunidades quilombolas sentem quando as suas crianças e jovens vão estudar fora:

Eu acho que a escola está meio... eu penso assim, a escola tem uma parte boa e uma parte ruim também, né? As crianças, elas aprendem tanta coisa, que as vezes as mães em casa não ensinaram, né? E vão para a escola, em vez de aprender uma coisa que é boa, vão aprender uma coisa que é ruim. Não pela prefeitura, não pela professora, mas pelo próprio aluno, não é? Você vê, a gente tem televisão em casa, a gente vê aí nas grandes escolas, aluno batendo em professora, batendo em diretora, quebrando cadeira... no meu tempo não existia essas coisas, né? No tempo da gente, a educação que a mãe da gente deu para a gente, a gente tem até hoje, né? Respeito às pessoas mais velhas. Não tinha esse negocio da nossa mãe chamar: “Fulano, vem cá.” Igual diz: “Fulano!” “O que é?” Quem disse que a gente falava isso? Se dissesse assim, tomava uns petelecos, não é Anair? O pai e a mãe chamava: “Fulano!” Dizia: “Senhor, senhora.” Você passava, se a mãe e o pai

¹³¹ Anair Assunção Braga, 55 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no Quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

estivessem conversando com outra pessoa de idade e nós começássemos a passar ou chamar a minha mãe, que estava naquela conversa... apanhava. Hoje em dia os pais não podem mais bater nos filhos, né? Os pais vão educar os filhos, são processados, vão para cadeia, os próprios filhos vão lá e dão queixa dos pais... Então é uma coisa que está bem diferente de antigamente. Antigamente tinha respeito dos pais e das mães, hoje em dia não tem mais respeito, tá virado o mundo. Eu dou até conselho para as minhas filhas, né? Quem não puder ter filho hoje, na época que nós estamos passando agora, que tenha um ou dois só, não se encha de família, porque antigamente uma mãe tinha 10, 12 filhos, criava, educava, né? As vezes passava necessidade, mas estava rente com os filhos, os filhos rente com as mães, não saía sem a mãe... Hoje em dia as crianças estão com 12 anos. E quando sai daqui para estudar para fora? Vai para Ubatuba, para escola grande, também... Daqui a pouco as crianças estão todas viradas. Então isso aí, traz assim...¹³²

Percebemos nos trechos acima, a distinção que as pessoas fazem entre educação e ensino/estudo. Os pais os ensinavam a ter educação, mesmo que fossem analfabetos e não soubessem ler e escrever, mesmo sem estudo.

Adverte que o número de filhos antigamente, não era impedimento para que as crianças tivessem educação, pois as mesmas andavam “rente” com os pais e os pais com os filhos e assinala que se não podem educar os filhos que não tenham muitos, só um ou dois. Apresenta questões que serão desenvolvidas ainda nesse capítulo sobre as mudanças que sofrem as crianças e jovens quilombolas quando vão para outras escolas grandes na cidade, comprovando a necessidade de respeito, reconhecimento, de incorporação e assimilação dos valores educacionais das comunidades quilombolas, nas escolas maiores, nas escolas da cidade.

O legado da comunidade e os valores estão relacionados ao mundo do trabalho. A “vagabundagem”, dessa maneira, é vista como falta de educação, embora ressalte que se hoje os mais jovens não possuem emprego é por conta do “governo” ou “Parque” que não deixa as pessoas trabalhar e aprender, pois as pessoas não podem “mexer” na mata. Desse modo, conclui que as crianças não vão aprender nada no meio do mato se a relação com a natureza foi rompida, para que haja aprendizado é necessário colocar a mão na terra:

O que aprendi com eles, não é Anair? Foi a nossa educação mesmo, que o nosso pai deu. Outras coisas não podia aprender, conforme eu disse para você, né? Nós não tínhamos mais estudo para frente e nosso pai ensinou... nós em casa trabalhando, ajudando os nossos pais e as nossas

¹³² Onófria de Oliveira, 65 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

mães. Antigamente, né? Não tinha esse negócio da criança vir da escola, nem a lição não faz e fica no campo aí, jogando bola, o pai não sabe nem onde que ele está, a mãe não sabe onde ele está, né? No nosso tempo não tinha isso. De manhã tomava o café e ia para escola estudar, chegava ao meio dia em casa já tirava a roupinha da escola, porque cada um tinha seu uniforme da escola, fazia a lição que tinha e aí ajudava a mãe da gente a trabalhar. E ai que não fosse, não é Anair? Não estou contando mentira não, ai se não fosse ajudar as nossas mães a trabalhar... Porque o objetivo do povo antigamente era o trabalho. Hoje em dia não, é a vagabundagem. Vou falar para você porque é mesmo, né? A vagabundagem hoje em dia está demais, está demais. Outra é o negocio de emprego, a proibição que está, do próprio governo, né? um fazendão desse que está aqui... Está aí ó, não tem emprego para ninguém, ninguém pode mexer na mata... uma criança que vive aqui, no mato, vai aprender o quê? As vezes não tem estudo suficiente, não pode fazer nada, não pode fazer um arroz, não pode fazer nada, não tem um emprego...¹³³

Não podemos deixar também de atentar ao fato de que nos últimos tempos, houve toda uma mudança com relação ao papel e as funções das crianças, com relação ao papel e as funções das mesmas com o foco no brincar e no ECA – Estatuto da Criança e do Adolescente.

Venturante também frisa que a principal coisa que aprendeu com as gerações mais velhas foi a educação, o respeito à harmonia em família. Relata que o seu pai falava pouco, os ensinamentos eram transmitidos no caminhar junto na mata, nos caminhos e nos silêncios que se impregnam de ensinamentos que são expressos por meio da corporeidade, da atitude, de uma comunicação que se estabelecia apenas com o olhar:

Uai menina, eu aprendi muita coisa. Aprendi muita coisa. Aprendi foi a educação, certo? A primeira foi educação. A educação que eles falavam para nós: “Olha, quando tiver duas pessoas conversando e você quer passar aqui no meio, você quer passar... você primeiro chega e: Dá licença. E aí você passa. Nunca você passa sem pedir licença. Isso é um desrespeito.” Eles falavam assim. “Você tem que respeitar as pessoas.”. “Você tem que ser assim, que é para o outro saber respeitar você.” Isso que eles falavam. Se você dá respeito, os outros te dão respeito, né? E mais outras coisas, de vivência, de... como se chama? Da gente nunca ter assim, briga entre irmãos... essas coisas, sabe como é? O que os mais velhos ensinavam a gente era isso, saber respeitar as pessoas, receber as pessoas, certo? Então quer dizer, isso é o principal. O que eles passavam mais para a gente era isso. Certo? Era assim, falava muito também que quando a gente saísse, era para olhar bem a

¹³³ Idem.

companhia que andava, que não é todo mundo que era uma pessoa para o bom caminho. Isso eles falavam também.¹³⁴

Não se passa em nenhum lugar sem pedir licença. A intenção de pedir licença e o respeito é algo muito presente na dimensão educativa das comunidades caiçaras e quilombolas fruto da relação de respeito e reverência com o meio, com a natureza e com os mais velhos, aqueles que vieram habitar esse mundo antes de nós, presentes na ancestralidade africana e indígena. Não se entra em uma mata sem reverenciar e pedir licença às entidades das matas, como também não se colhe uma planta, ou se corta um galho, ou se captura um animal, sem reverenciar essas forças, sem antes lembrar-se delas, é necessário sua autorização.

Nas comunidades afro-brasileiras o ato de pedir respeito e licença e de *saravar*, louvaras pessoas, os lugares, os santos, as entidades e os mais velhos é sinal de educação e de respeito à ancestralidade, seja essa ancestralidade existencial e corpórea ou espiritual, natural ou do reino vegetal. No jongo não se abre nunca uma roda sem *saravar* jongueiros velhos, sempre pedir licença aos mais velhos, o *saravar* seria como uma forma de ovação, em muitos momentos reverencia-se e pede-se licença ao *tambú* e ao *candongueiro*, nome dos tambores utilizados nas rodas de jongo e caxambu, que feito de madeira das árvores encarnam e simbolizam os antepassados e a própria ancestralidade. Em muitos mitos indígenas aparecem várias alusões do nascimento das divindades e dos humanos das plantas, das árvores e dos animais, certas metáforas vegetais fazem referências a partes do corpo das divindades, por isso a necessidade de pedir licença, é reverenciar o próprio sagrado, a terra, a lua, a natureza. Abaixo alguns pontos de jongo que exemplificam essa relação:

Saravo tambú grande
Saravo candongueiro
Eu quero saravar quem chegou aqui primeiro¹³⁵

Eu vou abrir meu cangô ê
Eu vou abrir meu cangô a
Primeiro eu peço a licença
Pra Rainha lá do Mar
Pra Saudar minha povaria
Eu vou abrir meu cangô ê ê¹³⁶

¹³⁴ Venturante Manuel de Assunção, 54 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

¹³⁵ Ponto de jongo cantado na comunidade do Tamandaré – Guaratinguetá-SP e em diversas comunidades. (BEZERRA-PEREZ, 2012, p. 303)

¹³⁶ Ponto de jongo cantado na comunidade do Tamandaré – Guaratinguetá-SP, por ocasião da abertura das rodas de jongo em contexto ritual. (BEZERRA-PEREZ, 2012, p. 292)

Ah! Meus irmãos de terra
Ah! Meu povo de ingoma
Então eu peço licença a Deus,
Peço licença a terra,
Peço licença ao vento,
Peço licença a lua também...
Então eu peço licença a Deus para saravar terra que eu piso
A terra que eu piso
Saravar terra que eu piso
Saravar terra que eu piso
Saravar terra que eu piso¹³⁷

Nos silêncios que educam e ensinam, nas observações do meio e na prática que instrui realizando junto com o outro, percebo outra concepção de aprendizagem bem diferente daquelas que o mestre se apresenta distante do aprendiz, falando teoricamente sobre as substâncias. enquanto o mundo permanece distante dos mesmos. Os mestres do Quilombo da Fazenda educam com a sua presença e o seu exemplo cotidiano por meio dos valores que são vistos, sentidos e percebidos por todos ao seu redor. Observei, na comunidade da Fazenda, elementos nas relações do *ensinar e do aprender*, muito próximos daqueles que havia observado em trabalho anterior, na comunidade quilombola e jongueira do Tamandaré, um aprendizado que se pauta na relação com a corporeidade e a relação com os quatro elementos, a participar da imaginação material bachelardiana:

Ao mesmo tempo, como esse saber do coração é corporal, se desenvolve por meio dos sentidos, através de um *olhar sonoro*, um olfato visual, um olhar tátil, um escutar palatável, um tocar olfativo, um palato sonoro¹³⁸, e assim, indefinidamente, nessa brincadeira e nesse jogo lúdico com os sentidos, compreendo como as crianças aprendem, como as substâncias orgânicas as preenchem. Basta que lembre dos relatos de Lalá da comunidade de Piquete sobre ele na bacia ou na beira do ribeirão, e a sua mãe lavando roupa na correnteza e cantando, *um pouco para distraí-lo, e um pouco o lamento do negro*. Essa distração ensina, se incorpora na carne, nos órgãos, nas substâncias, como no caso, a lembrança da água, da correnteza. (BEZERRA-PEREZ, 2012, p.148)

A presença das crianças acompanhando as mães na realização das tarefas domésticas do dia-a-dia é uma constante. Diversos relatos de crianças e jovens das comunidades quilombolas demonstram como aspectos cruciais e essenciais da cultura

¹³⁷ Ponto de jongo cantado na comunidade de Pinheiral-RJ. (CD-Livro. JONGOS DO BRASIL, s/d, p.83)

¹³⁸ Características essas presentes na definição sobre o princípio de *reversibilidade* em Merleau-Ponty (2000).

do grupo são transmitidos, ensinados e corporificados por meio do cotidiano, no trato, na lida e na luta diária para a sobrevivência. Os cantos, a devoção, a fé, até mesmo as diferentes técnicas e os mais variados saberes são assim apreendidos, na prática, no fazer, acompanhando e vivenciando por meio de todos os sentidos, nesses ambientes e nesses espaços. A ação de lavar roupa na beira do rio, a preparação do alimento no fogão a lenha fazem parte da vivência das mulheres e das crianças de várias comunidades quilombolas e também está presente no quilombo da Fazenda:

Cuidava da casa porque, eu tinha os meus filhos, levantava de manhã cedo, esquentava a água no fogão de lenha para dar banho nas crianças, a comida eu fazia toda no fogão de lenha...E a gente tinha que ir para o mato apanhar lenha para fazer a comida, para esquentar água, para fazer comida para criança...Lavar roupa no rio, eu tinha que levar meus filhos todos para o rio, para ficar lá no rio, porque eu não tinha gente para tomar conta, né? Porque não tinha empregada, não tinha nada, a gente que tinha que se virar, né? Ia lavar roupa no rio, levava meus filhos para o rio, botava na beira, na areia e deixava. Forrava a areia com um pano, um lençol, deixava eles brincando e ia lavar roupa. E aí tinha que pegar água no rio, esquentar no fogão de lenha para dar banho neles na bacia... Que a gente de primeiro usava aquelas bacias para dar banho. Era mais difícil, né, que hoje em dia. ¹³⁹

Desse modo, essa distração, esse estar-junto e esse caminhar, ensinam, se incorporam na carne, nos corpos, nas mentes. Não há como aprender como é o rastro de algum animal sem vê-lo, não há como aprender sobre a espécie da árvore sem tocar o tronco, sentir a textura e o cheiro da folha, não há como aprender sobre o rio sem estar nele, sem brincar nele, sem sentir a areia e o frescor da água, articulando os sentidos para a apreensão da natureza e da realidade. A mata, o mar, o rio, as pedras e todo o meio ensinam:

Ah, eu aprendia... o que eu aprendia, eu vou falar uma coisa para você, ele era um homem assim, quando ele estava caminhando e a gente também, ele quase não conversava. Ele só falava: “Ali foi onde eu pescava” era assim “Aquela ilha que está lá, você está vendo? Lá eu pesava, vinha de canoa, chegava, puxava a canoa em cima da pedra e ali eu pescava. Aí quando chegava de tarde, pegava a canoa e ia embora.” Apontava tudo, mostrava direitinho, as praias também, ele dizia: “Essa aqui é o Ubatumirim, essa aqui é o Ilhéu, essa aqui é o Promirim, isso aqui Alferes, esse Itamambuca...” falava os nomes delas todas para a gente. Sabe como é? Então quer dizer, era isso mais que conversava comigo.Fui. Eu aprendi também isso. Aprendi. Você conhece o rastro

¹³⁹Anair Assunção Braga, 55 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no Quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

do animal onde dá para você conhecer, sabe como é? Mas não é aquela coisa, isso aí quase não... igual você vai por um caminho aí, as vezes vai descendo e vê o rastro da capivara, onde ela atravessa de um lado para o outro, né? Já na frente o rastro é da cutia, tatu e assim...¹⁴⁰

Desse modo, compreender as relações que permeiam o sentido educativo em comunidades quilombolas: o que é educação, como se desenvolve o ensinar e o aprender, o que um jovem e uma criança quilombola devem aprender, quais as principais características da dimensão educativa presente nessas comunidades; implica em discussões aprofundadas para além das dicotomias educação formal X educação não-formal ou informal. Em sentido antropológico, requer a assunção da diversidade e da pluralidade culturais da população brasileira, bem como a percepção do entrecruzamento existente entre o que se considera uma educação formal ou não-formal, seus pontos de intersecção e a tênue linha existente entre o que consideramos semelhanças e diferenças entre as duas, as aparentes contrariedades que imaginamos existir entre seus paradigmas e epistemologias.

Muitos autores e discussões na área da educação consideram como educação formal o espaço da escola enquanto instituição que pertence a um sistema regulado pelo Estado em suas diferentes esferas: municipal, estadual e federal. Educação não formal seria, então, todos os outros espaços sociais que não detém o monopólio educacional e realizam uma prática educativa considerada não-formal.

Nas comunidades quilombolas o conceito de educação está intimamente relacionado ao modo de *ser, viver e olhar* o mundo, é uma educação que se pauta nos aprendizados essenciais por meio do exemplo, dos valores e do “fazer junto”. Na maioria dos relatos são os pais os “mestres e iniciadores” que inserem a criança de forma cotidiana e natural na realização das tarefas e dos saberes necessários à continuidade no modo de ser e de viver do grupo, bem como na dimensão ética desse aprendizado para a vida. É exatamente por isso que nos vários relatos observamos ensinamentos muito claro e precisos com relação ao que é permitido e o que não é permitido pelo grupo, as sanções, as reprovações de condutas e de atitudes, que estabelecem limites claros com relação à linha divisória e imaginária do que é permitido e do que é proibido, de até onde você pode ir ou não. Não é por outro motivo que o *Seu*

¹⁴⁰ Venturante Manuel de Assunção, 54 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

Zé Pedroadverte que “quando não se apanha dos pais, se apanha da polícia”, ou que, os jovens hoje vivem na “vagabundagem”.

A dimensão pedagógica que vislumbramos na fala do *Seu Zé Pedropode* ser compreendida com Sanchez Teixeira, quando nos explicita os desdobramentos do nível pedagógico na formação dos processos simbólicos no trajeto antropológico em Durand (1997). Com relação, por exemplo, ao aprendizado por meio do que deve ser reprimido ou quando são apresentadas as “regras do jogo”:

O nível **pedagógico**, por sua vez, desdobra-se em duas fases estreitamente ligadas: a **familiar**, que constitui o subsolo e se limita aos primeiros anos da infância e a **lúdica**, na qual a criança constitui com seus semelhantes uma pseudo sociedade (DURAND, 1988, p.88). Situado entre a natureza e a cultura, o nível pedagógico é instaurativo de “qualidades afetivas”, de “sentimentos” que acabam por tingir todo simbolismo adulto. Em comparação com o nível substantivo da sociedade, ele é epitético, isto é, sua função é fixar uma qualidade, confirmar os símbolos estabelecidos pela sociedade, pela “pedagogia natural”, e depois pelo catecismo afetivo deste ou daquele meio parental ou lúdico. É nele que se formam as categorias adjetivas do “materno” e do “paterno”, do “ancestral”, do “fraterno”, as mesmas que são dramatizadas segundo os costumes dos grupos, pela elaboração da repressão e das “regras do jogo”. (SANCHEZ-TEIXEIRA, 2011, p.78)

Desse modo, as “qualidades afetivas” e de “sentimentos” construídos por meio dos símbolos estabelecidos pela sociedade acompanham os sujeitos por toda a vida, constelando o seu simbolismo adulto. Todo aprendizado ocorre no trajeto antropológico (DURAND, 1997), a partir das lembranças construídas, tendo como base aquilo que foi visto, percebido e sentido na relação com o mundo, por meio de toda a corporeidade (MERLEAU-PONTY, 1994, 2000), dos sentidos e dos sentimentos, compreendendo as subjetividades que são construídas a partir do corpo-vivido e do corpo-próprio em sua relação com o meio, com o espaço e com o território. Portanto, as situações do mundo ensinam, elas estão imbricadas na relação do meu corpo, com o corpo do outro, na relação com o espaço e se inscrevem no ser, na carne, na materialidade, na memória, pertencendo à esfera da interioridade:

Não nos lembramos somente de nós, vendo, experimentando, aprendendo, mas das situações do mundo, nas quais vimos, experimentamos, aprendemos. Tais situações implicam o próprio corpo e o corpo dos outros, o espaço onde se viveu, enfim, o horizonte do mundo e dos mundos, sob o qual alguma coisa aconteceu. Entre reflexividade e mundanidade, há mesmo uma polaridade na medida em que a reflexividade é um rastro irrecusável da memória em sua fase declarativa: alguém diz “em seu coração” que viu, experimentou,

aprendeu anteriormente; sob esse aspecto, nada deve ser negado sobre o pertencimento da memória à esfera de interioridade (...). (RICOEUR, 2010, p. 53-54)

Gostaria, portanto, de distinguir que, quando falamos do ensinar e do aprender em comunidades quilombolas, não estamos falando de uma educação não-formal, estamos falando de uma educação iniciática, distinta portanto de uma prática educativa que se realiza de forma assistemática, sem intencionalidade, simplória, cotidiana, banal. A transmissão do conhecimento em comunidades quilombolas para as novas gerações acontece de forma extremamente complexa e profunda, compreende a assunção do patrimônio material e imaterial da comunidade, dependendo da prática que se desenvolve, como por exemplo, a feitura de canoas e o reconhecimento das plantas, dos ciclos da natureza e dos animais, da identificação dos rastros dos animais e do cipó-mãe. Ela possui um caráter iniciático, sagrado, processual e marca os sentidos que organizam psíquica, social, cultural e simbolicamente o sentimento de pertença ao grupo. Como exemplo, cito o conhecimento das plantas medicinais que existia na comunidade para a cura de algumas doenças e moléstias, bem como o trabalho das parteiras ou dos mestres artesãos que confeccionavam as rabecas para tocar o fandango. A partir do momento em que há a transformação das práticas culturais, econômicas e simbólicas da comunidade, a transmissão deixa de acontecer. Se o mestre que detinha o conhecimento vem a falecer e não o transmite a outra pessoa, não *inicia* alguém naquele universo de saberes e conhecimentos, acaba por levar esse conhecimento junto consigo quando morre, fazendo com que essas práticas deixem de ocorrer na comunidade.

Não é por outro motivo que o termo *griô* que fora adotado pelas políticas culturais no Brasil se embasa na expressão cunhada por estudantes africanos que residiam na França (*griot*), que afirmavam que a morte de um *mestre* correspondia à queima de uma grande biblioteca. Se esse mestre não iniciou nenhum neófito em seus conhecimentos, é como se ninguém tivesse lido um livro sequer, de uma biblioteca que se incendiou, o saber se encerrou com a morte daquele indivíduo, o fogo tudo consumiu, assim como também é consumido os conhecimentos que não completam o ciclo de iniciação na transmissão tradicional, oral e ancestral presentes na relação mestre-discípulo.

Os saberes e conhecimentos presentes nas comunidades quilombolas inexistem no currículo, nas disciplinas, nos projetos pedagógicos e nos valores partilhados no

universo escolar. Apesar de tantos esforços para a implementação da Lei Nº10.639/03 e da Lei Nº 11.645/08 que estabelecem a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira, africana e indígena em todas as escolas públicas e particulares, ainda predominam iniciativas descontínuas e que não conduziram à superação da hierarquização entre saberes.

O ensino de História Afro-Brasileira abrangerá, entre outros conteúdos, iniciativas e organizações negras, incluindo a história dos quilombos, a começar pelo de Palmares, e de remanescentes de quilombos, que têm contribuído para o desenvolvimento de comunidades, bairros, localidades, municípios, regiões. (BRASIL, 2004b, p. 11)

Assim sendo, embora constem “no papel”, sabemos que muito há a ser feito para que essas ações se consolidem no espaço escolar, para que as vozes, os cantos e a cultura das comunidades quilombolas adentrem as salas de aula.

A EXPERIÊNCIA DA COMUNIDADE COM O UNIVERSO ESCOLAR

Procurando compreender como foi construída a relação da comunidade com o universo escolar, passarei a analisar as experiências escolares vividas pelos membros da comunidade:

Oh! Pra ser sincera mesmo, eu gostava da aula de ciência e história, só! Gostava de ciência e história. Porque a professora falava sobre... a de ciência... eu lembro... falava sobre o planeta Terra eu me lembro, chamava o nome da professora de Via Láctea! (risos). Isso eu me lembro e eu gostava. E das histórias, porque no meio dessas histórias eu sempre me perguntei, porque ela contava a história do Brasil, principalmente Santos, do Índio, do Estado e dessas coisas! Mas eu não vi ela contar a história dos negros, era pouco, só falava que a Lei Áurea, quando acabou... quando ela sancionou a Lei Aurea né, a data! Não me lembro dela contar uma ideia com Zumbi dos Palmares, não me lembro disso, não lembro dessas histórias, então, é, faltou isso! Mas eu me lembro que a escola, mesmo com todas as dificuldades que antes tinha, eu gostaria que a história de antes fosse a de hoje! O pouco que eles ensinavam sobre essas histórias, ainda queria que fosse de hoje, porque naquela época a gente aprendia e hoje eles passam de ano. Passam de ano... Naquela época a gente tinha que saber, se hoje eu sei um pouquinho é porque eu aprendi, eu aprendi. Porque, diferente, eles ensinavam!¹⁴¹

Quando eu indaguei a Lúcia o que ela menos gostava na escola, ela responde que era o fato de não ver no conteúdo que era ensinado nas escolas a história do negro, embora ressalte que, antes, no tempo em que ela ia para a escola, aprendia-se mais sobre a história do negro do que nos dias atuais: *“De não ver! A gente não via muito essas histórias, até hoje a gente não vê, mas o pouco que a gente via, ainda é mais que hoje!”*

A partir do desabafo de Lúcia de que o quê mais a incomodava na escola era o fato de não ver a história dos negros nela retratada, indaguei se ela acredita que a escola está preparada para ensinar as crianças que vivem em comunidades quilombolas, ao que ela respondeu negativamente. Buscando aprofundar, insisto que se explique. Percebo, então, que a comparação que havia feito entre hoje e antigamente refere-se à observação com relação ao que o seu neto vem aprendendo na escola atualmente:

Ah! Porque, sei lá, é uma outra, a escola, não sei. Eu penso diferente, acho que a escola deve ensinar realmente o beabá, mas tem que ensinar

¹⁴¹ Lúcia Assumpção, 48 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no Quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

as coisas da vida também! Voltar a ensinar realmente, como foi o índio, como foi o escravo, o que aconteceu, quem era o escravo, quem foi... Essas coisas, pôr na vida deles, *porque eu tô aqui no meio do mato?!* Pra ele saber por que ele tá aqui, entender a raiz dele. Eles não falam nada, não ensinam nada! Pergunta pro Lucas, “*A professora nunca falou isso vó!*” Então a escola não tá preparada pra isso, não tinha uma professora de Física, não pode fazer a Física e História! A professora de História vai contar a História do Brasil! O Brasil foi descoberto quando? Mais quem foi que fez professora? E os negros onde entraram na história? Eles não falam não, nunca vi o Lucas falar aqui em casa, pergunta pra ele, ele não sabe responder! Não fala nada porque a professora não diz nada, que os negros fizeram parte do Brasil, dos primeiros, quem foi que trabalhou? Quem foi que fez essas coisas tudo que tá aí? Hoje tem os prédios, mas antes tinham as fábricas, apartamentos, onde moravam os senhores, eram feitos por quem? De pedra, quem cortava a pedra? Quem cortava? Aonde tem que aprender? A professora de História tem que falar menina! Não tinha? Essa é minha opinião de que ela tinha que falar!!! Pedro Alvares Cabral, 1500... acabou! É o que tá no caderno dele, é o que eu vejo no caderno dele! Aí, Pedro Cabral... acabou a história dele e quem ficou, foram os negros, foram os índios! Tem que ter um respeito máximo por essas pessoas que deram a vida por isso aqui! E não tem, na escola não ensina nada, não fala nada, só besteira, nada, só ensina besteira! (risos).¹⁴²

Ao ouvir o relato de Lúcia, rapidamente recorde-me da reunião que havia participado acompanhando a Laura no Quilombo do Campinho em Paraty, no Rio de Janeiro, para o Fórum das Comunidades Tradicionais, com a participação das lideranças quilombolas da região, onde a questão da educação quilombola foi colocada. O Quilombo do Campinho já possui a titularidade da Terra e por meio da AMOC – Associação de Moradores do Campinho – vem realizando uma série de projetos e intervenções na comunidade.

Uma das principais líderes, Laura Maria dos Santos, é prima de Laura Braga. Ambas foram batizadas com o mesmo nome e no momento do encontro contavam a mim e a outras pessoas, recordando as histórias das suas mães e a proximidade e o carinho das irmãs que deram o mesmo nome às filhas. No retorno para a Fazenda, outro líder da Associação, sobrinho de Laura indaga-me sobre a minha pesquisa. Percebo certa desconfiança por parte dele e entendo o motivo, já que muitas comunidades quilombolas tem se cansado de tantas perguntas e da presença de pesquisadores que na maioria das vezes não dá retorno algum para a comunidade, beneficiando-se dos títulos e do reconhecimento que esses estudos trazem, sem um comprometimento maior com aqueles que os receberam, abrindo as portas das suas casas, dividindo com eles as suas

¹⁴²Idem.

histórias, as suas memórias e as suas vidas, e depois se sentem frustrados por não verem essas pesquisas trazendo algum impacto ou qualquer possibilidade de transformação na sua vida.

Sendo assim, eu respondo que a minha pesquisa é sobre o aprender e o ensinar nas comunidades quilombolas, que eu sou da área da educação. Ele acha interessante e argumenta de forma contundente que o conhecimento ensinado nas escolas não valoriza a cultura quilombola e que cada vez mais as comunidades estão lutando para que a escola tenha sentido na vida das crianças e dos jovens. Eu quero que meu filho aprenda, dizia ele, o valor da terra, que vivíamos da pesca, que aprendam a nossa história, de onde viemos, que queiram permanecer na terra, que tenha valores, que valorize os nossos saberes:

O ensino representado por todo o conhecimento sócio-histórico e cultural validado pela comunidade ao longo de sua existência é transmitido de uma geração para outra, particularmente pelos mais velhos aos mais novos, como forma de perpetuação do grupo. A aprendizagem, representativa da dinamicidade com que esse conhecimento é descoberto, trocado, partilhado e dialogado no interior da própria comunidade, envolvendo crianças, adolescentes, jovens, adultos, idosos, homens e mulheres. Esse tipo de processo educativo, que articula ensino e aprendizagem, e acontece na e entre os membros das comunidades quilombolas, sem desconsiderar, entretanto, as relações processadas entre eles e a sociedade envolvente, é entendido aqui como educação quilombola. (SILVA, 2013, p.69)

Desse modo, todos os aprendizados relatados e expressos nas falas e histórias de vida da comunidade, bem como a relação construída com a sociedade envolvente, fazem parte da sua educação quilombola.

Prosseguindo com os relatos, Laura nos apresenta em sua fala, outras questões que se referem ao fato de sempre ter sido uma aluna muito inteligente e aplicada. Podemos perceber a sua capacidade de articulação e de se colocar frente às mais variadas situações a partir da sua história de vida. São essas características de Laura percebidas por todos, que fazem dela uma importante líder quilombola no atual cenário. O casamento e os filhos que foram tendo levaram-na a abandonar os estudos e nunca mais teve a oportunidade de voltar a estudar:

A escola pra mim foi complicado. Quando apareceu uma escola na comunidade da Fazenda eu tinha treze anos, eu lembro que foi feito mutirão, foi feito uma escola de pau-a-pique, veio uma professora de Maranduba, a Terezinha. Eu tinha treze anos já passando pro catorze

quando apareceu a primeira escola na Fazenda. E a vontade de estudar era muito grande, muito grande mesmo e eu peguei meu estudo a fundo então, assim, eu era a melhor na escola e eu fui a única que a professora viu que, eu realmente tinha vontade, que eu era boa, foi à única pessoa da Fazenda que teve oportunidade de ser levada, pra ser levada pra cidade pela professora, pra dar continuidade ao estudo, porque ela viu o potencial meu. Ela falou assim: “*Você, Laura, eu vou escolher pra levar, porque você gosta de estudar*”. E nunca repeti de ano. Aí a Dulce me levou... a filha, que foi a nossa segunda professora, a professora ficava aqui um mês inteiro, ela ficava aqui, porque não tinha estrada. Ela ia uma vez por mês em casa, porque ela pegava carona no barco de pesca. A vida dela era dura. Eu lembro que a gente fez um chuveiro pra professora, pegamos um balde e furamos o balde todinho, e aí a gente esquentava a água pra ela enquanto ela ia tomando banho. Morava numa casa de pau a pique dentro da comunidade, a gente não tinha merenda não tinha nada, só estudava.

Nessa passagem observamos um fator importante para que uma educação quilombola aconteça: a importância que tem um professor que conheça a realidade do seu aluno. A professora de Laura morava na comunidade, convivia com eles, habituava-se como eles, interagindo no dia-a-dia, esse contato possibilita o conhecimento dos alunos, das relações que estabelecem entre si, entre o meio ambiente e o mundo, possibilitando que a professora penetre no universo dos mesmos e da comunidade, extraindo dessas relações conhecimentos e saberes. Essa especificidade e o conhecimento da realidade das comunidades quilombolas pelos professores está prevista nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana:

Oferta de Educação Fundamental em áreas de remanescentes de quilombos, contando as escolas com professores e pessoal administrativo que se disponham a conhecer física e culturalmente a comunidade e a formar-se para trabalhar com suas especificidades. (BRASIL, 2004b, p. 15)

Continuando o seu relato, Laura descreve todos os potenciais que possuía para ter êxito na escola, o fato de que foi estudar na melhor sala, junto com os filhos dos professores, é motivo de orgulho para si, além dos elogios feitos pelos professores. As promessas de que seria “uma grande coisa na vida”, evidenciam um mundo de possibilidades que foram a Laura apresentados, possibilidades de ascensão social por meio do estudo. Os conselhos de seus professores eram de que não parasse de estudar, mas a realidade terminou por conduzir os passos de Laura por outros caminhos, terminou por abandonar a escola e nunca mais a ela retornou.

Aí ela me levou pra cidade e eu continuei estudando. A minha classe era “A” junto com filho de professores. O professor Pedro Paulo que era meu professor de Francês, agora é Inglês, naquela época era Francês. Pedro Paulo e Eliane, professora de História, e o professor de Francês, e eles todos os dias me aconselhavam: “*Não pára de estudar! Você vai ser uma grande coisa na vida, Laura, você é boa, você tem desejo, não para seu estudo nunca, entendeu?*” Me deram vários conselhos, quando foi pra mim casar, meu professor de Francês falou: “*Case, mas continue estudando, não largue o estudo, porque você vai vencer na vida, você é boa.*” A minha professora Eliane falava a mesma coisa, a matéria que eu mais gostava era Matemática e História. E eu não acatei o conselho do meu professor. Casei, no meio do ano eu abandonei os estudos, no meio do ano, casei no mês de setembro, abandonei meus estudos. Até hoje, nunca mais voltei a estudar.¹⁴³

O relato de Laura exemplifica a situação social e cultural de muitas mulheres. Em todos esses anos, sendo docente e coordenadora na Educação de Jovens e Adultos, no desenvolvimento de atividades sobre história de vida e memória, ouvi e registrei essa mesma condição sendo narrada por muitas mulheres. A desigualdade nas relações de gênero, nos papéis sociais e culturais que cabem ao homem e à mulher na sociedade, somada à situação socioeconômica dessas mulheres, terminam por agravar, ainda mais, as possibilidades de permanecerem na escola. Mesmo com o pedido de seus professores para que não abandonasse a escola, mesmo frente às afirmações de sua inteligência, desenvoltura e capacidade, Laura não conseguiu retornar a mesma.

Além das questões acima apontadas, quando consideramos também a dimensão étnico-racial observamos que a situação social e cultural das mulheres negras piora ainda mais esse quadro e apontam os piores índices comparados a todo o restante da população em termos de acesso à educação, saúde e emprego. Isso acontece por vivenciarem a sobreposição de vários preconceitos que a colocam na base da pirâmide social:

A mulher negra na sua luta diária durante e após a escravidão no Brasil, foi contemplada como mão-de-obra, na maioria das vezes não qualificada. Num país em que só nas últimas décadas desse século, o trabalho passou a ter o significado dignificante o que não acontecia antes, devido ao estigma da escravatura, reproduz-se na mulher negra “um destino histórico”. É ela quem desempenha, em sua maioria, os serviços domésticos, os serviços em empresas públicas e privadas recompensadas por baixíssimas remunerações. São de fato empregos onde as relações de trabalho evocam as mesmas da Escravocracia. (RATTS, 2007, p. 128).

¹⁴³ Laura Braga, 54 anos. Entrevista realizada no Quilombo da Fazenda/Ubatuba-SP em janeiro de 2010.

Os reflexos que as relações escravocratas deixaram no imaginário nacional e nas nossas relações sociais e culturais são sentidas e vivenciadas por toda a sociedade e de forma mais complexa pelas comunidades quilombolas. Esse legado é transmitido de geração a geração, de uma maneira que se perpetua de uma geração a outra as mesmas condições sociais, culturais e existenciais de seus antepassados, mesmo em outro período histórico, mesmo com a adoção de várias políticas e ações afirmativas no Brasil nas últimas décadas, as mesmas ainda têm pouco impacto para a transformação dessa condição. É como se as histórias e memórias fossem se repetindo e perpetuando, portanto trazer à luz essa discussão é um primeiro passo para que ela não permaneça invisibilizada e camuflada.

Não é por outro motivo que as gerações mais novas do quilombo também trazem elementos importantes com relação à vivência que tiveram no espaço escolar. Observo que a possibilidade de perceber e identificar o racismo, o preconceito e a discriminação que sofrem, não foi algo que se construiu de forma natural, sendo ainda muito difícil e doloroso trazer à memória essas lembranças, bem como aceitar, reconhecer, reviver, falar, e pensar sobre elas:

Deixa eu pensar... na escola o que eu gostava mais era matemática, português não gostava muito. A matéria que eu mais gostava era matemática, ciências e o que eu mais gostava era ficar na sala de aula, porque eu não tinha amigos. Eu ficava mais tempo sozinha, por causa de ser tímida, por isso. Não tinha diversão, só na escola da Fazenda mesmo, que era todo mundo conhecido, coisa de infância, aí tinha as brincadeiras, coisas assim que nós brincava bastante. Mas colegial, quando fui para a cidade... o que eu gostava mais era da parte do estudo mesmo, de ficar na sala de aula. O que eu não gostava era de educação física, sabe? Não tinha... não era uma aula interessante, que as aulas que eu gostava, era mais de sala de aula, era matemática, ciências, geografia e história.¹⁴⁴

Viviane divide a experiência com o universo escolar em duas partes. Uma na infância, quando estudava na escola da Fazenda e encontrava com os amigos e pessoas da comunidade, nesse espaço e com essas pessoas se sentia querida e acolhida e a outra quando teve que ir para a cidade. Ao afirmar que não gostava de Educação Física, demonstra a dificuldade de interação e troca entre as pessoas, a qual justifica devido a sua timidez. Sabemos que a Educação Física é um espaço privilegiado no qual acontece

¹⁴⁴ Viviane Braga, 27 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

a interação e a relação entre os corpos. No Colégio de Aplicação João XXIII da Universidade Federal de Juiz de Fora, no qual sou docente, ao relatar situações de racismo, preconceito e discriminação vivenciados por uma menina negra na escola, a equipe de professores do departamento de Educação Física foi a primeira a apoiar-me na minha constatação. Passaram a notar e observar como ocorria esse processo em suas aulas, desse modo relataram sobre as atitudes e ações observadas dos outros alunos e alunas, que excluía e rejeitavam as crianças negras do grupo, seja quando não queriam tocá-las ou realizavam algum gesto como “limpar” uma folha de papel, bola ou qualquer outro objeto que havia sido entregue por elas.

Desse modo, quando Viviane sai da escola da Fazenda e vai para a cidade, não estando mais entre “os seus iguais” a situação se reverte. Afirma que “não tinha amigos”, ficava sozinha e isolada:

(Na escola da Fazenda) os professores, eles tinham mais paciência e era todo mundo conhecido, aí nós brincava muito. No recreio a gente brincava, tinha diversão e quando foi para a cidade perdeu isso, não tinha mais... a gente ia pra escola só pra estudar mesmo, não tinha a parte divertida. É que as pessoas que eu estudava, eram todas do centro e aí eles achavam a gente aqui do bairro da Fazenda meio caipira. Aí eles não perguntavam muito... por exemplo, grupo! Mesmo que eu me oferecesse eles falavam que não tinha vaga. Eram muito poucos, não eram todos, mas a maioria era assim, se afastava. Aí quando a gente pegava uma sala com as pessoas que conhecia, se juntava o pessoal que se conhecia... senão era só no recreio mesmo. As pessoas do centro se afastava da gente!¹⁴⁵

A partir desse momento da entrevista a voz de Viviane começa a ficar embargada e trêmula, como se ela estivesse usando todas as suas forças para não chorar. Rememorar o tempo de escola trazia dores e sofrimentos: a procura por formar grupos nos quais ela não era aceita mesmo tendo vaga; a solidão; os gestos e as atitudes das pessoas que se afastavam. Nesse momento, questiono sobre certos aspectos que são fundamentais para a minha pesquisa, necessito saber se Viviane compreende e identifica, ou não, como uma forma de preconceito e discriminação o afastamento e as atitudes que os alunos apresentavam. Desse modo, chamo a atenção com relação a esse ponto e pergunto se seria preconceito ou não, ao que ela responde que sim, por ser da roça, não racial, e ao mesmo tempo imediatamente quando afirma isso, como que

¹⁴⁵ Viviane Braga, 27 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

tomada por uma forte lembrança, recorda-se de experiências relacionadas ao preconceito racial, vividas por uma amiga que era negra. De repente, nesse mesmo instante, também recorda que é negra, o que me possibilita observar um misto de vários sentimentos dúbios, tensos e contraditórios que vêm à memória como fragmentos que retornam aos seus sentidos mesmos, no ato próprio de relembrar e recontar:

Eu nunca senti! Mas tinha uma colega minha, que era ela.. ela era... Ela era negra... Eu também sou, só que eles... já chamavam ela de neguinha, essas coisas assim... no centro, na escola do centro, mas era assim, esses de preconceito racial, era a minoria, era uns três assim, que tinha essas coisas, eles faziam a situação, mas não deixava de ser um preconceito! Essas coisa de xingar, de tirar sarro com o cabelo, existia isso sim! Agora esse negócio de se afastar é que nós era muito quieto e... o modo de falar e de agir era diferente deles! Aí eles já tinham o grupo deles, a gente tinha o nosso, acabava ficando em sala separada e acabava ficando sozinho!¹⁴⁶

Uma das principais experiências sentidas e vivenciadas pelas crianças e pelos jovens negros, diz respeito à dimensão corporal, às violências sofridas devido as suas características fenotípicas que os relacionam à corporeidade e à estética negra. O corpo negro na escola é um corpo que carrega as marcas e os estigmas da objetificação e da negação da humanidade, estruturadas na escravidão. Em seu artigo sobre “*Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural?*”, Gomes (2002), apresenta nos depoimentos colhidos para a sua pesquisa, como a trajetória escolar é importante no processo de construção identitária das crianças e jovens, convidando-nos a refletirmos sobre a importância dessas questões no currículo da escola:

A trajetória escolar aparece em todos os depoimentos como um importante momento no processo de construção da identidade negra e, lamentavelmente, reforçando estereótipos e representações negativas sobre esse segmento étnico/ racial e o seu padrão estético. O corpo surge, então, nesse contexto, como suporte da identidade negra, e o cabelo crespo como um forte ícone identitário. Será que ao pensarmos a relação entre currículo, multiculturalismo e relações raciais e de gênero, levamos em conta a radicalidade dessas questões? (GOMES, 2002, p.41)

Ainda sobre a questão do cabelo, Fabiana Braga, irmã de Viviane, relatou-me uma situação muito peculiar quando foi para um encontro quilombola com o cabelo escovado e chegando lá encontrou com vários outros quilombolas com os cabelos

¹⁴⁶ Viviane Braga, 27 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

naturais, crespos, trançados, armados, afirmando a assunção da sua identidade negra. Revelou a mim que por um momento sentiu-se envergonhada por estar naquele espaço com o cabelo alisado e escovado e que só pensava em molhá-lo o mais rápido possível. Talvez tenha sentido, pela primeira vez, que encontrava-se em um espaço que a textura e as características próprias dos seus cabelos crespos, seria bem-vinda e aceita, seria valorizada e achada bela.

Ao indagar a Viviane se as situações por ela vivenciadas no espaço escolar haviam prejudicado o seu desempenho na escola, ela prontamente e de forma enfática responde: “*Bastante*” faz uma pausa e retoma “Porque eu tinha vergonha de perguntar as coisas que eu não entendia! E assim, ficava sem saber...”.

A solidão relatada por Viviane é um sentimento vivenciado por muitas crianças e jovens negros. Inúmeras pesquisas tem apontado essa questão de maneira contundente (CAVALLEIRO, 1998), buscando evidenciar quais as sequelas para o desenvolvimento cognitivo, psíquico e social que vivenciar essas situações deixa nessas crianças e jovens. A historiadora negra Beatriz Nascimento em entrevista a Haroldo Costa relata como respondeu a situações desse tipo vivenciadas no contexto escolar, comprovando que as estratégias subjetivas de resistência variam de pessoa para pessoa. No seu caso, buscava sempre tirar as melhores notas e ser a melhor da classe, o que não diminuiu em nada o sofrimento psíquico ao qual foi submetida. Por outro lado, sabemos que muitas crianças e jovens negros que não desenvolvem os mesmos mecanismos de resistência vão ficando pelo meio do caminho, abandonadas na escola, terminam por abandoná-la:

Esse processo costuma ser longo e insidioso e começa já na escola primária. Lá no Sergipe, para citar um fato concreto. Eu estudava numa escola que era num terreno arrendado de minha avó, era em frente à casa dela; pois bem, eu muitas vezes inventava uma dor de barriga e fugia, sabe por quê? Porque tinha pouquíssimas crianças negras, iguais a mim na escola. E esse fenômeno acontece comigo até hoje. Eu me sinto mal, me dá uma sensação de isolamento quando eu estou num grupo onde não tem muitos pretos. Acho que muita criança negra tem esse mesmo problema e é por isso que não estuda, muitas vezes não passa de ano, tem dificuldade na escola por causa de um certo tipo de isolamento que não é facilmente perceptível. É aquela mecânica de educação que não tem nada a ver com esses grupos de educação familiar, a mecânica da leitura, onde você não sabe quem é, porque não está nos livros. Quando eu comecei a mergulhar dentro de mim, como negra, foi justamente na escola que era um ambiente em que eu convivia com agressão pura e simples, com isolamento, com as interpretações errôneas, estúpidas das professoras, a ausência das

pessoas da minha cor na sala de aula, a falta de referência. No meu caso específico, o mecanismo para romper com esta situação de adversidade em que eu vivia era justamente estudar e tirar cem, que era a nota máxima na minha época. Eu era uma criança extremamente bem comportada na escola primária, muitas vezes era elogiada pelos professores porque eu era a mais educada, não pedia nem para ir lá fora durante a aula. O que eu era, era muito reprimida. Imagina uma criança que não pede para ir lá fora. (NASCIMENTO, 1982 apudRATTS, 2007, p. 48-49)

É interessante perceber que a sensação de isolamento de que fala Beatriz é a mesma citada por Viviane e como afirmei, ela não é mesmo facilmente perceptível. A mecânica de educação referida, reflete a lógica do espaço escolar e da cultura escrita na qual só existe no mundo o que está registrado nos livros e nos papéis, desse modo não tem como saber “quem você é?”, “quem sou eu?”, porque “você” e “nós” enquanto grupo social não está nos livros e nos saberes representado.

Essa lógica, instaurada pela mecânica da leitura escrita, que justamente gera as faltas de referências sobre si mesmos das nossas crianças e jovens negros, quilombolas e indígenas. Não é por outro motivo que Beatriz distingue a mecânica de educação dos grupos de educação familiar, pois no segundo refere-se, por exemplo, aos espaços como os quilombos e as aldeias, onde há referências e sentidos construídos para as crianças e jovens desses grupos, elas se reconhecem e se percebem como sujeitos. Por outro lado, na escola o currículo, os conteúdos, as relações que se instauram desagregam e inibem a construção de um sentimento de identificação, pois existe um lugar, um papel e um espaço claramente delimitado para eles ocuparem e do qual não conseguem sair, nem se identificarem. Observamos essas questões no sentimento de repressão vivenciado tanto por Beatriz quanto por Viviane que se expressa em timidez, em se tornar uma criança e um jovem reprimido que não pede para ir lá fora, que não pergunta sobre o que não aprendeu, que permanece na sala e não levanta do seu lugar, pois sabe qual é o seu lugar, na escola o negro tem que saber qual é o seu lugar, pois sabe que se não aprender rapidamente sofrerá cada vez mais violências, sentirá na pele um sentimento de exclusão ao não conseguir realizar conexões com o que é ensinado na escola e sua própria experiência no desenvolvimento do currículo, enquanto que nas comunidades negras, nos quilombos, aldeias, nos seus espaços sociais e identitários eles tem um espaço e esse lugar tem uma significação muito profunda que estrutura todas as relações que terão com o universo que os cerca, desse modo há uma identificação positiva e

significativa com a aprendizagem cotidiana, com o que está acontecendo no seu meio ambiente, com os valores sociais, éticos e culturais que estão permanentemente em contato, formando-os e preparando-os para a vida, para a sobrevivência e resistência existencial, material e simbólica.

Prosseguindo, pergunto a partir do que Viviane relatou, se ela acredita que poderia ter alguma influência no aprendizado da juventude, se na escola eles aprendessem sobre a cultura quilombola, se na escola houvesse professores e professoras que tivessem uma formação para identificar situações como a que vivenciou e se os jovens negros e quilombolas seriam tratados diferentemente, ao que ela responde:

Eu acho que sim. Eu acho que estaria passando para os jovens, porque tem muitos jovens que a família não passa. Aí na escola eles iam aprender mais um pouco e iam se desenvolver mais também para as outras matérias, aquilo ia acabar puxando para outra coisa. E quando assim, quando o professor não tem muito interesse, ele não quer saber se o aluno está aprendendo ou não, se é tímido, se pergunta ou não... então eu acho assim, se mudasse seria melhor. Assim, esses jovens quilombolas, os negros, eles iam aprender mais, iam se interessar mais... **porque tem muitos até, que desistem por causa disso.** É tímido, às vezes tem o preconceito, essas coisas e acaba não perguntando: **“Para que eu vou para a escola, se eu não estou aprendendo nada?”** Daí acaba não indo, desiste no meio do caminho. Sem contar os outros alunos, que quando a gente levanta a mão e pergunta alguma coisa, tiram sarro na própria sala... da gente, do jeito de falar... é difícil, é difícil nessas partes. Só que tem que ter muita força de vontade mesmo... se mudasse os professores, se tivesse mais interesse nesse aspecto, eu acho que mudaria bastante.¹⁴⁷

Ao indagar a Viviane se ela acreditava que poderia ter aprendido mais se existissem mais informações a esse respeito, ela responde que sim, bem como que essas situações marcaram bastante a sua trajetória escolar. Ao mesmo tempo afirma que nos dias de hoje agiria diferente, pois mudou o seu comportamento devido a vários cursos que vem fazendo voltados às comunidades quilombolas. Observo um processo de formação e amadurecimento muito importantes, as redes e as trocas construídas pelas comunidades quilombolas vão fortalecendo e gerando transformações relacionadas às atitudes e às falas, possibilitando que silêncios sejam rompidos e protagonismos estimulados.

¹⁴⁷ Viviane Braga, 27 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

Eu acho que seria diferente. Hoje, se eu for estudar hoje, vai ser diferente, porque eu mudei bastante o meu comportamento. Mas antes, se eu não entendesse, eu não perguntava, eu ficava sem saber, por causa das pessoas tirar sarro do jeito da gente falar... muitas vezes era uma coisa simples, mas eu não tinha entendido e ficava com vergonha de perguntar por causa disso. Porque hoje assim, igual... eu descobri isso em um curso de turismo rural que teve na Fazenda! Se fosse antes, eu não levantava para apresentar um trabalho... igual, à maioria dos trabalhos do meu grupo, foi eu que apresentei. Porque mesmo sendo conhecido, eu não levantaria para falar, para explicar e hoje eu já faço isso, eu já converso com as pessoas e antes não. Para você ter uma idéia, eu chegava na escola, sentava no meu cantinho lá e ficava... se falasse comigo, falava, se não falasse, eu não falava. Na hora de responder presença: “Presente!” **Era difícil, tinha que levantar a mão, porque eu não conseguia soltar a fala para falar.**¹⁴⁸

Viviane afirma que o período no qual teve que estudar na cidade foi de muito sofrimento e de muitas marcas. Seu irmão Cristiano também narra situações bem semelhantes vivenciadas no espaço escolar, principalmente a “tiração de sarro” à qual era submetido juntamente com risadinhas e brincadeiras relacionadas ao seu pertencimento étnico-racial, ao fato de ser negro:

Ah! Porque acham que pode ser um sarro, falar assim: “Ah, descendente de escravo!”. É desagradável, as pessoas às vezes até fazem piadinha, outros vem para fazer brincadeira sem graça na escola, essas coisas... eles acham que ficam... nossa! Para eles acabou o mundo. Um amigo dá uma risadinha, faz uma brincadeirinha assim... eu acho que é por isso. Os jovens é por isso, agora os mais velhos eu já não sei. Acho que para eles seria um sarro, falar: “Você é velho, quilombola!” Inventar uns apelidinhos, deve ser por causa disso.¹⁴⁹

Quando perguntei ao Cristiano se ele já havia visto essas brincadeiras acontecerem na escola, ele respondeu que sim, que já havia visto muitas vezes. Quando indaguei sobre o que os professores, gestores ou funcionários da escola faziam quando isso acontecia, Cristiano respondeu que os professores não viam isso, pois essas práticas aconteciam muito mais no recreio. Desse modo, as gerações mais novas trazem nos seus relatos uma vivência marcada por situações de violência simbólica relacionada a seu pertencimento étnico-racial, explicitada no relato da sociabilidade juvenil marcada por xingamentos, afastamentos, solidão e brincadeiras de teor racista que fazem menção ao

¹⁴⁸ Viviane Braga, 27 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

¹⁴⁹ Cristiano Braga, 21 anos. Entrevista realizada no Quilombo da Fazenda/Ubatuba-SP, em janeiro de 2010.

cabelo, aos processos de zoomorfização no qual são chamados de “macaco”, bem como a “tiração de sarro” e a vergonha pelo reconhecimento de que as suas características fenotípicas os vinculam ao pertencimento étnico-racial, a um grupo humano que já vivera uma condição de não humanizado, de escravizado.

Assim como a sua irmã, Cristiano disse que sentiu muita falta de ver na escola conhecimentos relacionados à cultura negra de uma forma geral, seja história da África, a história dos negros no Brasil ou qualquer referência à cultura quilombola. Também afirma que teria o ajudado muito se pudesse ter aprendido isso na escola, pois acredita que acabaria um pouco com o preconceito:

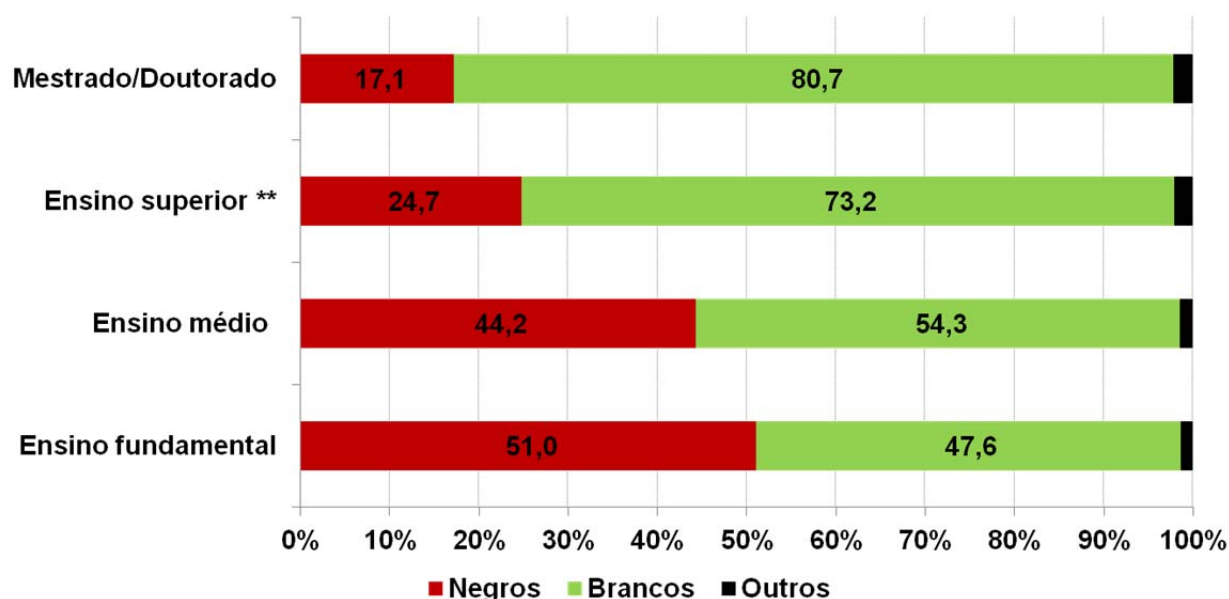
Eu senti muita falta. Ajudaria muito. Acho que acabaria até um pouco do preconceito com o negro na escola, ajudaria muito. Mas o professor na escola só quer historinhas, tem que estar nos livros de história, Cabral, não sei o que... falam disso, mas nunca falou da parte da escravidão dos negros, da África, nunca contaram isso. Como que a pessoa vai conhecer?¹⁵⁰

Quando eu perguntei sobre as marcas e as sequelas que o desconhecimento sobre a história dos negros deixa nos jovens, nas novas gerações, bem como na sociedade como um todo, Cristiano respondeu que essa invisibilidade acaba por criar ainda mais preconceito.

Essas questões apresentadas são um dos principais motivos que levam à evasão e repetência desses jovens, basta que visualizemos o gráfico abaixo para percebermos o impacto que essas vivências e situações relatadas terão para a continuidade dos estudos e permanência na escola da população negra como um todo:

¹⁵⁰ Idem.

Pessoas com 15 anos ou mais por curso mais elevado concluído. Brasil, 2010.



Fonte: IBGE/Censo. Elaboração: IPEA/DISOC/NINSOC - Núcleo de Informações Sociais

* Outros - amarelos e indígenas. ** Incluindo especialização

No presente gráfico observamos que ingressam no ensino fundamental mais de 50% de crianças negras, já no Ensino Médio há uma queda de 6,8%, conforme o nível de escolaridade vai aumentando a porcentagem de negros vai diminuindo cada vez mais chegando a 17,1 % na pós-graduação. A situação mais dramática ainda se encontra no afunilamento entre o Ensino Médio e o Ensino Superior, há uma queda de 19,5%, e temos nas universidades, majoritariamente, 70% de estudantes brancos, o que nos possibilita afirmar que o Ensino Superior no Brasil é essencialmente composto e privilegia o acesso a ele, a apenas um grupo étnico/social.

Para reverter esse quadro é que implantou-se no Brasil várias frentes de ações afirmativas como as cotas. As políticas de ações afirmativas e inclusão têm como objetivo garantir direitos a grupos sociais que foram alijados dos processos de desenvolvimento social, educacional, cultural, político e econômico do país, mas as mesmas ainda acontecem de forma incipiente, muitas vagas não são aproveitadas e há muita evasão e repetência, reafirmando as mesmas dificuldades encontradas pela população negra nas demais modalidades de ensino, demonstrando a necessidade da criação de órgãos nas universidades que possam realizar o acompanhamento e a avaliação dessas políticas, bem como garantir a permanência e uma educação de qualidade a esses alunos na universidade. Desse modo, os estudantes que ingressam por cotas, em primeiro lugar, devem ser atendidos e acompanhados nos espaços

institucionais de forma que sejam garantidos a eles, os mesmos direitos de aprendizagem e de desenvolvimento que são garantidos a outros grupos.

Outro aspecto fundamental diz respeito à problematização sobre as peculiaridades e especificidades culturais, educacionais e socioeconômicas desses estudantes, e a necessidade que apontemos rumos e caminhos que farão com que toda a universidade saia ganhando. É necessário rever grades curriculares, programas e novas metodologias e estratégias pedagógicas necessitam ser mobilizadas. O desafio que se apresenta não é o de apenas apontar as lacunas e dificuldades desses estudantes, e sim, apontar as lacunas e dificuldades que a universidade possui frente as demandas que a contemporaneidade apresenta no sentido de garantir para além do acesso, a permanência desses grupos na universidade, para isso políticas e ações pontuais devem ser apresentadas.

A questão da presença desses grupos na universidade se agrava exatamente pelo fato dos mesmos já possuírem dificuldades históricas relacionadas à permanência nesses espaços, no entanto, diversas experiências pelo país tem demonstrado que a partir do momento que toda a universidade para e repensa a sua prática, bem como as suas metodologias de ensino e os saberes e conhecimentos que são nela vinculados, rompendo com a exclusividade do ensino apenas de referenciais teóricos e epistemológicos ocidentais, europeus e distantes das nossas realidades, quando pensam cursos e valores muito mais próximos da nossa cultura e das demandas locais de desenvolvimento científico, cultural, político, educacional e tecnológico, a universidade não perde a sua excelência, pelo contrário, ela ganha em garantia de direitos e melhoria da qualidade de vida de toda a sociedade, de toda a população que será atendida e assistida pelos profissionais que são nela formados.

Só assim a universidade garantirá o respeito à diversidade, à verdadeira democracia e equidade, cumprindo a sua função de garantir o ensino, a pesquisa e a extensão com respeito à identidade e à diferença, como também em formar profissionais a partir de outros referenciais, garantindo assim a melhoria da educação básica como um todo e a assunção da especificidade cultural das comunidades caiçaras, quilombolas, ribeirinhas e indígenas. Essas questões vem apontando uma perspectiva e um caminho que se apresenta também no cenário internacional, focado na garantia dos Direitos

Humanos e o combate ao racismo, ao preconceito e à discriminação de qualquer ser humano que seja.

Pudemos observar que as experiências aqui relatadas por algumas pessoas da comunidade com relação ao universo escolar, apresentam algumas questões que já vêm sendo estudadas e debatidas no que diz respeito à educação dos negros no Brasil (GONÇALVES, 2000). Com relação às gerações mais velhas, observamos que persiste uma baixa escolaridade. Muitos deles, se partimos das concepções sobre letramento e função social da leitura e da escrita, não seriam classificados sequer como analfabetos funcionais.

As questões da leitura e escrita configuram-se como aspectos críticos no breve processo de escolarização vivenciado pelas gerações mais velhas do quilombo da Fazenda, mesmo entre aqueles que conseguiram concluir o primeiro segmento do ensino fundamental. Observamos nos relatos das pessoas adultas de diferentes faixas etárias, muitas dificuldades no entendimento de vários aspectos e no desenvolvimento de habilidades tanto com relação à leitura e a escrita, como com relação à oralidade, como observamos por meio dos relatos das dificuldades vivenciadas com relação a perguntar, falar, apresentar trabalhos e se colocar publicamente em determinados espaços públicos e no universo escolar. No campo da leitura e da escrita cito a dificuldade também observada e relatada na interpretação das leis, dos laudos antropológicos e relatórios, em compreender a elaboração de projetos, as análises dos processos jurídicos, bem como todos os demais usos sociais necessários para que possam usufruir de todas as garantias de cidadania que a sociedade atual oferece, respondendo às exigências de leitura, oralidade e escrita que a contemporaneidade apresenta na nossa realidade cotidiana, como tão bem nos apontam a importância do letramento Soares (1998) e Tfouni (1995). Portanto, acredito que nesse processo entre a correlação de forças entre Estado e comunidades, no que se refere à implementação de políticas públicas para esses grupos, há que se enfrentar essa problemática com o devido centramento e a devida atenção.

Desse modo, há diversas frentes de atuação que necessitam ser pensadas e articuladas nos diferentes níveis e modalidades de ensino, para que proporcionem transformações que tenham impacto na educação quilombola. Essas transformações precisam englobar as necessidades educacionais específicas para as diferentes gerações, integrando no currículo das escolas temas cruciais da sua realidade, como também problematização dos saberes privilegiados no ensino superior, formação específica de

novos profissionais para atuação nessas comunidades, articulação do ensino, da pesquisa e da extensão de maneira a contemplar e incorporar os saberes e os valores civilizatórios dessas comunidades na universidade.

Para uma real democratização da educação brasileira primamos por uma educação emancipatória e participativa, que incorpore teorias e metodologias que se construam de maneira descolonizada. Como afirma Freire (1984) é necessário rompermos com essa educação assistencializadora que apenas faz comunicados, mas não comunica, não proporciona a dialogicidade:

Não há nada que mais contradiga e comprometa a emersão popular do que uma educação que não jogue o educando às experiências do debate e da análise dos problemas e que não lhe propicie condições de verdadeira participação. Vale dizer, uma educação que longe de se identificar com o novo clima para ajudar o esforço de democratização, intensifique a nossa inexperiência democrática, alimentando-a. Educação que se perca no estéril bacharelismo, oco e vazio. Bacharelismo estimulante da palavra fácil. Do discurso verboso. Quase sempre, ao se criticar esse gosto da palavra oca, da verbosidade, em nossa educação, se diz dela que seu pecado é ser “teórica”. Identifica-se assim, absurdamente, teoria com verbalismo. De teoria, na verdade, precisamos nós. Da teoria que implica numa inserção na realidade, num contato analítico com o existente, para comprová-lo, para vivê-lo e vivê-lo plenamente, praticamente. Neste sentido é que teorizar é contemplar. Não no sentido distorcido que lhe damos, de oposição à realidade. De abstração. Nossa educação não é teórica porque lhe falta esse gosto da comprovação, da invenção, da pesquisa. Ela é verbosa. Palavresca. É “sonora”. É “assistencializadora”. Não comunica. Faz comunicados, coisas diferentes. (FREIRE, 1984, p.93)

Diversos pesquisadores têm apontado a distância existente entre o que é vivido e aprendido nas comunidades e os conhecimentos aprendidos por esses jovens nas escolas e como essa invisibilidade da sua cultura no espaço escolar, conduz a uma exclusão desse aluno, sendo assim o bacharelismo, a verbosidade, a palavra oca de que tratam Freire são as principais questões que produzem esse distanciamento, pois a nossa educação, ainda nos dias de hoje vem intensificando a inexperiência democrática, ao aceitar em seus espaços a disseminação de discursos homogeneizadores, meritocráticos, hegemônicos e conservadores, que estimulam o racismo, o preconceito e a discriminação, portanto é de fundamental importância que o sistema educacional encontre meios de relacionar o que é nele ensinado à vida e à realidade dos nossos alunos e alunas que vivem nos mais diversos e recônditos territórios desse país:

Assim, a educação formal desagrega e dificulta a construção de um sentimento de identificação, ao criar um sentido de exclusão para o

aluno, que não consegue ver qualquer relação entre os conteúdos ensinados e sua própria experiência durante o desenvolvimento do currículo, enquanto nas festas quilombolas as crianças se identificam positivamente com tudo que está acontecendo à sua volta, como condição de um saber que os forma para a vida. (MOURA, 2005, p.72)

Portanto, pesquisas e estudos em comunidades quilombolas são de fundamental importância para a efetiva implantação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Quilombola e para a Educação das Relações Étnico-Raciais, como também para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nas escolas públicas e particulares de todo o país, que dentre outras coisas prevê:

Em História da África, tratada em perspectiva positiva, não só de denúncia da miséria e discriminações que atingem o continente, nos tópicos pertinentes se fará articuladamente com a história dos afrodescendentes no Brasil e serão abordados temas relativos: - ao papel dos anciãos e dos griots como guardiões da memória histórica; - à história da ancestralidade e religiosidade africana. (...) ao tráfico e a escravidão do ponto de vista dos escravizados; (...)– as relações entre as culturas e as histórias dos povos do continente africano e os da diáspora; - à formação compulsória da diáspora, vida e existência cultural e histórica dos africanos e seus descendentes fora da África; - à diversidade da diáspora, hoje, nas Américas, Caribe, Europa, Ásia; - aos acordos políticos, econômicos, educacionais e culturais entre África, Brasil e outros países da diáspora. (BRASIL, 2004b, p. 12)

O estudo do ensinar e do aprender em comunidades quilombolas perpassa o registro e a interpretação de todas as dimensões do ser e estar no mundo que seres humanos constroem em um determinado espaço-tempo. Isso significa que a história da constituição do grupo e do território, as práticas culturais e simbólicas, a construção da identidade e do *ethos* próprio dessas comunidades são fundamentais e devem ser registradas, conhecidas e estudadas.

Registro da história não contada dos negros brasileiros, tais como em remanescentes de quilombos, comunidades e territórios negros urbanos e rurais. (BRASIL, 2004b, p. 13)

Outra questão fundamental diz respeito à compreensão da memória e dos elos ancestrais dessas comunidades com a África e com seus antepassados. Os estudos afro-diaspóricos contribuem de forma crucial para o registro da história não conhecida, relatada ou mesmo reconhecida dessa população, tanto ao possibilitar o contato e o desvelamento com relação aos processos existenciais e históricos dessas comunidades, como ao possibilitar estudos comparativos a partir das diferentes paisagens e espaços incorporados pelos africanos escravizados.

Em cada realidade vivida e sentida, em cada país, em cada localidade, em cada contexto cultural os africanos e afro-descendentes teceram e “acordaram” as suas lembranças sem perder os elos ancestrais com as paisagens e os sentidos existenciais, culturais, sagrados que vivenciaram na África, transmitindo-os de geração a geração ao mesmo tempo em que criavam e recriavam as memórias, elos, lembranças e tradições.

Ao estudar os processos históricos, políticos e culturais de formação dessas comunidades, articulados com o estudo do seu imaginário, das formas de transmissão do conhecimento das gerações mais velhas para as gerações mais novas, afirmamos e reforçamos a importância de que sejam tratados como conhecimentos e saberes legítimos, transmitidos por meio da oralidade, da memória e do território no qual habitam e que necessitam retornar ao espaço escolar como valores civilizatórios fundamentais para o reconhecimento e assunção da formação social e cultural brasileira. Sem isso, permaneceremos órfãos de duas das nossas matrizes culturais: a indígena e a africana.

Um exemplo disso são os saberes e conhecimentos ensinados nas escolas públicas e particulares para as crianças, jovens e adultos. Narra-se o processo de colonização portuguesa e, depois, privilegia-se a chegada dos demais europeus, os imigrantes, bem como a sua história e a sua cultura. Não se questiona de quem eram essas terras que os bandeirantes e imigrantes vinham tomar posse e, muito menos, se existiam seres humanos à sua chegada em cada uma das diferentes regiões do país. Desse modo, as imagens e as constelações simbólicas que se consolidam no imaginário individual e coletivo de toda a população é a de que foram apenas os portugueses e bandeirantes, e depois os imigrantes, que construíram cultural, econômica e politicamente esse país. Faz parte da construção identitária e da memória que é valorizada socialmente, minimizar o papel e a importância de outros grupos étnicos que habitavam esse país antes da chegada dos imigrantes: os índios, assim como os africanos escravizados que foram trazidos para trabalhar nas lavouras de açúcar e café e também na mineração.

Percebemos, dessa maneira, que o principal foco do Ensino de História tem apenas o europeu como personagem e sujeito a partir de uma abordagem que determina e condiciona o nosso olhar para perceber o índio e o negro apenas como objetos, como personagens passivos, sem voz ativa ou quaisquer outras intencionalidades criadoras, interventivas ou propositivas. Essa visão, que sempre foi a do europeu colonizador, não

considera o índio e o negro como sujeitos pensantes, como atores do processo histórico que indagam: “eu moro aqui, quem é esse que chega?”. Quando aborda-se a questão, é sempre no sentido de diminuir, menosprezar, tornar “folclórico” no sentido pejorativo que recorrentemente se atribuiu a esse termo, ou seja, como algo pitoresco, exótico, rústico, cultura subalterna.

Exatamente por essas questões apresentadas que o registro e a pesquisa em comunidades quilombolas podem trazer à tona uma história e uma memória que contrariam essa visão e esse imaginário colonialistas, demonstrando que a luta pela terra sempre esteve relacionada à luta pela própria existência e continuidade material, existencial e simbólica. Em muitos quilombos existiam e ainda existem relações complexas no âmbito econômico, político, cultural e simbólico, sempre houve várias estratégias de resistência que, muitas vezes, apontavam para outras formas de organização social e política que iam contra a sociedade vigente e as concepções hegemônicas secularmente construídas. Como exemplo podemos citar o papel educativo das festas e ritos nas comunidades tradicionais, quilombolas e indígenas.

Somente se atentarmos a esses fatos poderemos compreender a origem da desigualdade existente em relação aos índios e aos negros nos dias de hoje na sociedade brasileira, que se reflete, também, no olhar que temos com relação aos papéis e espaços desses grupos no espaço escolar.

Privados do acesso à terra, tratados como objetos, sem acesso às riquezas materiais produzidas, sem poder ou qualquer forma de participação na vida social, política, econômica e cultural do país, enquanto sujeitos, vêm-se excluídos, também, de representações positivas sobre si mesmos, de valorizações significativas de suas histórias, lutas e resistências, como também da compreensão de que o imaginário e a dimensão simbólica que são o legado desses diferentes grupos estão presentes de norte a sul do país e não somente no segmento negro da população, como tão bem nos atesta Gomes (2001, p. 95):

Entender a beleza, a sensibilidade e a radicalidade da cultura de tradição africana, impregnada de norte a sul deste país e não somente no segmento negro da população, é um aprendizado a ser incorporado pelos que cuidam das políticas educacionais. O mundo africano recriado no Brasil é belo e cheio de sabedoria. Nele, tanto o homem quanto a mulher são vistos em sua totalidade e não como fragmentos. Nesse modo de ser e de ver a existência e o mundo, as várias dimensões do ser humano são destacadas: a racional, a ética, a estética, a corpórea, a espiritual a ecológica, a política, etc.,

construídas ao longo do acontecer humano e nos diferentes ciclos da vida.

A abordagem que encontramos através dos relatos dos quilombolas tem deixado marcas e sequelas visíveis nos nossos jovens e crianças negras e indígenas que não se vêem como parte dessa história, gerando uma lacuna na formação da sua identidade social e individual, como também no seu desenvolvimento psíquico.

Percebemos, também, que nos livros e conteúdos escolares, o imaginário sobre os negros e a África ainda se encontra relacionado, exclusivamente, à escravidão. A África não é apresentada como um continente com diferentes países, etnias e nações que possuem línguas, costumes, histórias, religiosidades e visões de mundo amplas e diversas.

Não estudamos que existiram quilombos na África, quais as relações do *kilombo* em Angola com o Quilombo no Brasil, por exemplo. Muito menos nos é possibilitado perceber as raízes e os conhecimentos afro-diaspóricos que nos foram trazidos de além-mar e serviram como sentido, *ethos* e base das relações socioeconômicas, políticas e culturais existentes até hoje nas comunidades quilombolas.

Observo que todos nós acabamos por ter a mesma visão sobre o continente africano que a sociedade tem, relacionando-o apenas a pobreza, doenças e escravidão, espaço habitado por “primitivos”. As escolas e instituições nas quais tivemos nossa formação, nossos cursos e habilitações, também acabam sendo espaços que reforçam esse imaginário.

Exatamente por todas as questões apresentadas é que as políticas educacionais brasileiras dos últimos 20 anos vêm focalizando a implementação de diversas ações para o combate ao racismo, ao preconceito e a discriminação e para uma Educação para as Relações Étnico-Raciais. É importante frisar que essas ações não são uma “concessão” no âmbito da legislação educacional brasileira; elas são fruto de uma luta histórica dos povos negros, desde seus movimentos de resistência mais remotos, como os quilombos.

Dentre as diversas ações, observamos um esforço de articulação que em muitos momentos culminam em um processo de integração entre os vários eixos da agenda política nacional sobre a questão. Dentre ela as ações já citadas do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), que visam transformar manifestações artístico-culturais de musicalidades afro-brasileiras, como os sambas da região do

Recôncavo Baiano e os chamados Batuques de Terreiro, como o jongo/caxambu, em patrimônio imaterial, como também a canoa caiçara.



Há também as Políticas para Promoção da Igualdade Racial, a Sistematização Nacional das Comunidades Remanescentes de Quilombos e Titulação das Terras, bem como a aprovação das leis 10.639/2003 e 11.645/2008 já citadas.

Vários setores articulam, ainda, a questão da segurança pública, da saúde, educação, cultura, juventude, segurança alimentar, programas de geração de emprego e renda, financiamento da casa própria, acesso à terra, dentre outros.

A educação vivenciada no espaço de formação dos movimentos sociais possibilita a assunção da identidade e a necessidade de estudar e conhecer a questão quilombola para subsidiar as suas ações e estratégias na relação com o outro. A partir do momento em que começam a organizar e mobilizar coletivamente uma identidade, acabam entrando em confronto com os referenciais balizadores existentes na construção do projeto de nação vigente. Sem dúvida essas questões têm raízes bem mais profundas e estão relacionadas à nossa constituição cultural enquanto povo, originária do já debatido processo colonial:

A pluralidade racial nascida do processo colonial representava, na cabeça dessa elite, uma ameaça e um grande obstáculo no caminho da construção de uma nação que se pensava branca; daí porque a raça tornou-se o eixo do grande debate nacional que se tratava a partir do fim do século XIX e que repercutiu até meados do século XX. Elaboraões

especulativas e ideológicas vestidas de cientificismo dos intelectuais e pensadores dessa época ajudariam hoje, se bem reinterpretadas, a compreender as dificuldades que os negros e seus descendentes mestiços encontram para construir uma identidade coletiva, politicamente mobilizadora. (MUNANGA, 2008, p. 48)

Podemos observar essa identidade coletiva, politicamente mobilizadora na fala da filha de Laura Braga, Viviane Braga quando a mesma afirma que se descobrir quilombola foi uma das melhores coisas que aconteceram na sua vida:

Pra mim esse processo tá sendo a melhor coisa que aconteceu! Porque assim eu descobri a minha origem porque antes era negro e pobre, não tinha nada desse...de quilombola. Descobri a minha origem e as melhorias que tá acontecendo, o desenvolvimento tá sendo maior, bem maior e melhor, e antes era apenas “Viviane, filha da Laura”, que estudou até o segundo colegial! E agora não! Sou Viviane, quilombola, faço os cursos! Aquilo que eu posso aproveitar eu aproveito, igual antes essa coisa de artesanato mesmo, essa ideia que eu não conseguia elaborar, e através desse quilombo, o curso que veio, me ajudou bastante, então pra mim ser quilombo e quilombola foi a melhor coisa que aconteceu, até agora pra mim esta sendo a melhor coisa que aconteceu! É muito bom e eu espero que melhore cada vez mais! O povo se une mais, se ajunta mais pra fazer as coisas, é mais àquela coisa, união, porque antes era cada um por si... E Deus por todos e acabou!Eu aprendi a elaborar projetos, fazer trilhas, eles ensinaram algumas trilhas, apresentar, apresentar, falar, e... Nós aprendemos também a fazer cálculos das coisas, igual nosso trabalho na lanchonete a gente não sabia fazer os cálculos, eu achei importante isso! E teve uma coisa importante também no curso que foi que eles ensinaram a qualidade e bom atendimento, eu achei importante! O curso pra lidar com turista!¹⁵¹

Na fala de Viviane Braga observo vários elementos que retomam e reafirmam as formas de socialidade anteriormente vivenciadas pela comunidade que são reatualizadas em novos sentidos identitários. Quando afirma que antes era “cada um por si e Deus por todos”, anuncia o individualismo no qual a comunidade encontrava-se imersa, apresentando uma mudança nas relações a partir do momento em que a comunidade assentiu a sua identidade e começou a buscar parcerias para cursos e formações com o claro intuito de possibilitar uma melhora na qualidade de vida de todos, tanto por meio do trabalho melhor qualificado, quanto por meio da lanchonete; seja por meio da aquisição de saberes que os permitam construir projetos e atividades de geração de renda como o artesanato; seja por meio do desenvolvimento da desinibição, da perda do

¹⁵¹ Viviane Braga, 27 anos. Entrevista realizada no Quilombo da Fazenda em janeiro de 2010.

medo de falar, refletir, se colocar, se empoderando do seu papel mobilizador e da força da palavra para a afirmação de si próprio no mundo.

As experiências relatadas por Viviane evidenciam tanto um retorno às relações anteriores vivenciadas pela comunidade, que possuíam os seus valores civilizatórios pautados no comunitarismo, na produção do seu artesanato, na propriedade coletiva da terra, nas práticas coletivas e nos elos sociais e afetuais, e ao mesmo tempo outros saberes são acrescentados relacionados à organização da dimensão financeira por meio dos cálculos, dos conhecimentos pertinentes à economia solidária, aprendizados esses relacionados à utilização da palavra escrita para planejamento, execução e desenvolvimento de projetos. Para a consolidação do turismo local é necessário saber falar, saber explicar, saber fazer, saber criar, saber planejar.

A assunção da identidade quilombola foi algo extremamente positivo para a comunidade, não é por outro motivo que todos desejam que os seus filhos e parentes regressem a mesma, pois quando eles vão para a cidade, deixam de comungar dos valores e das formas de aprendizagem que a comunidade foi construindo para si, perde-se a interação propiciada pelas relações geracionais e as formas de transmissão do legado cultural do grupo.

Quando as pessoas estão no lugar errado, todo o Cosmos se desorganiza, e se eu não posso transmitir aos meus descendentes todos os processos que culminaram na minha construção enquanto homem, enquanto mulher, todas as práticas educativas e culturais das comunidades são transformadas, a não convivência entre as gerações faz com que se percam os laços de parentesco, de solidariedade familiar, de respeito aos mais velhos, de pedir bênção, da harmonia, da importância do amor e dos valores que a comunidade aprendeu com os seus antepassados.

Há um afastamento dessas crianças e jovens desses valores, desses saberes e dessa cultura. É por isso que ao compreendermos os diferentes grupos como sistemas socioculturais que por meio da “função global” organizam e estruturam o comportamento, as sanções, a adaptação ao meio e às tradições, bem como os valores civilizatórios do grupo de uma geração a outra, captamos o sentido da educação para o grupo, que é totalmente diferente do “ensino”, percebemos também que essas relações são a garantia de permanente reconstrução e manutenção dessas identidades:

Nesse sentido teremos uma visão sintética das organizações sociais como sistemas sócio-culturais e como práticas simbólico-organizacionais correlatas. Eis porque pode, então, ser posta, por

Herskovits, a questão da “função global”: “A função de todos esses grupos, em sua totalidade, consiste em organizar o comportamento e prover à transmissão, às novas gerações, dos modelos de comportamento aceitos e das sanções prevalentes nos grupos como tais¹⁵².” Sabendo-se, entretanto, que o texto de Herskovits refere-se à função global das organizações sociais como grupos “em totalização” (no dizer de Sartre), aproxime-lo do seguinte texto de Mauss: “Educação é o conjunto de atividades empreendidas pelas gerações ascendentes para transmitir as tradições às outras... ou a ação dos mais velhos sobre os descendentes para moldá-los com relação às tradições e adaptá-los ao meio...”. (PAULA-CARVALHO, 1991 p.83)

Quando há um desenraizamento abrupto de certos grupos que são retirados e impedidos de manter as relações que empreendiam com o meio e a natureza, automaticamente temos a ruptura e a descontinuidade das práticas simbólico-organizacionais. Quando certos valores civilizatórios, suas relações com o meio, entre si, ou a transmissão das tradições de um grupo de uma geração a outra são abruptamente retirados e suspensos, as sanções deixam de existir, ocorre a morte das possibilidades humanas e a morte da cultura, há um desfacelamento de seus valores e dos significados mais profundos de estruturação psíquica e simbolizadora, o que percebemos na prevalência dos símbolos presentes no universo da angústia já estudados, que traduzem em imagens simbólicas essa desestruturação profundamente vivida no plasma existencial. O que acabo de descrever foi exatamente os fatores que levaram o povo *Ik* que habitava o seu território ancestral em Uganda à demonstrações extremas de violência, manifestações de desumanidade incontrolada e desrespeito aos ancestrais e à terra. Ao perdermos a capacidade de simbolizar, de imaginar, de aprender sobre si a partir do olhar do outro, a partir da nossa relação com o ambiente, a paisagem e o território, deixamos de nos colocar uns nos lugares dos outros, deixamos de exercer a alteridade e nos tornamos “bichos”, nos tornamos bárbaros:

Os bárbaros são descritos como bichos do mato, dotados de uma brutalidade feroz, cega e selvagem, sem motivo razoável e, sobretudo, sem limite racional. É nesses termos que o etnólogo britânico Colin Turnbull descreveu, em *The mountain people* (1972), a situação do povo *Ik*, expulso de seu ancestral território de caça no Nordeste de Uganda pela criação de um parque nacional e confinado nas montanhas que separam Uganda do Sudão e do Quênia. Incapazes de voltar à atividade agrícola, aqueles caçadores, antes prósperos e felizes, em menos de três gerações se transformaram em pequenas comunidades de aldeãos degenerados, desprovidos de vida social, como também de esperança, compaixão, amor e bondade: filhos arrancam a comida da

¹⁵² MERCIER, Paul. L'anthropologie sociale et culturelle. In: *Ethnologie générale*. J. Poirier (direct.). Paris, Gallimard, Pléiade, 1968, p.930.

boca dos pais, estes expulsam os filhos do recinto familiar para não ter de alimentá-los, deixam morrer em total indiferença os velhos, doentes e deficientes. A “barbárie” representa aqui a perda de qualquer sentimento humanitário (assistência ao mais fraco, piedade, benevolência), e parece, nesse caso, resultar da dessocialização e da desculturação. Mas esse nem sempre é o caso: também são chamados de bárbaros, no mesmo sentido, os campos de extermínio do Khmer vermelho ou do regime nazista. De modo geral, a barbárie, considerada nesse sentido, designa fenômenos essencialmente destruidores, manifestações de desumanidade incontrolada; fala-se em “crime bárbaro” em referência a mutilações atroz, assassinatos, sacrifícios humanos em massa, holocaustos, etnocídios, genocídios. (WOLFF, 2004, p.23)

A perda do sentimento humanitário é a perda da própria humanidade e é também uma forma de barbárie, sendo assim proporcionar e promover processos de dessocialização e desculturação de comunidades e grupos humanos também o é, retirar um povo do seu território ancestral, privá-los de suas atividades agrícolas, de caça, pesca, coleta e cultivo, sem dúvida pode proporcionar processos que conduzem a uma degenerescência, como vimos no exemplo acima.

Foi o processo de desterritorialização que culminou na dessocialização e desculturação do povo *Ik*, transformando-os em “bichos”, animais irracionais que perderam a capacidade de reunir o afeto ao símbolo, às ações às atitudes, as intencionalidades que dão sentido ao gesto, à ação, e à palavra. Há a perda da dimensão sagrada, do entendimento da importância e do papel da ancestralidade, de reverência a quem nos deu a vida e que veio antes de nós, os antepassados, aqueles que fazem a religião entre o plano material e o espiritual, o elo entre o humano e o divino. Sem essas compreensões e os sentidos desses valores éticos e civilizatórios, perde-se a compreensão sobre a sacralidade da terra enquanto geradora e doadora de vida, enquanto princípio vital, enquanto grande mãe, sendo a força desses sentimentos estruturadoras da alma do homem africano e indígena e que constituem um dos legados mais fundamentais da nossa herança multicultural, refletidos nas expressões mais contundentes da cultura caiçara, da cultura quilombola e da cultura indígena.

É necessário, portanto, não perder as referências, não deixar de estabelecer elos e conexões entre o passado, o presente e o futuro, e são no trabalho de garimpar as pedras preciosas da memória, das lembranças e das histórias de vida que vamos nos construindo em nós mesmos.

Ao narrar a própria história, observamos que um passado em comum vai se construindo e reconstruindo. As lembranças com relação ao trabalho, a relação produtiva com a terra, por meio do plantio, das culturas desenvolvidas, as justificativas para esses deslocamentos, os que chegam, os que partem, constituem um sentido de tradição que extrapola uma concepção de um passado parado no tempo e instaura uma tradição viva e cambiante, que afeta e é afetada pelas relações entre as pessoas, pelas imposições políticas, geográficas, sociais, econômicas ou contato com outros sistemas culturais.

É ingênuo pensar que as comunidades quilombolas são espaços habitados apenas por negros, que as suas festas, religiosidades e formas de transmissão da sua cultura não se transformam e não são re-elaboradas a partir dessa lembrança e desse reviver constante do passado no presente, e do presente no futuro. A sua riqueza cultural advém justamente desses processos de estar no mundo e ser no mundo, articulados a partir de um despertar da consciência que se constrói a partir da realidade, dessas vivências, dessas narrativas partilhadas que configuram um *ethos* individual e coletivo:

A continuidade dessa consciência de luta político-social se estende por todos os Estados onde existe significativa população de origem africana. O modelo quilombista vem atuando como idéia-força, energia que inspira modelos de organização dinâmica desde o século XV. Nessa dinâmica quase sempre heroica, o quilombismo está em constante reatualização, atendendo exigências do tempo histórico e situações do meio geográfico. Circunstância que impôs aos quilombos diferenças em suas formas organizativas. Porém no essencial se igualavam. Foram (e são), nas palavras da historiadora Beatriz Nascimento, “um local onde a liberdade era praticada, onde laços étnicos e ancestrais eram revigorados” (1979: 17). Esta estudiosa mulher negra afirma ter o quilombo exercido “um papel fundamental na consciência histórica dos negros” (1979:18). Percebe-se o ideal quilombista difuso, porém consistente, permeando todos os níveis da vida negra e os mais recônditos meandros e/ou refolhos da personalidade afro-brasileira. Um ideal forte e denso que via de regra permanece reprimido pelas estruturas dominantes, outras vezes é sublimado através dos vários mecanismos de defesa fornecidos pelo inconsciente individual ou coletivo. Mas também acontece às vezes o negro se apropriar dos mecanismos que a sociedade dominante concedeu ao seu protagonismo com a maliciosa intenção de controlá-lo. Nessa reversão do alvo, o negro se utiliza dos propósitos não-confessados de domesticação qual *boomerang* ofensivo. (NASCIMENTO, 2002, p. 265-266).

O ideal quilombista articula sentidos e pertencimentos, e embora “fenotipicamente” nem todas as pessoas da comunidade tenham a pele escura, há, sem dúvida, uma *negritude* construtora de sentidos e de relações com o mundo, bem como com relação à transmissão da cultura e da tradição do grupo das gerações mais velhas para as gerações mais jovens. Compreendo negritude como um conceito que abarca expressões de identidade, registros e memória, bem como recepção a um passado étnico em comum que, apesar das reiteradas tentativas de invisibilização e apagamento da sua memória, bem como do processo de hierarquização e inferiorização em prol de um ideal de uma construção homogeneizadora de branquitude, apresenta elementos simbólicos de uma resistência cultural que se expressam na própria fala, na corporeidade e na relação com o outro, com o mundo e consigo mesmo:

Para Frankenberg, la “blanquitud” (traducción de “whiteness”) se compone de un conjunto de dimensiones relacionadas: es una ubicación de ventaja estructural en las sociedades estructuradas en la dominación racial. Es un punto de vista, a partir del cual la gente blanca se observa a si misma, a los otros y a la sociedad. Es un locus de elaboración de una gama de prácticas culturales usualmente no marcadas ni nombradas. En América Latina, la ideología del mestizaje no sólo ocultó las jerarquías internas dentro del orden socio-racial sino que invisibilizó la blanquitud de las élites detrás de denominaciones “normativas” o nacionales sin ninguna especificidad racial. (VIGOYA, 2009, p. 77)

A ideologia da mestiçagem presente em toda a América Latina e de forma especial em nosso país ocultou vários conflitos e tensões sociais presentes entre as diferentes etnias e os diferentes grupos sociais/raciais existentes no Brasil. Assim sendo, o mestiço torna-se o indivíduo que vai viver de forma extremamente dúbia a aceitação da própria identidade já que pode camuflar-se e “trocar de lado” quando for conveniente devido às situações nas quais “ter um tom de pele mais claro” pode conferir a ele situações de maior prestígio ou remuneração, por exemplo, a partir do momento em que não reivindica para si a assunção de sua negritude. Ao tratar especificamente da formação nos territórios caiçara Marcílio aponta como as diferenças não estavam associadas necessariamente à pigmentação da pele, e sim aos papéis socialmente ocupados por aqueles que possuíam mais poder e autoridade, aqueles que pertenciam à categoria dos letrados ou do clero, ou seja a partir das relações entre dominantes e dominados:

No Brasil tradicional, frequentemente a pobreza estava associada à mestiçagem, à cor. Ser “branco” necessariamente não significava um

descendente de europeu apenas, pois a cor não estava associada apenas à pigmentação da pele. Em muito dos casos o “branco” é o proprietário, o homem importante da localidade, o senhor de escravos e exportador da sua produção, aquele que pertence à categoria dos letrados ou do clero, mesmo tendo evidentes misturas de sangue com o índio ou com o africano. Em outras palavras, o registro da cor era um dos divisores entre dominantes e dominados: de um lado, o “branco” dominador, e, de outro, os pardos, pretos, índios associados aos pobres, oprimidos, vadios, sem patrimônio, sem terras, sem escravos. (MARCÍLIO, 2006, p.117)

Para comunidades quilombolas como essa pesquisada, que sempre viveram situações de extrema vulnerabilidade, tanto no que tange ao processo civilizatório capitalista, predatório e turístico, como também à ação castradora, limitadora e tolhedora no que diz respeito às políticas ambientalistas que ocorriam nas Unidades de Conservação, assumir-se negro era e ainda é muito difícil, torna-se complexa a assunção de uma identidade tão marginalizada, subalternizada e negativizada.

A invisibilidade da contribuição cultural e do papel da população negra no modo de vida do caiçara, como citado anteriormente, foi algo levantado pela pesquisadora Merlo (2005). Em seu trabalho “Notou-se que do negro pouco ou quase nada se falava. Este tinha sido “esquecido” da memória, ou melhor, silenciado por ter sido segregado em todos os sentidos – nos documentos e, em parte, nas lembranças.” (MERLO, 2005, p.17).

Esse “esquecimento” não é algo que foi construído por acaso, de forma neutra, sem dúvida deve-se a negação da presença negra nos mais diversos segmentos da população, na história, nos registros históricos e na formação de várias comunidades. Desta feita, a autora justifica a importância de estudos que venham realizar o registro e o levantamento da memória e da presença afro-brasileira na cultura caiçara.

A justificativa para tal estudo tem procedência no fato de que grandes historiadores, antropólogos, geógrafos, ao se referirem a essas localidades e suas populações, mostram-nas constituídas pelo português e o indígena, esquecendo-se quase que por completo da presença negra na região e da contribuição afro-brasileira à cultura caiçara. Saliento que, da mesma forma que os estudiosos a esqueceram, muitos dos nativos também a esquecem. Isso reforça o destaque à contribuição que este livro objetiva oferecer ao estudo das populações afro-brasileiras. (MERLO, 2005, p. 17)

Portanto, muitas comunidades quando iniciam os seus processos de reconhecimento acabam tendo grandes dificuldades de se assumirem enquanto quilombolas devido às imagens presentes no nosso imaginário social e cultural que são

cotidianamente veiculadas nos meios de comunicação, na escola, na sociedade e na cultura, sobre a escravidão e sobre a população negra, evidenciando os aspectos negativos sobre o negro. Portanto negar essa ancestralidade acaba sendo mais cômodo e menos doloroso, eu enalteço e valorizo apenas os feitos e as histórias dos meus antepassados brancos.

Esse fenômeno de branqueamento tem sido tratado pela psicologia social de forma ímpar, ao evidenciar as marcas e as sequelas que esse processo de negação da identidade e autoimagem da população negra acarreta, afetando emocional, social e psiquicamente, tanto individual como coletivamente os grupos ou comunidades com traços marcantes de negritude:

Assim, os estudos sobre branqueamento privilegiaram as estratégias psicossociais desenvolvidas por grupos ou parcelas da população negra brasileira para se adequarem às demandas de embranquecimento da população brasileira, em prática desde meados do século XIX. O pressuposto dos estudos sobre o branqueamento, no sentido de adequação do negro a uma sociedade branca e embranquecedora, supõe que, para atender às demandas racistas de embranquecimento da população brasileira, sua parcela negra tenderia a desenvolver a negação de sua racialidade e promover formas de embranquecimento, tanto na busca de parceiros para a miscigenação, no desejo de ascendência social através da “melhoria do sangue”, quanto no comportamento, discreto e distanciado de sua comunidade de origem, visando assemelhar-se ao branco. (PIZA, 2002, p.65).

Somada à questão do processo de branqueamento, temos um outro fator muito importante que irá influenciar tanto a assunção identitária relacionada a uma ancestralidade negra, como os processos do ensinar e do aprender nessas comunidades que diz respeito às orientações religiosas das mesmas e a influência cada vez mais contundente dos valores protestantes, anteriormente comentados.

Desse modo, existem muitos obstáculos que precisam ser transpostos para que a aceitação de uma identidade negra e quilombola se efetive, que trafegam entre diferentes agentes e instituições, embora seja verdade que a partir do momento que a comunidade começa a perceber os ganhos e as vantagens advindas dessa condição, por outro lado, do ponto de vista do religioso e do sagrado, perante a perseguição e demonização das religiões e religiosidades afro-brasileiras, estar relacionado com uma cultura que dissemina o mal e a maldade, que pratica magia negra e “macumba”, que realiza trabalhos e despachos, que utiliza tambores e atabaques como uma forma de comunicação com os espíritos, é algo extremamente pernicioso, o medo e o temor se

instalam e as dubiedades se multiplicam, afinal como posso ser negro, ser quilombola, afirmar a minha identidade, tocar tambor, dançar de pé no chão se o meu pastor afirma que todas essas práticas são coisas do demônio?

Essas questões foram por mim percebidas em várias falas de pessoas das comunidades:

Não tinha. O que eu não acho coisa é esse negócio aí, para mim... todo mundo acha que é assim, uma dança assim, parece coisa de macumba, parece uma coisa de Saravá, né? Saravá que tem, né? Essas coisas de dança. Então eu não... sei lá. Isso aí eu não acho... até tem gente que esteve aí na festa e também não concordou com isso não, né? Estar buscando coisas do passado. Porque na terra da gente não tinha isso, né? A gente tem que buscar coisas que na terra da gente existiu, agora caçar coisas da terra dos outros para trazer para cá? Isso que eu não...¹⁵³

Nessa passagem, Dona Onófria chama a atenção para o fato de que não existia jongo na região, que essas danças não fazem parte do repertório da comunidade e afirma que isso é “caçar coisas das terras dos outros”, enfatiza as danças e expressões culturais que lá haviam, assumindo que concordaria com a valorização e busca das mesmas e não com o quê, na sua opinião, além de ser “macumba” e “saravá”, não é algo deles:

Aí eu concordaria, né? Em buscar as festas que a gente era acostumado no tempo da gente, como eu falei para você a dança da Chiba, que chamava o Chiba e o Bate pé, a dança da Cana Verde ... essa ciranda, são as danças que existiam no meu lugar, né? Da região daqui, de Ubatuba para cá, né? Agora, já do Rio para lá, que nem tão buscando dança da África, da Bahia, desses candomblés de longe, né? Não existia isso aqui. Então pra mim, eu não estou muito de acordo não, mas deixa eles dançarem, eles buscarem.¹⁵⁴

O desconhecimento sobre o jongo e a cultura afro-brasileira de uma forma geral, geram esse tipo de relato, mesmo entre aqueles que querem desenvolver o jongo na comunidade. Recordo-me de um episódio. Logo depois de ter ouvido a Grazielle Braga cantar um ponto de jongo em uma festa da comunidade, ponto esse de autoria de Totonho, mestre jongueiro da comunidade que pesquisei no mestrado. Fiquei extremamente emocionada por ver um ponto tão significativo ser cantado em uma festa em outro quilombo. Em uma outra ocasião, a filha de Laura, Fabiana Braga, convidou-a

¹⁵³Onófria de Oliveira, 65 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

¹⁵⁴Onófria de Oliveira, 65 anos. Entrevista realizada em maio de 2011 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

para ir a sua casa para que eu a entrevistasse e ela cantasse uns pontos de jongo pra mim. O irmão de Fabiana, o Cristiano, acendeu uma fogueira e pegou os tambores, vale lembrar que todos da família da Laura, assim como Dona Onófria, são fiéis da Igreja Assembleia de Deus.

A roda começa, Graziele tem uma bela voz, é uma das principais cantoras na sua igreja, elas cantam alguns pontos, de repente eu me aproximo, pronuncio “cachuera” para parar o tambú e cantar um ponto com o intuito de criar uma aproximação e trocar com elas. Escolho um que repete as palavras: “Ilaiê, lá lá iê, ilaiê”, assim que o canto, ninguém me acompanha e elas param de dançar, não entendo o que acontece, depois de um tempo a roda cessa. Percebo nitidamente um grande mal-estar e vou perguntar para Fabiana o que aconteceu, ao que ela responde que eles eram crentes e não podiam pronunciar aquelas palavras, que “Ilaiê” era saudação a Exú e que ela havia aprendido isso.

Eu respondo a ela que eu pesquisei o jongo, que eu conheço inclusive as pessoas que fizeram os pontos que eles cantam e que essas palavras não tem nada a ver com Exú, é um recurso estético-musical presente no canto responsorial existente no jongo, tanto para mobilizar o canto de todos os presentes na roda que ajudam e respondem em coro, como também é uma característica do modo de cantar herdado dos bantus, dos negros que vieram da África. Ela não aceita as minhas explicações e encerra o assunto, depois desse episódio, percebi um afastamento de Fabiana e Graziele com relação a mim, exatamente por isso não consegui entrevistá-las depois.

O temor de Fabiana, deriva-se da relação que fez com a palavra cantada nos pontos de jongo “Ilaiê” com a saudação a Exú que se pronuncia da seguinte forma: “Laróyè” que significa “salve”, demonstrando dessa forma, que embora tenham incorporado o jongo nas festas da comunidade e nos projetos culturais nela desenvolvidos, há ainda um abismo construído entre a compreensão sobre a estética, a musicalidade, o sentido profundo dos pontos de jongo e a doutrinação religiosa das igrejas que demonizam e satanizam tudo que se refere às religiões e religiosidades afro-brasileiras.

Também foi muito interessante observar, por outro lado, que eles cantavam pontos que aparentemente não tinham nenhuma palavra que pudesse estar associada à religiosidade afro-brasileira presente no jongo, nos batuques de terreiro, sementes da chamada “macumba paulista”, mas os mesmos possuíam em seu cerne, significados

profundos que estabelecem conexões entre o mundo material e espiritual, entre os conhecimentos e saberes nele existentes para a mobilização da energia vital e materialização das coisas no mundo.

Atenta a essas questões é que Gusmão (2011) problematiza como na assunção da identidade quilombola nos quilombos contemporâneos, há uma busca por legitimação da sua identidade quilombola que perpassa a realização de práticas culturais que muitas vezes não fazem parte das suas referências culturais e do seu *ethos* identitário. Isso acontece a partir do momento que passam a perceber que assumir essa classificação e essa denominação, os possibilitam ser alvo de políticas públicas, que auxiliam a melhorar as suas condições de vida. No caso do quilombo da Fazenda, esse processo de identificação e reconhecimento foi e ainda é muito complexo, pois pressupõe reconhecerem-se como quilombolas a partir da luta pela terra e das suas próprias especificidades enquanto comunidade, enquanto território, enquanto coletividade. Nesse processo de reencontro com a própria identidade, busca-se o que se é, ao mesmo tempo em que buscam elementos, expressões e referências culturais que os possibilitem estabelecer elos com essa descendência escrava, assumindo-se enquanto uma comunidade negra. Por outro lado, possuem especificidades próprias, tanto por estarem inseridos em uma Unidade de Conservação, quanto por possuírem fortes traços e características da cultura caiçara e indígena. Desse modo, a comunidade sabe que para a legitimação da sua identidade quilombola é importante que haja o reconhecimento da existência de manifestações culturais, sociais, religiosas e simbólicas que foram mantidas através do tempo naquele espaço, e elas são muitas, eles não precisam procurarem outras para os legitimarem.

Portanto, observamos a complexidade da construção de uma identidade quilombola nos quilombos contemporâneos, devido, também, à pressão que sentem da sociedade que deseja enquadrá-los e rotulá-los em caixinhas e padrões do que esperam e desejam ver em um quilombo. Mesmo quando rompem com a imagem de quilombo, como reduto de escravos fugitivos, longínquo no tempo e no espaço, por vezes cria-se uma outra imagem que também pode se tornar pernicioso: do quilombo enquanto um produto cultural, um simulacro, onde predomina um certo exotismo, criando festas, pratos quilombolas e apresentações culturais para a classe média/alta branca assistir, mas que estão destituídas de valores éticos, estéticos, sagrados, presentes no ensinar e no aprender desses grupos. Esse fenômeno vem ocorrendo em vários quilombos e

territórios negros, como assinala Gusmão no seu artigo sobre o quilombo de Brotas em São Paulo:

Ao mesmo tempo, são desenvolvidos no território projetos culturais que inserem a comunidade na construção de instrumentos musicais, como tambores, ou na aprendizagem de manifestações culturais, como o jongo e a capoeira, os quais são concebidos como formas de “resgatar” a cultura negra e quilombola. A presença dessas atividades, unida à dúvida sobre o que é um quilombo e como se identificar como quilombola, produz efeitos nos sujeitos e na comunidade como um todo. Os efeitos são percebidos quando a comunidade a fim de se dizer quilombola, afirma que resgata sua cultura pela realização de atividades culturais, como rodas de jongo. Entretanto, tais atividades não passam de produtos da cultura, desprovidos de significado e de compreensão por seus executores. Desta forma, a própria manifestação cultural torna-se uma “roupagem” para dizer sobre a comunidade, enquanto outros elementos do próprio grupo, que falam de sua trajetória até o reconhecimento como um quilombo, deixam de ser evidenciados e valorizados. (GUSMÃO & SOUZA, 2011, p.86)

Por outro lado, sabemos que existia um trânsito entre os negros dessa região, ocorrendo migração de sons, expressões e sentidos. Não havia jongo no quilombo da Fazenda, mas havia no Quilombo do Campinho de onde se originou a família da Laura Braga e o *Seu Zé Pedro* também o praticava em Cunha, sua cidade natal. Desse modo, ele afirma que na Fazenda já houve jongo nas festas, assim como em Puruba, um bairro da região, bem próximo à Picinguaba, recorda-se de Benedito Fernandes que estava passando o jongo para o filho dele, mas depois, segundo seu relato, ficou cego. Prosseguindo, afirmou que se lembrava de ter visto jongo no litoral quando tinha cerca de 10 anos de idade, mas que na Fazenda fazia muitos anos que não acontecia. Disse com alegria que teve sorte de ter sido criado no jongo.

O Jongo que eu lembro, é o jongo do tempo dos meus pais, era um jongo antigo, antigo.... Cantava um jongo que até falei pra você, as palavras que falava no jongo, era palavras, era outro tipo de palavra. Então o jongo tem outro tipo de palavra e cantar. E tem também o desafio, que eu cantei muito desafio, tem palavra que a gente canta pro outro e o outro tem que responder. E o outro joga a pergunta pra cima da gente. A gente tem que jogar. Quem cantava... Deixa eu ver se eu lembro de alguma coisa: “Você diz que sabe muito e que aprendeu a soletrar, Quero que você me ensine quais são as pedras pra orar.” Você sabe o que é pedra pra orar? Aí o outro respondia: “Da pedra nasce o limbo, do limbo o caraguatá, o caraguatá dá flor, tá aí a pedra pra orar”. É um pergunta que um canta pro outro responder. Deixa eu ver mais o que eu sei...“Quero que você me diga, depressa o que imaginar, quatrocentos boi correndo, quantos rastros pode dar?”(risos). Quatrocentos boi correndo é fácil falar isso, né?

“Dormindo numa malhada, pousando todo mundo pasta, ficando todo mundo junto, são mil e seiscentos rastros, pode fazer sua pergunta que daqui eu não me afasto”.¹⁵⁵

A explicação do *Seu Zé Pedro* sobre o jongo demonstra claramente que ele sabe do que está falando e que ele conhece os segredos da arte de atar e desatar os pontos, comprova o que já havia pesquisado anteriormente (BEZERRA-PEREZ, 2012) que os pontos falam da realidade vivida pelos jogueiros, do seu universo sócio-cultural e simbólico e da paisagem na qual vivem: o caraguatá é a bromélia, a bromélia dá flor, então da pedra nasce a flor para orar, evidenciando a relação com a fauna da Mata Atlântica. Pontos e enigmas que envolvem rápidas resoluções, a partir do raciocínio lógico-matemático, como também das unidades de medida, da relação do homem do campo e do sertão com o seu meio, também são costumeiros e evidenciam as características do aprendizado que se consiste na oralidade, na memória e na resolução rápida dos problemas e enigmas apresentados.

Desse modo, observamos que a dimensão do ensinar e do aprender em comunidades quilombolas perpassam a relação com a terra, com a cultura, entre as gerações, a valorização da oralidade e dos valores civilizatórios e ancestrais dos nossos antepassados negros e indígenas, as artes se desenvolvem integradas com a vida e o cotidiano. Perpassa também a assunção de que o capitalismo predatório, os ideais de branquitude, as políticas ambientais que não valorizam o ser humano, bem como a perseguição dos evangélicos e protestantes às expressões da religião e da religiosidade afro-brasileiras, são fatores que incidem diretamente na perda dos sentidos existenciais dessas comunidades que outrora eram transmitidos e passados de geração a geração. Se concordamos com Brandão (1983) que a educação existe mesmo onde não há escola, que ela ocorre na transmissão de uma geração a outra das tradições, das sanções, dos valores éticos, estéticos e civilizatórios da cultura, com a função de adaptá-los ao meio, e que a educação se constitui no próprio processo de aprender com o homem a continuar o trabalho da vida, compreendemos que um projeto monocultural, monorracial e monorreligioso termina por matar o trabalho da vida, por estreitar e limitar todas as potencialidades e possibilidades culturais, sociais e sagradas dos povos. Termina por definir, limitar e restringir as diversas possibilidades do acontecer humano, principalmente de um acontecer humano que possui saberes que conseguiram preservar

¹⁵⁵José Vieira, 71 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

a natureza por entender que preservar a natureza, é preservar a si mesmo, é preservar o homem e é também preservar a Deus, pois a divindade também vive encarnada na terra, na Mata.

O debate sobre a preservação e a continuidade das artes sagradas afro-brasileiras, sobretudo diante dos ataques que vêm recebendo ultimamente, seja pelos evangélicos, seja pelos produtores culturais inescrupulosos, é um debate civilizatório. Deveríamos estar contentes por ainda contarmos com visões de mundo não-predatórias, capazes de inspirar práticas não destrutivas e de verdadeira tolerância, principalmente neste momento da história em que está em jogo o perigo posto por esse modelo civilizatório suicida, que encontra sua legitimação nos dois pilares da cultura ocidental: o capitalismo e o cristianismo antropocêntrico. E o que é mais delicado para uma nação como a nossa, que conta com a riqueza das tradições sagradas indígenas e africanas, a vertente intolerante desse cristianismo antropocêntrico expande-se em nosso país, sustentada por esse capitalismo feroz, e tem como projeto a eliminação dessas tradições africanas e indígenas, incluindo as suas formas de arte. Esse projeto de eliminação cultural é claramente um projeto racista, na medida em que são as comunidades majoritariamente não-brancas (as comunidades indígenas e as comunidades negras) as detentoras desse importante patrimônio cultural. Atacar as religiões da natureza é mais uma etapa na consolidação de um mundo homogêneo, monolítico, monocultural e monorracial. Assim como o capitalismo atual difunde o pensamento único em economia, o avanço do cristianismo intolerante por sobre as religiões da natureza é uma pressão para se chegar, não só a um pensamento único, mas a uma visão de mundo estética e espiritual única. (CARVALHO, 2005b, p. 19)

Torna-se muito importante compreender que a continuidade e a existência dos saberes e dos conhecimentos registrados nas comunidades quilombolas, depende da valorização e do respeito aos seus sentidos civilizatórios, da recusa a qualquer forma de racismo, preconceito e discriminação, da garantia da sobrevivência material e simbólica por meio da valorização e preservação do seu patrimônio material e imaterial, da garantia que seus direitos humanos, sociais, civis e políticos sejam respeitados, é necessário romper com as relações de poder desiguais, romper a hierarquização de culturas e saberes, da leitura e da escrita, romper com as classificações entre cultura erudita e cultura popular, com a separação entre a natureza e a cultura, o homem e o meio, somente quando esse processo se consolidar e se disseminar entre as relações dos diferentes grupos sociais e raciais no nosso país, que garantiremos a continuidade de algumas características que identifiquei no ensinar e no aprender em comunidades quilombolas que são:

- ✓ A função da música e do canto como linguagem simbólico-educativa que ensina e constrói sentidos.
- ✓ A força da palavra como realizadora, como potencializadora da criação e da relação com o mundo.
- ✓ O ensinar e aprender coletivo, cotidiano e existencial, pautado na carga vivencial e no exemplo da labuta diária para a sobrevivência.
- ✓ Maternal e feminino, complementar ao patriarcal e masculino.
- ✓ O caráter iniciático dessa educação, e a concepção de energia vital nela presente.
- ✓ - A equilibrção de forma harmônica entre os pares de opostos, formando uma totalidade que não reforça as dualidades. Exemplo: a relação com o bem e o mal, a luz e as trevas, o dia e a noite, o homem e a mulher, o sol e a lua, etc; (BEZERRA-PEREZ, 2012, p.254)

Relembramos que na concepção de mundo de todas as etnias/nações africanas e indígenas, todo o universo é sacralizado, assim sendo, as interações entre as forças de todos os seres que habitam esse mundo se constroem como teias e redes que adquirem seus sentidos no próprio mundo. Observamos também que é muito difícil separar as dimensões da vida (trabalho, religião, estudo, família, etc.) para que o ensinar e o aprender se corporifiquem, elas se apresentam de forma integrada e indissociável.

Oliveira (2010) quando apresenta os princípios para uma educação afro-brasileira também reforça o que ora apresentamos:

- ✓ - A oralidade afro-brasileira;
- ✓ - A vida cotidiana;
- ✓ - Os ritos de iniciação;
- ✓ - Ancestralidade;
- ✓ - Conteúdos elaborados pelo grupo, seu caráter coletivo e social;
- ✓ - Integração entre os conteúdos;
- ✓ - A educação se dá em todos os lugares e em todos os momentos da vida;
- ✓ - As artes integradas ao processo educativo.

Esse aprendizado coletivo é ao mesmo tempo profundamente individual e pessoal, cada um passa por seus próprios processos e pelas suas próprias percepções para irem se construindo enquanto pessoa, enquanto ser humano.

Desse modo, quando olhamos para as festas do Quilombo da Fazenda e não entendemos como orientações e inclinações tão distintas possam estar juntas, compreendemos que embora existam orientações da ética protestante, por exemplo, a memória e a ancestralidade e a busca em ressignificar essas festas fazem emergir a

negritude que nunca deixou de estar presente nas relações da comunidade, mesmo com todos os conflitos decorrentes dessa busca de identidade.

Foi esse o sentimento por mim compreendido quando, ao chegar à comunidade para participar da Festa da Juçara, deparei-me com Graziele Braga, cantando um ponto de jongo da comunidade do Tamandaré, justamente a comunidade que eu havia estudado no mestrado:

Ô, Mãe-Àfrica, vem lembrar seu cativoiro
Ô, Mãe-Àfrica, vem lembrar seu cativoiro
Olha só o meu tambú, o meu tambú
Bate forte o candongueiro, o candongueiro
De tanto soluçar, soluçar, soluçar, vai molhar o meu terreiro
De tanto soluçar, soluçar, soluçar, vai molhar o mundo inteiro...¹⁵⁶

Quando eles colocam as saias, fazem as rodas, cantam e dançam nos “Tambores da Fazenda” terminam por encontrar o seu lugar e o seu espaço em uma sociedade que nega esse lugar e esse espaço a eles. Graziele canta evocando tamanha força e energia que a sua voz ecoa pelo quilombo naquele “jongo gospel”, unindo tradições musicais ao mesmo tempo distantes, mas ao mesmo tempo próximas, como vozes afro-diaspóricas que ecoam dos quatro cantos do mundo exaltando a memória, a ancestralidade e a identidade negra. Essa “Mãe-África” pertence aos negros de todas as religiões, o seu simbolismo profundo ultrapassa as resistências, pois todos viemos de lá, ela é a mãe e a origem de todos nós. É exatamente por isso que mesmo o pastor, os irmãos de fé ou os católicos recriminando, eu danço, eu canto, eu toco o tambor, mesmo que em muitos momentos pareça ser apenas uma “roupagem”, dançar, cantar é afirmar a minha identidade, consiste na minha cultura, na minha raiz e na minha luta.

Na verdade os evangélicos são mais ativos que os católicos aqui na comunidade da Fazenda, no Quilombo da Fazenda. Então esse Grupo de Tambores da Fazenda a maioria é evangélico! Até agora a gente fez tudo isso e não encontrou resistência da parte da igreja, não sei se um dia vai encontrar, porque eu acho que faz parte da cultura, não tá prejudicando ninguém, não tem nada aver e outra, eu e a Grazi que estamos mais à frente desse negócio de tambor na Fazenda, nós somos evangélicas e nós olhamos muito pra o que a bíblia fala, eu assim tô aqui pra obedecer a Deus, não ao homem, não ao pastor, se Deus não me condena por estar fazendo isso, tem um versículo na Bíblia que diz: “Se teu coração te condena, maior é Deus que o teu coração”. Ainda

¹⁵⁶ Ponto de jongo cantado nas rodas de jongo da Comunidade Jongueira do Tamandaré em Guaratinguetá-SP de autoria de José Antônio Marcondes Filho (Totonho).

que meu coração me condenasse, se Deus não me condenar, eu vou tocando o barco, se uma hora Deus me condenar e eu sentir o Espírito Santo falando dentro de mim: “Olha Laura, o que você tá fazendo não é legal, eu não tô me agradando.” Aí eu paro, Carol! Homem nenhum eu obedeco, eu obedeco a Deus! Até aqui o Espírito Santo de Deus não tocou em mim, não me falou, não me falou que eu estou... E ele toca viu? Quando a gente tá fazendo alguma coisa que não tá agradando à Deus, o Espírito Santo de Deus ele toca, entendeu? Que você sente. Até aqui nós não sentimos, então vamos levar a nossa cultura pra frente e é cultura, entendeu? Eu não tô fazendo nada demais, eu tô tentando resgatar e fazer viver a minha cultura, então eu tô tocando meu barco, eu danço, eu só não toco porque eu não sei, mas eu faço parte do grupo na dança, eu danço com o grupo, a gente tem saído, tem viajado, temos dançado, entendeu? É isso! Sou mais evangélica do que católico, e às vezes católico ri da gente, crítica, enquanto isso os evangélicos tão aí, na luta, na batalha.¹⁵⁷

PROJETO JUÇARA

O Quilombo da Fazenda, localizado na região norte de Ubatuba, tem seu território totalmente sobreposto ao Parque Estadual da Serra do Mar - Núcleo Picinguaba. A atividade tradicional é a preparação da farinha de mandioca. Funciona ali, desde 1855, a Casa de Farinha, um local que atrai muitos turistas. Apesar das restrições ambientais impostas pelo Parque, que demanda a compra de mandioca de outras comunidades, a farinha é famosa por sua excelência, assim como o artesanato e a culinária. Exemplos de resgate da cultura quilombola são a música e a dança dos “Tambores da Fazenda”. Os plantios de sementes e mudas de juçara estão sendo realizados pela comunidade, através do Projeto Juçara, nas áreas de agrofloresta, roças e capoeiras.

> Plantio para recuperação florestal > Resgate cultural > Produção de farinha de mandioca
> Culinária com polpa de juçara > Coleta e produção de sementes de juçara > Agrofloresta

As ações são fruto do Projeto Juçara realizado pelo Ipema em parceria com a Akarui - www.projetojuçara.org.br

Se festejar também é aprender, observamos que a partir do momento em que a comunidade volta a realizar as suas festas e celebrações procura reatar a relação produtiva com a terra, com a colheita, com a celebração da vida, do tempo e do espaço, com os ritmos da estação, com o fluxo da vida. São os ritos, as festividades que criavam

¹⁵⁷Laura Braga. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no Quilombo da Fazenda/Ubatuba-SP.

e recriavam laços comunitários, a partilha do alimento e a conexão com o espiritual e o material, com a dimensão sagrada e com a natureza.

Não é por outro motivo, também, que quando eu pergunto à neta da Dona Onófria o que ela mais gosta no Quilombo, ela responde: “o jongo”, pois as características presentes no jongo, da roda, do círculo, do cantar, das palmas, do tambú, trazem alento ao coração, trazem a força de uma ancestralidade, aforça da palavra e dos valores civilizatórios que ressoam na subjetividade das pessoas, por reatualizarem as diversas formas de ser e estar no mundo que os antigos escravizados desenvolveram como forma de sobrevivência material, cultural e simbólica.

DANÇANDO NEGRO
Éle Semog

Quando eu danço
atabaques excitados,
o meu corpo se esvaindo
em desejos de espaço,
a minha pele negra
dominando o cosmo,
envolvendo o infinito, o som
criando outros êxtases...
Não sou festa para o teu olhos
de branco diante de um show!
Quando eu danço há infusão dos elementos,
sou razão.
O meu corpo não é objeto,
sou revolução.
(CADERNOS NEGROS, 1996, p. 54.)

CAPÍTULO VII - TERRA, VIDA E LIBERDADE: SONHOS E PLANOS FUTUROS.

Cuando tenga la tierra, sembraré las palabras
que mi padre Martín Fierro¹⁵⁸ puso al viento,
cuando tenga la tierra, la tendrán los que luchan
Los maestros, los hacheros, los obreiros.

Cuando tenga la tierra
te lo juro semilla que la vida
será un dulce racimo y en el mar de las uvas
nuestro vino, cantaré, cantaré.

Cuando tenga la tierra le daré a las estrellas
astronautas de trigales, luna nueva,
cuando tenga la tierra formaré con los grillos
una orquesta donde canten, los que piensan.

Cuando tenga la tierra, te lo juro semilla que la vida
será un dulce racimo y en el mar de las uvas
nuestro vino, cantaré, cantaré.

Campesino, cuando tenga la tierra
sucederá en el mundo, el corazón de mi mundo
desde atrás de todo el olvido, secaré con mis lágrimas
todo el horror de la lástima y por fin te veré,
campesino, campesino, campesino, campesino,
dueño de mirar la noche en que nos acostamos para hacer lós hijos,
campesino, cuando tenga la tierra
le pondré la luna en el bolsillo y saldré a pasear
con los árboles y el silencio
y los hombres y las mujeres conmigo!

Cantaré, cantaré, cantaré, cantaré.
(Cuando Tenga La Tierra, Mercedes Sosa, 2011)

A primeira palavra que nomeou a região que ora descrevemos, “*Picinguaba*”, tem em sua origem etimológica da língua tupi-guarani: *reduto/refúgio dos peixes*, muito a nos dizer sobre aquele espaço, aquele lugar, aquele território.

O nome escolhido para batizar aquele local apresenta e confirma a dimensão sagrada existente na relação que esses grupos possuíam e ainda possuem com o meio-ambiente, bem como a relação íntima de observação e aprendizado com o meio natural. Ao nomearem toda a região, local onde os peixes se reproduzem, ressaltando o seu papel de *berçário dos peixes*, território da desova de muitas espécies da região, evidenciam que o nome confirma a destinação do lugar e para que a Picinguaba continue tendo direito a ser assim nomeada, é preciso que garantias com relação a sua preservação sejam consolidadas.

Isso se torna muito significativo, pois a região da praia que os caiçaras reivindicam é uma das poucas paisagens do país que ainda possui o mangue com as suas

¹⁵⁸Martin Fierro é um personagem argentino que simboliza o modo de ser do gaúcho das pampas evidenciando a injustiça social e a opressão dos pobres, denunciando a corrupção.

características originais. Desse modo, a antiga Fazenda Picinguaba, a Vila de Pescadores, o Sertão da Fazenda, a Praia da Fazenda, a Praia de Picinguaba, o Cambury, o Quilombo do Campinho e toda essa região, nos apresentam uma biodiversidade que poucos lugares no planeta ainda possuem e que possibilita que esse espaço seja, ainda nos dias de hoje, realmente um reduto e refúgio dos peixes, um paraíso na terra nas palavras dos próprios quilombolas.

Durante o desenvolvimento dessa pesquisa, inúmeras questões, conceitos, narrativas e situações foram levantadas e debatidas, procurando sempre compreender e pensar sobre o futuro da região, da comunidade, da fauna e da flora local, da Mata Atlântica e de todos os ecossistemas a ela interligados. Fechando esse ciclo, recordo-me dos desejos, sonhos e esperanças que me conduziram a prestar a seleção para atuar como estagiária da SMA no PESH-Núcleo Picinguaba e o quanto os aprendizados desse espaço, o contato com as comunidades da região marcaram-me profundamente a ponto de me conduzirem ao trabalho na Educação de Jovens e Adultos, às pesquisas nas comunidades jongueiras e quilombolas, ao respeito e à valorização do meio ambiente.

No retorno à Pós-graduação para a realização desse doutoramento, depois de tantos anos de estudos, pesquisas, idas e vindas, eu percebi que as respostas que buscava, as indagações que fazia não foram plenamente respondidas da forma que ansiava. Quanto mais li, quanto mais estudei, cada vez mais outras perguntas surgiam. Com certeza o retorno à universidade para o doutoramento acrescentou muito à minha formação, mas hoje, encontro-me com muito mais perguntas e questões do que quando o iniciei, e sei que isso é algo bom e positivo. Finalmente compreendi que a vivência acadêmica é a via longa de que trata Ricoeur e que nada nessa vida é definitivo, nem o que pensamos, nem o que somos. Nesse caminho, a transformação de si mesmo, das teorias, o constante ir e vir, abandonar as epistemologias e concepções que antes acreditava em favor de outras, depois retornar a elas, ou não, fazem parte da vida e da trajetória de todo pesquisador comprometido com a vida, com o seu tempo, com a sua realidade.

No exercício constante de compreensão de todos os polos e questões apresentadas, proponho tecer algumas considerações finais para o presente trabalho, muito mais compartilhando as perguntas, dúvidas e as questões que fui encontrando pelo caminho, do que no intuito de apresentar uma conclusão final sobre tudo que foi por mim percebido.

A assunção da existência de comunidades quilombolas, conceitualmente da forma como o Estado e diversos pesquisadores a concebem hoje, é algo particularmente recente nas pesquisas na área das Ciências Humanas. Uma das principais dificuldades é a de concebermos o que é ser quilombola, quais pessoas vivendo dentro de uma comunidade podem ser consideradas ou não, como as pessoas que nasceram naquele território e foram embora, ou as que os pais lá nasceram, mas que foram embora e depois voltaram.

Nesse amplo quadro temos ainda aqueles que, mesmo se enquadrando dentro dos critérios política e antropológicamente adotados pelas políticas públicas, preferem não assumir essa identidade pelos mais variados motivos, sendo um deles por mim observado a negação de relacionar a ascendência de qualquer um dos seus genitores a uma ancestralidade escrava.

Nesse processo, muitos questionamentos e questões são colocados em evidência e a preocupação com os oportunismos que podem existir de todos os lados são uma constante para a definição, por exemplo, da delimitação das fronteiras, extensão, espaços e usos do território. De um lado, o Estado que deseja manter a todo o custo a propriedade, o domínio, a fiscalização e a gestão da área e do território. Do outro as populações que vêm se articulando e se associando por meio de diversas frentes e parcerias com outras comunidades e lideranças quilombolas, pesquisadores, projetos, programas, poder público local e federal, criando canais de denúncias e reivindicações para as suas questões mais prementes.

Que a criação do Parque trouxe importantes transformações na vida da comunidade que tiveram impactos tanto positivos como negativos é inegável, que acabou gerando uma série de outros problemas que anteriormente não existiam, também. Além disso, transformou todas as instâncias de sociabilidade e socialidade, sendo uma delas a educação e a transmissão do conhecimento entre as gerações, assim como abalou a relação secularmente vivenciada entre a comunidade e o território, principalmente em sua relação produtiva com o meio e com a natureza, colaborando para um desequilíbrio na relação entre natureza e cultura antes inexistente.

Que a construção dos valores civilizatórios da sociedade brasileira como um todo caminham na contramão do desenvolvimento ambiental sustentável e que a nossa realidade ainda está muito distante da construção de diálogos mais igualitários que se

pautem no etnoconhecimento dessas comunidades, também é um dado por nós conhecido.

Frente a todas essas questões, não há como pensarmos em pleno século XXI que as políticas públicas continuem acontecendo em gabinetes de maneira desarticulada da realidade, bem como que a criação de reservas biológicas e áreas de preservação ambiental ocorram a partir de linhas estéreis em mapas, sem saber o que está acontecendo naquele território, naquele espaço, naquele chão. Se isso continuar a acontecer estaremos atestando que a cidadania dessas comunidades não é plena e que os direitos de certos grupos na sociedade estão diretamente relacionados ao seu poder político e econômico, sendo a democracia enquanto regime político no nosso país não estendida a todos os seus membros.

Não é possível continuarmos a admitir que o Estado não conteste a maneira como ocorre a criação dessas UCs, sem uma preocupação mais aprofundada na elaboração de laudos e estudos prévios e termine por transformar em infringentes da lei aqueles que bem antes da criação do Estado já realizavam como forma de sobrevivência material e simbólica diversas atividades ligadas ao extrativismo, ao plantio e à pesca.

Pudemos também compreender que a situação de vulnerabilidade social, política e econômica à qual essas comunidades foram e ainda são sistematicamente submetidas é estrutural e historicamente construída a partir da própria lógica de organização e desenvolvimento que pautou a forma de ocupação fundiária em nosso país. Foi exatamente essa situação que manteve essa população pressionada de um lado pela indústria do turismo e a especulação imobiliária e por outro pelas proibições ao seu modo de vida tradicional imposto pela legislação ambiental.

Cabe nesse momento novamente reiterar que a criação de Unidades de Conservação nesse território só foi possível devido ao fato dessas comunidades terem um modo de vida que possibilitou a preservação da Mata Atlântica da sua fauna e flora. Nos locais onde esse modo de vida e esses valores civilizatórios não foram mantidos, a cobertura da Mata Atlântica foi praticamente dizimada. Para que possamos ter uma ideia desse impacto, apresento alguns gráficos que comparam a cobertura que existia de

Mata Atlântica na época do descobrimento e o desmatamento que foi sendo paulatinamente acelerado através dos séculos¹⁵⁹:

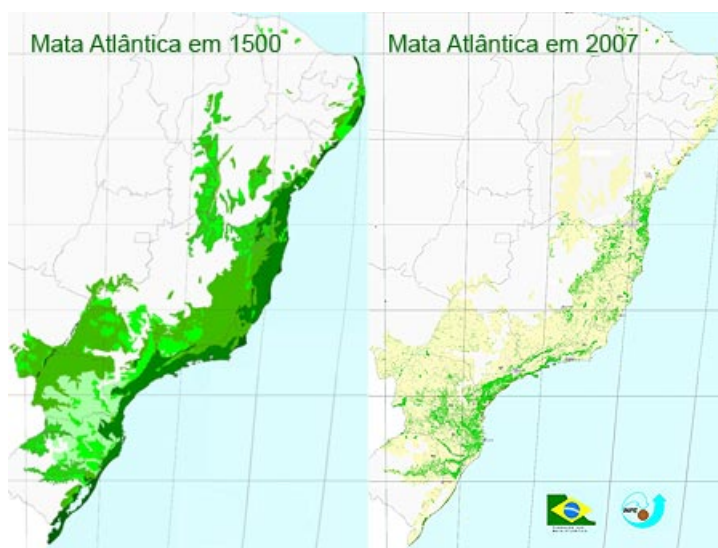


Imagem disponível em: <http://causambientalis.blogspot.com.br/p/mata-atlantica.html>, acessada em 12 outubro de 2013.



Imagem disponível em: <http://novahistorianet.blogspot.com.br/2009/01/o-caf-no-brasil.html>, acessada em 12 de outubro de 2013.

Por outro lado essas questões apresentadas também nos possibilitam afirmar que se não fossem criadas as UCs, seria bem provável que a especulação imobiliária, o turismo e o poder político e econômico das elites já teriam retirado dessas comunidades o direito de lá residirem, de lá viverem e permanecerem e, provavelmente, nem mesmo esse *reduto/refúgio de peixes* da Mata Atlântica teríamos.

Pudemos perceber essas questões na fala de Claudionor Vieira, filho do *Seu Zé Pedro* referindo-se ao Parque:

¹⁵⁹ Para aprofundamento do tema acesse: http://www.mma.gov.br/estruturas/202/_arquivos/adequao_ambiental_publicacao_web_202.pdf

Eu acho que eles tão certo, né! Tem razão, isso aí, não é só aqui... É quase mundial! No Ubatumirim, ainda fazem alguma roça, ai eles vão lá e multam, o meio ambiente é mundial entendeu? Eu acho que tem que ser preservado a natureza, porque tem lugar assim que é depelado assim! Vou daqui pra São Paulo, vou pra Aparecida do Norte, tudo assim só área de pasto e eucalipto, entendeu? É horrível, tem lugar que nem chove porque não tem a vegetação, a mata é uma região assim sem mata, a mata chama chuva, né! Eu acho o meio ambiente importante! Ir pescar no rio aí, as crianças aqui do lugar e os de fora, quem vem cá eles não deixam, se deixarem irem todo mundo acaba com os peixinhos tudo! Isso aí não faz falta, não enche barriga mais, é uma preservação né! Da natureza é a natureza, tem que preservar...¹⁶⁰

Na colocação de Claudionor pudemos observar a consciência de que a questão ambiental não é somente um problema local e sim mundial, como também a preocupação com o meio-ambiente para que não surja naquele espaço a mesma paisagem que observa em outras áreas nas quais há apenas pasto e produção de eucaliptos, pois “a mata chama chuva” e, como sabemos, a biodiversidade de plantas e animais é o que possibilita o equilíbrio ecológico. Não é por outro motivo que as monoculturas são estéreis e têm produzido sérios impactos ambientais.

Desse modo, é importante frisar a necessidade de manutenção e inclusive de criação de novas unidades de conservação, bem como de estratégias de preservação ambiental e fiscalização que sejam cada vez mais eficazes, restritivas e punitivas para aqueles que realmente vêm exercendo práticas de exploração que têm trazido sérios impactos ao meio-ambiente, como os traficantes de animais, a indústria pesqueira, madeireiras, mineradoras e o agronegócio, tanto o relacionado ao desmatamento de extensas áreas para pasto e criação de gado, como para a produção de monoculturas.

Conforme fui avançando nas análises sobre a questão fundiária e ambiental, cada vez mais fui me convencendo de que a questão fundiária brasileira é uma das espinhas dorsais para que possamos resolver problemas estruturais no nosso país com relação às desigualdades sociais, econômicas, culturais e raciais. Em uma democracia na qual as instituições estão tomadas pela corrupção, pelo roubo e pelo assassinato, morrer pela terra, viver pela terra é uma luta cotidiana que dá sentido à existência. Educação, pão, trabalho e liberdade passam, necessariamente, pela posse da terra pelos grupos que nunca tiveram acesso à riqueza, ao fruto do seu trabalho e de seus antepassados que colocaram a mão na terra.

¹⁶⁰ Claudionor Vieira, 44 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no Quilombo da Fazenda – Ubatuba-SP.

Desse modo, não podemos analisar todas essas questões se não compreendermos os diferentes pontos que perpassam a problemática do direito à terra, como, por exemplo, a questão específica da grilagem:

A grilagem é um dos mais poderosos instrumentos de domínio e concentração fundiária no meio rural brasileiro. Em todo o país, o total de terras sob suspeita de serem griladas é de aproximadamente 100 milhões de hectares - quatro vezes a área do Estado de São Paulo ou a área da América Central mais México.

Na Região Norte, os números são preocupantes: da área total do Estado do

Amazonas, de 157 milhões de hectares, suspeita-se que nada menos que 55 milhões tenham sido grilados, o que corresponde a três vezes o território do Paraná. No Pará, um fantasma vendeu a dezenas de sucessores aproximadamente nove milhões de hectares de terras públicas. (...) Raízes coloniais - Desde o início do século XIX, por diversos meios e muitas vezes em conluio com representantes do Poder Público, grileiros avançam sobre terras da União e dos Estados, falsificando títulos de propriedade com a conivência de Cartórios e órgãos de terras e usando de violência para expulsar posseiros e comunidades indígenas. As raízes históricas deste processo remontam à colonização, com a ocupação do território por meio das capitânicas hereditárias, concedidas aos mais fiéis súditos da Coroa portuguesa, e a posterior exploração das terras com a força do trabalho escravo. (BRASIL, 2012b, p. 2)

Portanto, não podemos discutir sobre as UCs, as comunidades quilombolas e a questão fundiária brasileira se não situarmos outros problemas agrários que tem tido um impacto ambiental, social e econômico em termos da promoção do acesso à terra, à justiça e o respeito ao meio-ambiente. O exemplo acima é apenas ilustrativo para pontuar a necessidade de ultrapassarmos os dualismos e as polaridades que procuram apontar de maneira maniqueísta um culpado ou um dos lados como responsável, evidenciando inúmeras questões e a complexidade existente nas superposições de unidades de conservação, territórios quilombolas e o conflito entre posseiros e grileiros que existem em muitas regiões.

Dessa forma, ao mesmo tempo em que pode haver conflitos de interesse entre as UCs e as comunidades, pode haver também interesses em comum que podem contribuir para a construção de parcerias e tomadas coletivas de decisão que possibilitem que comunidades tradicionais, ambientalistas e a sociedade como um todo saiam ganhando.

Se é verdade que houve abusos e práticas extremamente violentas e coibidoras na implantação das UCs, cada vez mais pesquisadores, gestores e as próprias comunidades vêm apontando que esse modelo de gestão e legislação precisa ser

repensado, tanto para que seja reconhecido e reparado os erros do passado, como também para que haja construção de novas práticas que possibilitem localizar e reconhecer os interesses e desejos em comum entre os gestores/ambientalistas e as comunidades que possuem o seu território dentro de UCs.

Uma questão que se apresenta de maneira premente é que a legislação ambiental seja revista e repensada com vistas a possibilitar a prática das antigas atividades econômicas e práticas socioculturais que foram anteriormente impedidas e/ou restringidas, articuladas à preservação ambiental. É sabido que as comunidades tradicionais não são as principais responsáveis pelos danos ambientais causados ao meio-ambiente, por outro lado há uma grande dificuldade de verem esses atores como sujeitos passíveis de ser parceiros nesse processo de gestão compartilhada.

Essa dificuldade é fruto, sem dúvida, dos locais e espaços sociais ocupados por esses grupos na sociedade, o que prejudica a assunção de seus etnoconhecimentos, dos saberes relacionados ao manejo e ao desenvolvimento sustentável transmitidos de geração a geração, que, embora em teoria sejam reconhecidos como importantes, na prática ainda é necessário uma transformação da concepção que a sociedade possui das estruturas de poder, de desenvolvimento, de ecologia e de seus valores civilizatórios. Isso implica em tanto aceitar que esses conhecimentos são válidos, rompendo com as dessimetrias e as hierarquias entre diferentes tipos de conhecimentos, como também aceitar e assumir que há vários tipos de preconceitos existentes na sociedade em relação a esses grupos, os quais orientam o olhar e a construção de políticas públicas no trato com os mesmos.

O que busquei defender no tocante à questão do racismo, do preconceito e da discriminação dirigidos contra essas populações é que existe uma continuidade simbólica e imagética do preconceito com relação a elas, ancorada no imaginário negativo que se plasmou com relação à ancestralidade africana e indígena, um “isomorfismo na representação”, para recuperarmos a expressão de Durand (1997), que encontramos desde as explicações de cunho religioso relacionadas aos processos de catequização e escravização que submeteram africanos e indígenas, passando pelos discursos das teorias científicas do século XIX, que concebiam uma hierarquização entre as raças, até o imaginário mais recente, que projeta no negro e nas comunidades quilombolas a imagem do “bárbaro” e “incivilizado”.

Desse modo, pudemos perceber que a herança do nosso passado escravocrata fez com que se cristalizasse no imaginário brasileiro a ideia de que alguns homens haviam nascido para as atividades intelectuais, para o estudo, a filosofia e as artes, os quais iriam ocupar os postos de decisão e poder dentro da sociedade, enquanto outros, de raças inferiores, só serviam para o trabalho manual e braçal, sendo o estudo e a instrução algo incompatível com a sua genética. Kabengele Munanga nos elucida a partir do estudo das teorias científicas dos séculos XVIII-XIX como essas teorias desembocam no racismo. Como exemplo, cito a classificação que utiliza de Carl Von Linné, o Lineu, naturalista sueco que classificou as plantas e também criou uma classificação racial humana na qual apresenta, a partir das características físicas das raças, uma descrição de valores e hierarquias no que se refere a diversidade humana, dividindo o *homo sapiens* em quatro raças:

- Americano: o próprio classificador descreve como moreno, colérico, cabeçudo, amante da liberdade, governado pelo hábito, tem corpo pintado;
- Asiático: amarelo, melancólico, governado pela opinião e pelos preconceitos, usa roupas largas;
- Africano: negro, fleumático, astucioso, preguiçoso, negligente, governado pela vontade de seus chefes (despotismo), unta o corpo com óleo ou gordura, sua mulher tem vulva pendente e quando amamenta seus seios se tornam moles e alongados;
- Europeu: branco, sanguíneo, musculoso, engenhoso, inventivo, governado pelas leis, usa roupas apertadas. (MUNANGA, 2000, p. 25-26)

Sabemos que a pesquisa científica já avançou bastante a ponto de desmistificar qualquer projeto de biologização das características étnicas de tal ou qual grupo. De qualquer forma, essas ideias se difundiram no nosso imaginário quase que como se mesclando ao que denominamos de “senso comum”, e suas sequelas são sentidas, observadas e estudadas até os dias de hoje:

Combinando todos esses desencontros com os progressos realizados na própria ciência biológica (genética humana, biologia molecular, bioquímica), os estudiosos desse campo de conhecimento chegaram à conclusão de que a raça não é uma realidade biológica, mas sim apenas um conceito, aliás, cientificamente inoperante, para explicar a diversidade humana e para dividi-las em raças estanques. Ou seja, biológica e cientificamente, as raças não existem. (MUNANGA, 2000, p.21)

O conceito de raça biologizante foi operante até meados do século XX, embora percebamos seus reflexos ainda hoje. Antes disso, pautou as políticas públicas no Brasil.

Temia-se uma sociedade formada por maioria negra/indígena que impediria o desenvolvimento do país. A solução encontrada foi o financiamento de uma maciça imigração europeia com o intuito de “branquear” a população, e isso é nitidamente percebido na história do Quilombo da Fazenda. Acreditava-se que, através da “mestiçagem” alcançaríamos uma raça cada vez mais próxima do padrão europeu. Com as políticas de imigração, os negros libertos, que já haviam sido privados do acesso à terra, também encontraram-se privados da nova forma de trabalho, o assalariado, assim como do acesso à educação. Acumularam-se nas favelas ao redor das grandes cidades, ou assumiram funções socialmente menos valorizadas, pior remuneradas, como também observamos em grande parte das ocupações da população do Quilombo da Fazenda.

Desse modo é muito importante que essas questões sejam estudadas em profundidade e ressignificadas por meio do exercício de compreender as imagens da angústia suscitadas por esse imaginário e a influência que vêm causando na perpetuação das desigualdades, já que nessa lógica é legítimo e natural alijar dos processos civilizatórios e dos poderes de decisão da sociedade, grupos que tragam inscritos no seu corpo e na sua cultura as marcas da mácula e da degenerescência da raça.

Só a partir do momento em que isso seja compreendido e trabalhado em um nível profundo que a sociedade poderá transformar o olhar para com esses grupos. A partir daí talvez consigamos que as políticas públicas e o Estado promovam o exercício da escuta dos grupos e comunidades quilombolas/caiçaras/indígenas e tradicionais de maneira positiva, produtiva e humana.

Para isso é necessária também a quebra das hierarquias e dos privilégios secularmente arraigados por aqueles que representam os interesses políticos, bem como a quebra das dicotomias “cultura oral X cultura escrita”, conhecimento popular X conhecimento científico, rumo a uma ecologia de saberes e a um pluralismo cultural não hierarquizante. É necessário analisar o imaginário com relação ao negro e ao índio, como também analisar o imaginário com relação a nossa herança europeia e o seu ideal único de civilização que conduz a um único sentido possível de cidadania, de ser homem político e de vivenciar a dimensão sagrada, pois nesse entrecruzamento de civilizações somos também europeus:

Se o que define a Europa é a submissão a três influências – *Roma*, com suas normas, leis, o *civis romanus* e a criação de um novo homem político; o *cristianismo* e a conquista que empreendeu, que “visa e atinge o profundo da consciência”; e, por fim, a *Grécia*, a que devemos nosso modo de pensar e boa parte da constituição da ciência no

Ocidente - , então podemos considerar que somos também “europeus”. São três conceitos que definem o europeu, mas que são tidos também como os pilares da ideia de “civilização ocidental”. (NOVAES, 2004, p.16)

Se somos também europeus, se somos negros e indígenas, não nos cabe aqui questionar quais dos valores civilizatórios que devemos assumir ou negar. A questão requer uma saída mais conciliadora, humanizadora e promotora da diversidade humana e do legado cultural da humanidade em todas as suas roupagens e possibilidades culturais, visando à promoção de uma cidadania terrestre e ética planetária como propõe Morin (2002a), a etnoconservação em Diegues (2008) e a ecologia de saberes em Santos (2010) com vistas à articulação entre saberes. Como exemplo da construção desse outro olhar, cito uma passagem na qual Sodré narra qual a solução encontrada entre a escolha para definir qual o melhor tratamento para a índia tucana, a qual havia sido picada por uma cobra e fora levada para um hospital no qual os médicos já haviam optado pela amputação da sua perna. Somente a partir da interferência da procuradoria Geral da República, que determinou a entrada do pajé no hospital, que a conciliação entre os diversos saberes foi possível e possibilitou a cura da menina, com a não-amputação da perna:

Inconformado, os índios tucanos recorreram à Procuradoria da república e, depois da passagem por uma casa de saúde indígena, conseguiram a internação da criança no hospital universitário, cujo diretor propôs a combinação do tratamento convencional com os rituais e as ervas indígenas, ministrados pelo pajé. Em três dias de tratamento simultâneo, segundo a imprensa, a criança deixou de ter febre, e logo cresceu a pele, cobrindo os ossos do pé, antes expostos pela ferida. A amputação foi descartada. Não é aqui o caso de se discutir as causas da cura – se a medicina científica ou a farmacopeia ritualística -, e sim de assinalar que a exemplaridade desta pequena história está no bom resultado de um episódio de cooperação entre dois tipos de conhecimento capaz de contornar aquilo que Sousa Santos chama de “monocultura do saber e do rigor”, isto é, “a ideia de que o único saber rigoroso é o saber científico, portanto, outros conhecimentos não têm validade nem o rigor do conhecimento científico”. (SODRÉ, 2012, p.23)

Esse exemplo é muito positivo para que possamos pensar em práticas mais dialógicas e democráticas, tanto no trato com a diversidade, quanto na assunção de outros conhecimentos válidos existentes nos grupos tradicionais, quilombolas e indígenas que apontem outras soluções para as diferentes situações existenciais nas quais se encontrem, que não sejam desconectadas da sua vida e da sua realidade, nem tampouco balizadas por pré-conceitos oriundos de pré-juízos que têm feito com que

todos saíamos perdendo na promoção da vida, da igualdade e dos diferentes tipos de humanidade.

Outra questão importante refere-se ao exercício da cidadania e da democracia enquanto prática vivida, sentida e simbolizada. Como afirma Freire (1984), não há como transferirmos nocionalmente certos sentidos que devem ser vivenciados, aprendidos na prática. Só assim iremos possibilitar a participação efetiva dos diferentes grupos nos processos decisórios e seu empoderamento. São esses os pressupostos para que uma gestão compartilhada proposta por Simões (2010) se efetive.

Assim, iríamos ajudando o homem brasileiro, no clima cultural da fase de transição, a aprender democracia, com a própria experiência desta. Na verdade, se há saber que só se incorpora ao homem experimentalmente, existencialmente, este é o saber democrático. Saber que pretendemos, às vezes, os brasileiros, na insistência de nossas tendências verbalistas, transferir ao povo nocionalmente. Como se fosse possível dar aulas de democracia e, ao mesmo tempo, considerarmos como “absurda e imoral” a participação do povo no poder. Daí a necessidade de uma educação corajosa, que enfrentasse a discussão com o homem comum, de seu direito àquela participação. De uma educação que levasse o homem a uma postura diante dos problemas de seu tempo e de seu espaço. À da intimidade com eles. À da pesquisa ao invés da mera, perigosa e enfadonha repetição de trechos e de afirmações desconectadas das suas condições mesmas de vida. (FREIRE, 1984, p.92-93)

Desse modo, ao atentar para as questões ambientais defendidas pelas UCs, observamos que elas são tranquilamente compatíveis com os sonhos e as esperanças expressas pela comunidade nas suas memórias, histórias de vida e narrativas. Os sonhos de reconstrução do quilombo, de conquista da liberdade, o desejo de retornar à sua terra e viver nela, expressam uma visão ecológica e de profunda relação com a natureza que não podem continuar a ser ignoradas.

Em um dos relatos Lúcia Assumpção conta um sonho que teve anos atrás sobre o Quilombo da Fazenda, no qual se encontrava em um local muito especial, que transmitia uma sensação de paz e muita segurança. Nele havia uma pedra grande. Prossegue afirmando que conhecia esse local apenas do sonho e que durante anos conviveu com a lembrança daquele sonho. Anos depois quando ela veio para Picinguaba, em um dos seus passeios, foi tomada de grande emoção ao reencontrar, dessa vez acordada, com o local exatamente idêntico ao que havia sonhado. Com lágrimas nos olhos, realiza uma leitura simbólica do próprio sonho, compreendendo a sua luta enquanto quilombola como uma missão. Entende o seu retorno para o território

no qual os seus antepassados foram escravos como um processo de reencontro com as suas origens, com a sua terra natal, reforçando as imagens de religião, restauração do Cosmos e revelação do sagrado:

Então desde que nós estamos conversando a gente tá falando nisso. Porque eu não vim pra cá à toa, no meio de tanta coisa que eu passei... então, isso é o sagrado, isso é uma coisa que tava escrita, tava escrita... Você vai fazer um resgate, nós somos em doze na minha família, as minhas irmãs assim... três são apaixonada por isso e elas já gostavam sem tá participando, tava no sangue delas, isso é o sagrado! Uma coisa que vem aos poucos como é que eu consegui chegar aqui? Tu sonhou? Como tu sonhou? Então isso é o sagrado a gente não entende, mas Ele sabe, e Ele conhece todas as coisas (risos)! Nós tamos passando por dificuldade, mas Ele sabe talvez seja pra melhorar, talvez seja pra engrenar, a gente não sabe aquilo que tá preparado lá por Ele, mas Ele sabe, Ele sabe. Então a gente?...sagrado! Porque eu vim pra cá, minha raiz, meus avós, porque eu sonhei... Então isso é o sagrado, uma coisa que a gente, independente de religião se eu fosse católica ou crente eu ia sonhar, eu tive um sonho e eu tive na igreja crente e hoje sou católica. Independente de religião eu acho que o sagrado esta lá pra todos! Não é isso? O meu entendimento é esse...¹⁶¹

Seu Zé Pedro nos ensina sobre a relação com o sagrado na qual “tudo é sagrado”, reforçando a sabedoria presente nesses grupos, do aprendizado a partir da vida e das relações entre todas as energias do Cosmos, ensinando-nos que todos têm o poder de transformar as ações destinadas a si em intencionalidades positivas e edificantes. De certo modo, o sagrado é tudo. Ao falar sobre o sagrado *Seu Zé Pedro* está falando sobre si mesmo, sobre todas as mudanças trazidas pela Rio-Santos, pelo Parque, pela especulação imobiliária e a possibilidade de transformar o “sacrificado” em “sagrado”. Trata ainda, de forma profunda, da lei da ação e reação, a qual aprendeu na observação da natureza, na constatação de que todas as nossas ações no mundo estão co-implicadas. É um pensamento complexo que comporta um entendimento da própria noção de equilíbrio ambiental e ecológico, pois sabemos que toda ação no ambiente produz uma reação, um impacto ambiental, portanto, assim como no ambiente, na nossa vida temos que cuidar para responder ao “retorno ruim” com o “retorno bom”.

Portanto, as reações da comunidade daqui para frente dependem da maneira que vão lidar com essas ações para transformá-las em flores, em uma promessa de vida que deixa para trás as dificuldades e se consolide em novos sonhos de reconstrução do quilombo, em vida, acesso à terra e liberdade, o retorno bom:

¹⁶¹ Lúcia Assumpção, 48 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no Quilombo da Fazenda – Ubatuba-SP

O sagrado é tudo. Para mim é tudo, não é nem só na minha vida, mas na vida de todos. O sagrado é tudo na nossa vida, nós sem o sagrado não somos ninguém. Nós temos que... o sagrado é sagrado, sagrado, sacramento, nós temos que ser sacramentado, não sacrificado... sacramentado, sacramentado. A sacramentação da vida nossa, se gente for sacramentado, é o que faz a gente pegar e ter um anjo da guarda junto da gente. Todo mundo tem um anjo da guarda. E esse anjo da guarda ele... a gente tem que fazer tudo para ele não largar da gente hora nenhuma, porque com um bom anjo da guarda, ninguém pode fazer mal pra você. É um sacramento que a gente carrega com a gente e ele dá uma boa orientação. Eu por exemplo eu sou difícil de sonhar, porque quando eu sonho, eu tenho uma visão qualquer, então... pedir para o anjo da guarda proteger a gente toda hora, porque... o maior cientista desse mundo é a inveja. As pessoas que olham você com... querendo ter mais do que você, as pessoas que não querem que você faça as coisas. Então você tem que ter um anjo da guarda forte, não desejar mal pra ninguém, para não ter retorno. O que não pode é deixar mandar um retorno ruim, para não voltar um retorno ruim pra você. Você não pode deixar mandar um retorno ruim, para não vir um retorno ruim contra você... se você mandar um retorno bom, a pessoa que manda um retorno ruim sobre você, volta para ele. Não pode mandar um retorno ruim, a gente tem que mandar retorno bom... manda retorno bom. A mulher, tinha duas mulheres, duas comadres, elas viviam brigando, ia na igreja, vinha da igreja, viviam brigando as duas, a Sebastiana e a Joaquina. Quando foi um dia, a Joaquina falou assim: “Vou pedir as pazes com a comadre.” Estava cansada de viver brigando, brigando... quando vinha da igreja, falou a Joaquina: “Ô Bastiana, vamos fazer a pazes. Nós estamos só brigando, brigando, vamos parar com essas brigas nossas.” A outra parou, olhou bem, e falou: “Eu vou pensar nisso.” A Joaquina perguntou e ela: “Eu vou pensar nisso.” Chegou em casa, pôs o nenezinho assim, foi lá e catou no galinheiro um bocado de bosta de galinha, bosta de boi, botou tudo num balainho: “Ela quer fazer as pazes comigo? Eu sei qual é as pazes que ela quer fazer comigo, ela está querendo vir fazer coisinhas comigo, ela vai ver se me enche o saco dessa vez. Vou juntar um bocado de titica e vou mandar para ela.” Catou um cado de titica de galinha, bosta de boi, botou dentro do cestinho e mandou para ela, mandou o menino levar. “Olha o que minha mãe mandou para a senhora.” A mulher olhou. “Essa é a amizade que ela mandou para senhora.” “Ah, tá bom. Ela mandou, tá bom.” Lá tinha um canteiro, pegou assim e jogou aquele estrume no canteiro e falou: “Serve de adubo para as minhas plantinhas, é adubo.” Pegou o cestinho e pendurou. O menino falou: “E o cestinho?” E ela: “Não. O cestinho vai ficar aí mesmo.” Pendurou o cestinho. Passado uns oito dias, brotou, passado uns 15 dias, formou um jardim cheio de flor, flor que ninguém nunca tinha visto, flor de um jeito, de outro, de tudo quanto é jeito. Ela apanhou um bocado daquelas flores, fez um monte daquelas flores, botou no cestinho, encheu o cestinho de flor e mandou o filho dela levar: “Leva lá pra fulana, fala para ela que é a semente que ela me mandou naquele balainho. Essas aí são flores que nasceram.” Ele pegou, levou e entregou a mulher. “O que é isso aí?” “É a semente que a senhora pediu para levar para minha mãe no meio do adubo. Nasceram essa plantas aí.” Está vendo? Ela mandou titica, a outra

jogou lá e nasceu flor. A outra queria paz com ela mesmo, ela que duvidou. Então você tem que mandar um retorno bom, deixa o outro mandar o ruim, né? ¹⁶²

Em suas palavras, no seu modo de falar, *Seu Zé Pedro* transmite-nos um ensinamento e uma forma de ser e agir presente em diversas expressões e comunidades que vivenciaram a diáspora, que aprenderam cotidianamente a transformar “bosta em flor”, ao vivenciarem situações de extrema violência cultural, material e simbólica, de marginalidade e vulnerabilidade social e prosseguiram sobrevivendo, transformando sua dor em canto, encantos esses que tinham o poder de transformar dor e sofrimento em alegria, mesmo quando suas práticas e seus modos de ser se encontravam ameaçados por uma intenção aparentemente boa, mesmo desprovidos dos recursos e das armas do outro, geravam e provocavam uma intencionalidade produtiva e criativa que engendram modos de ser, estar e ver no mundo.

Na fala dos moradores da comunidade, vemos que os sonhos de reconstrução do quilombo perpassam a luta pela titularidade da terra, o desejo por reconhecimento e valorização, garantias de emprego e trabalho para as gerações mais novas e que elas permaneçam na terra, que a continuidade da vida seja garantida pela possibilidade de se tornar ancestral e ver os seus filhos e netos vivendo no quilombo, que as famílias que tiveram que ir embora regressem:

Ah, Carol! meu sonho é ser reconhecida. É ter o título da terra e ser reconhecida, minha comunidade reconhecida como comunidade de quilombo, e em seguida título da terra, todo mundo com a sua terra, a sua renda, empregado, os jovens estudando, trabalhando e felizes. Sem precisar ficar se deslocando, todo mundo bem, dentro da sua comunidade, esse é meu sonho. Eu costumo dizer que quando isso se realizar eu posso morrer em paz. ¹⁶³

Já pensou menina que legal! É um sonho que pode ser e virar realidade! E eu creio que vai virar esse quilombo reconhecido, olha só, o nosso título da terra, uma boa associação, nossos filhos trabalhando aqui dentro. Minha filha podendo fazer uma faculdade, não só os meus, mas todos os jovens que eu conheço, têm o Luciano, tem bastante jovem aí que não precisa sair pra sofrer lá fora. Porque é longe o trabalho, só tem em Paraty ou em Ubatuba que tá escasso e eles tem um potencial grande de todos trabalharem e ganharem seu dinheiro dentro da própria comunidade e levando a cultura deles pra todos aqueles que vem visitar! Isso é um sonho, já pensou isso aqui... Eu vou lutar até o fim, independente de qualquer outra coisa, eu quero que o meu neto fique aqui! Eu quero que a Luize cresça aqui, e eu

¹⁶² José Vieira, 71 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

¹⁶³ Laura Braga, 54 anos. Entrevista realizada no Quilombo da Fazenda/Ubatuba-SP em janeiro de 2010.

quero que esse pedaço fique assim, do jeito que tá! Assim, melhorar, lógico! Pra se ganhar dinheiro pra auto se sustentar! Porque tem capacidade pra isso sem perder a cultura e sem o pessoal sair pra fora pra sofrer lá fora!¹⁶⁴

Já Viviane apresenta o sonho de transformar a condição de subalternidade na qual se encontra, de não precisar ter patrão e de viver do seu próprio trabalho, evidenciando um sonho por uma liberdade que prevê a igualdade também projetada no futuro das novas gerações. Desse modo os seus sonhos se projetam na condição de uma vida melhor para seu filho que conjugue emancipação, estudo, empoderamento e igualdade, ultrapassando a condição de dependência, gozando assim de uma plena liberdade que ainda não se efetivou para a grande maioria da população negra brasileira.

Meu sonho... Eu sonho em ver a comunidade com o título, de quilombo! E o meu sonho pra mim é eu sonhar com uma loja de artesanato e uma lanchonete pra mim trabalhar! Viver do meu próprio trabalho! Não depender... Não ter patrão! Eu ser a minha própria patroa! Esse é o meu sonho! E ver o meu filho crescer lindo, bonito e saudável! Sonho que ele “teja” um futuro brilhante! Que ele não dependa, não que ele não dependa, a gente depende de todo mundo, até de quem a gente não precisa! Que ele seja igual... eu quero ser , que ele não dependa de ninguém, que ele tenha o próprio negócio dele! E que ele seja assim... se forme nos estudos dele, faça uma faculdade, daquilo que ele desejar, que eu tenha situação de dar isso pra ele...¹⁶⁵

Todas essas falas ensejam o desejo de que os quilombolas encontrem “o seu lugar”, que eles possam se apoderar dos próprios destinos construindo e reconstruindo a própria identidade e dignidade, se tornando gente. Desse modo, a possibilidade de ter a titularidade da terra, de “ter papel”, revela em profundidade a esperança de que tenham seus direitos respeitados e a legitimidade de serem sujeitos de seus próprios destinos, que possam ter a esperança de que a efetiva liberdade se concretize em melhorias das condições materiais, de vida, de trabalho, de estudo.

Por sua vez, para o camponês “ter papel” da terra passa a ser uma necessidade e uma esperança de que a legitimidade de seu direito seja reconhecida. Com isso, o resgate que faz de sua memória tem por objetivo repor no “tempo de agora”, tempo de luta, um tempo “que é outro” e que envolve uma ideia de espera. A espera diz respeito a um “novo tempo” em que diversos direitos conduzem ao reconhecimento e

¹⁶⁴ Lúcia Assumpção, 48 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no Quilombo da Fazenda – Ubatuba-SP

¹⁶⁵ Viviane Braga, 27 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

legitimidade do diverso, transformando-o em igual. Supõe um “estado de direito” em que assegurando a terra comum, possa o homem negro assegurar o direito de estar e participar da sociedade inclusiva. A espera é então, parte do tempo coletivo e público, enquanto um destino que está dado pelo passado e que exige retorno a ele. É assim, que retoma o passado, a tradição, movido pelo presente e preocupado com o futuro. No dizer de Martins, aí então “inventa e reinventa a sociedade” e dentro dela, resgata o “seu lugar”, i.e, seu espaço. (GUSMÃO, 1995, p. 130)

Esse “novo tempo” é a restauração do tempo primordial (ELIADE, 2002) de reconstrução da harmonia e das antigas maneiras de se relacionar com o ambiente, com o espaço, com o território, tecendo novamente a indissociabilidade entre natureza e cultura secularmente por eles exercitada na capacidade de retomar o passado e a tradição, ao mesmo tempo em que reinventa o mundo e a si mesmo, a partir das demandas e dos desafios que o presente e o futuro apresentam. Como exemplo vemos as questões percebidas na fala de Laura sobre o fato de ter nascido da terra:

Ah!Eu nasci nela, eu nasci na terra, eu sou da terra, eu ando com o pé no chão, adoro andar descalça, adoro plantar, agora eu não planto aqui, porque eu não posso, mas eu adoro mexer na terra, sentir o cheiro dela, entendeu? Não sei!É uma coisa minha eu gosto dela eu gosto da terra. ¹⁶⁶

A luta pela terra se mescla à importância da terra enquanto doadora de vida, de alimento, enquanto elemento de fertilidade e identidade tanto relacionada ao espaço, a sua origem, ao título da terra, como espaço e lugar, casa, a terra é a principal identidade do quilombola, é a garantia de continuidade existencial e espiritual entre o passado, o presente e o futuro, entre os que viveram nessa terra antes de mim e aqueles que estão por vir. Portanto, para que a comunidade e os seus ancestrais continuem a existir, é necessário a garantia do direito à terra, pois sem a terra não há vida, sem vida não há continuidade, sem terra não temos o nosso espaço, o nosso lugar, perdemos a nossa identidade e acabamos ficando “no lugar errado”.

Na dimensão do ensinar-aprender, sem a terra os conhecimentos se perdem, é no território e no espaço no qual a aprendizagem se concretiza, se afirma e se realiza.

Um exemplo disso é a afirmação que o *Seu Zé Pedro* faz sobre o que é ser quilombola, afirmando uma preocupação com as gerações futuras atrelada à posse da terra. O bom é que não pode vender, afirma ele, dessa forma, as gerações futuras terão

¹⁶⁶ Laura Braga, 54 anos. Entrevista realizada no Quilombo da Fazenda/Ubatuba-SP em janeiro de 2010.

um lugar para morar, para viver, pois como afirma: “*Tem muita gente no lugar errado*”. Essa análise que ele faz demonstra todas as mobilizações citadas e a assunção do próprio passado nessa história, na articulação do passado, no presente, frente à construção de um futuro:

O ser, Carolina, quilombola, não é tanto pra mim, eu acho que é o **futuro de uma comunidade**, da juventude, dos jovens, nós estamos em uma fase muito ruim, principalmente aqui no Litoral, tá tudo tomado pelo turismo, depois que entrou a Rio-Santos, a Rodovia, veio muito turista, eu digo que aquela Rodovia abriu o caminho do jardim de São Paulo pra cá e a turma chega nesse jardim e quem é que não quer desfrutar desse jardim? Então tá invadido! Picinguaba, tá invadido, Almada, tá invadido, Cambury, tem bastante morador de fora, Ubatumirim já tem, então o único lugar que não tem morador de fora morando é aqui, **então é um lugar pra gente assegurar o futuro dos jovens, o futuro dos morador**, não pode vender, não pode colocar gente de fora junto com nós, [...] assegure o futuro das terra, do lugar, o futuro pros filhos, pros netos, pros jovens, pra juventude, então pra mim ser quilombo, ser quilombola é muito bom para assegurar o futuro da raiz, o futuro dos tradicionais.¹⁶⁷

As transformações com relação à tradição são percebidas também na tomada de consciência política, na percepção das relações de poder, dos espaços e dos direitos que estão em jogo. A assunção da própria identidade quilombola desencadeia uma série de elementos que projeta a comunidade para o plano político. Dessa forma, processos de descolonização se iniciam no sentido de possibilitar a construção de novos homens e mulheres que se tornam sujeitos e atores das próprias vidas, produzindo novas humanidades:

A descolonização nunca passa despercebida, pois diz respeito ao ser, ela modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores esmagados pela inessencialidade em atores privilegiados, tomados de maneira quase grandiosa pelo rumo da História. Ela introduz no ser um ritmo próprio, trazido pelos novos homens, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é verdadeiramente a criação de homens novos. Mas essa criação não recebe a sua legitimidade de nenhuma potência sobrenatural: a “coisa” colonizada se torna homem no processo mesmo pelo qual ela se liberta. (FANON, 2005, p. 52-53)

A percepção que a assunção de uma identidade negra, a afirmação da ascendência negra que tanto foi e ainda é negativizada na sociedade, de repente se transforma em espaço de garantias, de luta política, confere um empoderamento àqueles

¹⁶⁷ José Vieira, 71 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

que historicamente foram espoliados e destituídos, e hoje reivindicam seus direitos, por se tornarem gente, para que tenham a sua dignidade restituída:

Ah! De ser alguém na vida né? Eu sei que hoje eu tenho uma defesa, eu tenho uma luta, eu tenho uma lei que me defende, até então eu achei que “nóis” era pobre coitado que não tinha quem defendesse a gente. Falavam de lei, falavam de direito, mas eu não conhecia esse direito, essa lei, hoje eu conheço e eu sei que tem essa lei que nos defende, temos nosso direito como negro, como quilombola e isso me fez me sentir mais gente entendeu? É isso.¹⁶⁸

Então, quando o *Seu Zé Pedro* afirma:

[...] e também você pega alguma coisa do governo federal, então você ganha muita coisa porque é uma comunidade de raiz, hoje em dia estão pensando muito nos galhos, nas frutas, mas não estão pensando na raiz, e não tem uma árvore que dê uma fruta, que dê um galho, sem ter uma raiz, então assegura a raiz, então o governo federal, as pessoas apoiam essa origem de pessoas.¹⁶⁹

As constatações existentes entre um passado em comum que articula sentidos e reinsere os diferentes tempos: o tempo vivido, o tempo do mundo e o tempo do calendário no tempo presente, possibilita um rearranjo na percepção do presente que se ancora na experiência do passado, no reviver e no lembrar de uma tradição viva e aberta que se lança à iniciativa, à transformação e à mudança sem se perder da experiência e da existência com as coisas e com o mundo. Assim sendo, a ação conduz à esperança e a esperança conduz à ação, e como afirma Ricoeur é no momento axial que observamos a primeira base do tempo histórico que une o instante pontual ao presente vivo.

Esse presente vivo se apresenta na imagem da árvore que o *Seu Zé Pedro* traz, articulando de forma cíclica a própria passagem do tempo: raiz-árvore-galho-flor-fruto-semente-raiz. Como não tem uma árvore que não dá uma fruta, um galho sem ter uma raiz, é impossível vivenciar plenamente este presente histórico, esta tradição viva, se não reverenciarmos este passado, esta raiz, a ancestralidade.

É interessante perceber que na sua intencionalidade não há nenhuma alusão a uma tradição ou a um passado que deva permanecer intacto. Muito menos há uma ideia de algo que deva ser resgatado. Quando abriram a Rio-Santos criou-se o caminho do jardim. Não há como fechar esse caminho, mas é necessário preservar e proteger o meio

¹⁶⁸ Laura Braga, 54 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

¹⁶⁹ José Vieira, 71 anos. Entrevista realizada em janeiro de 2010 no quilombo da Fazenda em Ubatuba/SP.

ambiente, assim como a raiz, a origem que gerou os jovens, a juventude, os moradores da comunidade.

Há também uma assunção de que não existe o presente sem o passado, como não existe um futuro sem os dois. Há que se cuidar da terra para que não seja vendida, invadida pelos de fora, ou explorada pela iniciativa privada, como sugerem alguns setores da Secretaria do Meio Ambiente¹⁷⁰. Há que defender o interesse dos mais jovens, mas ao mesmo tempo há uma abertura para as políticas públicas que se voltam à preservação dessa raiz, há projetos oriundos dos movimentos sociais e das próprias comunidades para ações que valorizem o desenvolvimento sustentável e o manejo que já é feito e realizado há várias gerações de quilombolas, ações essas que eles aprenderam com os seus pais e avós, demonstrando uma história que apresenta elementos de uma tradição que estabelece laços e sentidos surgidos da fertilidade de um passado, mas que não se encerra nele, passível de a ele ser acrescida. E é assim que Ricoeur utiliza também a simbologia da árvore, da flor e do fruto para tratar e elucidar alguns conceitos sobre a tradição, não obstante, apresenta a *história crítica* como possibilidade de superação de um passado passível de condenação pelos seus crimes contra a humanidade e evoca assim a verdade, a justiça e a força de refigurar o tempo que procede do presente.

Ao contrário de uma história ao modo de antiquário, o que percebemos na comunidade do Quilombo da Fazenda é a força do presente articulando a herança ancestral com as transformações e questões contemporâneas mais prementes e que se pautam em uma história em comum, em destinos partilhados para a evocação da justiça, da verdade e da esperança como princípios existenciais vitais para os planos e projetos futuros da comunidade:

Se a história monumental pode ajudar os fortes a dominar o passado para criar grandeza, a história ao modo de antiquário ajuda os homens comuns a persistir em tudo o que uma tradição bem enraizada num solo familiar oferece de habitual e de venerável. Preservar e venerar: essa divisa está compreendida por instinto na área de uma célula familiar, de uma geração, de uma cidade. Ela justifica um companheirismo duradouro e alerta contra as seduções da vida cosmopolita, sempre apaixonada pelas novidades. Para ela ter raízes não é um acidente arbitrário, é tirar do passado o crescimento, fazendo-se herdeiro dele, a flor e o fruto. Mas o perigo não está longe:

¹⁷⁰Sobre esse assunto ver reportagem em anexo: Governo de SP vai conceder Parques Estaduais para exploração por empresas privadas em “ALCKMIN privatiza...”, Folha de São Paulo, São Paulo, p. C1, 2 de out. 2011”.

se tudo o que é antigo e passado é igualmente venerável, a história, mais uma vez, é lesada, não apenas pela visão estreita da veneração, mas pela mumificação de um passado que o presente já não anima, já não inspira. A vida não quer ser preservada, mas acrescida. (RICOEUR, 1994, p.402)

E nesse sentido a tradição se transforma, e percebemos um sentido de tradição bem mais complexo e não como algo imutável, congelado e parado no tempo, mas como uma tradição que segue sempre arejada, revitalizada e ressignificada na sua dimensão existencial e na certeza de que as novas gerações seguram o fio da narrativa por uns findada, amarra-o nas suas próprias histórias e narrativas e dão continuidade na tessitura de novas tramas, de novas redes de significação que geram outras relações únicas e singulares entre o passado, o presente e o futuro, garantindo que aquela cultura e aquela tradição não vão morrer nunca, portanto não há o que ser resgatado ou preservado.

Destarte, as narrativas se tornam texto, registro de ações, pensamentos e interpretações de um passado vivido em comum. Esta história confere sentido ao presente, organiza o tempo e possibilitam, a partir do registro dessas falas, seja textual ou oralmente, o pensar voltado para um futuro, os moradores percebem relações entre o que aconteceu no tempo passado que acabou desencadeando várias situações que os conduzem ao tempo presente, gerando a possibilidade de um *horizonte de expectativa*, de sonhos, desejos e anseios em comum e individualmente, ancorados nas experiências anteriores de um tempo que desejam transformar para o futuro, já que muitas experiências foram e são negativizadas por seus olhares quando recontam, rememoram e revivem essas sensações no presente.

Por que, no trânsito do futuro ao passado, o presente não seria o tempo da iniciativa, ou seja, o tempo em que o peso da história já feita é deposto, suspenso, interrompido e em que o sonho da história ainda por fazer é transposto como decisão responsável? (RICOEUR, 1994, p.360)

Essa decisão responsável envolve a *tomada da consciência de si* perante o mundo. Envolve repensar e retomar antigas e novas visões de mundo e valores, implica questionar as falas de outros sujeitos de dentro e de fora da comunidade, que subrepticamente vão apontando caminhos e forjando identidades que muitas vezes passam pela negação mesma da sua origem e do seu passado.

Do ponto de vista prático e legal, existe uma lei que diz que os saberes, conhecimentos e a cultura das comunidades quilombolas são patrimônios culturais, são patrimônios material e imaterial significativos, marcadores legais do que seja ser quilombola ou não. Sendo assim, a assunção desse passado-presente negro me garante a posse da terra, me legitima a ser quilombola, como posso eu apagar esses registros negativizados de algo que agora, no presente, me conferem algum valor?

Nesse entrecruzamento de sentidos, sentimentos e expectativas observamos um terreno fértil para as interpretações da relação que esse grupo estabelece entre o passado, o presente e o futuro, por apresentar, de modo tão singular, a existência entranhada na sobrevivência:

Quanto à expressão *horizonte de expectativa*, ela não podia ser mais bem escolhida. Por um lado, o termo expectativa é amplo o bastante para incluir a esperança e o temor, o desejo e o querer, a preocupação, o cálculo racional, a curiosidade, em suma, todas as manifestações privadas ou comuns que visem ao futuro; como a experiência, a expectativa relativa ao futuro está inscrita no presente; é o *futuro tornado presente (vergegenwärtigte Zukunft)* voltado para o ainda não. (RICOEUR, 1994, p. 361)

Assim sendo, a análise e interpretação do passado de comunidades quilombolas trazem novos dados para os quais o trabalho hermenêutico deve estar atento. Houve rupturas das tradições que os afro-brasileiros construíram nesses territórios a partir da diáspora, mas ao mesmo tempo há elementos de uma ancestralidade, uma raiz, como diz o *Seu Zé Pedro*, que conferem legitimidade e identidade na adversidade. Apesar da criação do Parque, da especulação imobiliária e da negação com relação a sua forma de ver e estar no mundo, os seus sentimentos com relação ao sagrado e à sua cultura, há tradições vivas que pulsam no coração da comunidade e desejam se lançar à existência e à realidade, construindo e criando experiências e vivências ansiosas por se tornar corpo, alma e carne no mundo:

Certo iconoclasmo para com a história como fechamento no que passou, constitui, assim, uma condição necessária de seu poder de refigurar o tempo. Um tempo de suspensão é, sem dúvida, requerido para que nossas visões do futuro tenham a força de reativar as potencialidades não realizadas no passado, e para que a história da eficiência seja carregada por tradições ainda vivas. (RICOEUR, 1994, p.405)

Desse modo, o gosto, o prazer de tornar-se gente nessas comunidades reflete a possibilidade de viver um presente, reconstruir simbolicamente um passado e projetar

um futuro de vida e de possibilidades do ser quilombola, do ser homem, do ser mulher e do ser criança. Ser quilombola conceitualmente pode ser nominado, debatido e discutido, mas é muito mais que isso, é uma relação com o meio simbiótica e profunda de amor à terra, amor ao seu lugar, amor aos seus, amor aos elementos:

Acho que a natureza ela é muito importante na vida do ser humano, né Carol! Esse contato que a gente tem com a natureza (risos) isso é muito bom. Eu falo com meus filhos, vocês não saem daqui pra lugar nenhum na cidade grande, você não tem esse contato, o cheiro da mata, pisar na terra, essa água limpa, gostosa, clarinha. Olha, eu morei na Bahia eu quase morri! Eu tentei suicídio na Bahia, porque eu não tinha água e tinha um rio que descia tudo, cachorro morto, tudo que era prodigueira meus filhos pegaram, meus negócio na pele, eu tinha que cavar o chão com a mão assim ó, espalhar a água, esperar baixar o lodo, catar aquela água pra beber, não tinha essa natureza, essa coisa. Aqui não, você tá o todo tempo num contato direto: cachoeira, mar e mata. Então eu olho na mata ali, quando eu entro dentro da mata parece que ela tá conversando comigo, quando eu entro numa trilha e começo a caminhar por dentro da mata, mesmo igual você já fez trilha aqui, você sabe do que eu estou falando. Quando você entra dentro da mata Carol, e você começa a caminhar, parece que tem uma força maior, alguma coisa que ela tá conversando com você, ela tá em contato. Eu ouço a mata falar comigo eu chego numa árvore, tem uma aqui na casa... passando aqui na casa do Cadim tem uma árvore grossa, ali que ela é craquenta, eu quando passo ali, eu dou bom dia pra ela, eu abraço ela, ela é minha amiga, parece que eu entendo ela e ela me entende. Eu tenho essa coisa da natureza muito forte dentro de mim, entendeu? De ter mesmo esse contato mesmo, de chegar na cachoeira ali e ficar olhando pra aquelas coisas perfeitas que Deus fez né, a cachoeira, uma coisa tão linda, tão perfeita, tão maravilhosa, olho dentro do rio aquela coisa branquinha, os peixinhos.... Nossa! A natureza é uma coisa muito forte, Carol, não sei se todo mundo sente o que eu sinto mas eu sinto uma coisa muito forte. Eu adoro a natureza, eu adoro pedra, eu já perguntei pra várias pessoas porque eu gosto de pedra, eu amo pedra, (risos) quando eu chego onde tem pedra. Eu sento e fico adorando aquelas pedras eu queria morar num lugar com muita pedra (risos). E o Carioca falou: *você é igual cabrito, parece cabrito*. Eu tô indo lá pra Fazenda, vou fazer uma casa pra mim lá na Fazenda. Vai lá pergunta pro Carioca onde eu mandei ele roçar, lá do outro lado do rio, no meio de uma pedraria danada, eu quero a minha casa no meio das pedras. Não tem explicação, não sei o que é, mas eu gosto muito de pedra. Natureza pra mim é tudo!¹⁷¹

O sagrado é tudo, natureza é tudo. Ser quilombola, para essas populações é, simplesmente, serem eles mesmos...

É a possibilidade de relação ancestral com o sagrado, com a natureza e a mata, independente de religião, que permite que essas comunidades imponham limites ao capitalismo turístico predatório e a sanha destrutiva do lucro, como afirma Carvalho

¹⁷¹ Laura Braga, 54 anos. Entrevista realizada no Quilombo da Fazenda/Ubatuba-SP em janeiro de 2010.

(2005b). É interessante perceber que mesmo que a orientação de Laura seja protestante, percebemos a partir da relação que constrói com os quatro elementos, com as árvores, com as pedras e com os seres da mata, que a mesma expressa uma série de simbolismos presentes na mitologia das religiões e religiosidades afro-brasileiras e permeiam toda a sua relação com o meio. O amor às cachoeiras e às águas claras de Oxum¹⁷², a relação do cuidado maternal com seus filhos e netos, o desejo de construir sua casa em meio às pedras, o tanto que gosta delas, evocam às imagens da pedreira de Xangô¹⁷³, da força da pedra, da importância de trazer para o centro da sua vida e para o centro do debate a necessidade de justiça! Justiça essa que emana da própria relação com a terra, com a pedra, com a afirmação de dizer aos filhos para que nunca abandonem a sua terra. Frente a essas questões observamos que foram esses saberes e esses valores civilizatórios que permitiram às comunidades indígenas e quilombolas serem as herdeiras dos ambientes e territórios onde se localizam as maiores reservas de água potável do planeta:

O debate atual que mobiliza as pessoas conscientes nos cinco continentes é que está acabando a água, estão acabando os rios, as cachoeiras, as florestas, os minerais, os hidrocarbonetos. Estão atacando Oxum, Iemanjá, Ossãe, Oxumarê, Ogum, Oxóssi. (...) O Brasil é um país que não só detém uma parte da natureza intacta do mundo, como conta também com tradições sagradas que a reverenciam (entre elas o candomblé, o xangô e as religiões indígenas). Portanto, se cristianizamos inteira e definitivamente nosso espaço simbólico e natural, seguindo a lógica desse cristianismo que recusa a alteridade, nossa terra passa a tornar-se arrasada, alguém pode plantar soja no Brasil inteiro, porque já não há limite para o agronegócio. Esta discussão é teológica, econômica, política e também moral. Respeitar as religiões afro-brasileiras é uma forma de assegurar também o futuro do planeta. Em um certo sentido, são as religiões da natureza, as religiões xamânicas, as religiões de origem indígena e africana com seus cultos aos ancestrais e às manifestações naturais, as que podem educar as gerações futuras de seres humanos para co-habitar com os outros seres vivos na terra sem destruí-los e sem destruir a própria terra. (CARVALHO, 2005b, p.18)

Trazer essas questões e esses debates ao centro da arena política, religiosa, cultural e jurídica que se apresenta, é fundamental para a discussão no âmbito do Direito, com o intuito de garantir a titularidade e a posse da terra a esses grupos, partindo dos seus valores civilizatórios, da desconstrução e reconstrução de espaços de

¹⁷² Oxum: orixá feminino figurado como maternal e acolhedor. É a mãe das águas e cachoeiras, da intimidade, da beleza, da riqueza e da diplomacia.

¹⁷³ Xangô: É figurado como orixá da justiça, dos negócios, dos raios, do trovão e do fogo.

poder que promovam o protagonismo e o empoderamento a essas populações, garantindo o seu direito a voz, a fala e a vez. Para tanto há que se pensar em processos de descolonização que promovam relações mais horizontais, juntamente com a criação de projetos, ações e articulações que tenham como foco, como embasamento e como referenciais teóricos e epistemológicos a valorização dos diferentes sentidos civilizatórios que pertencem a esses grupos. Foram as outras matrizes étnico-raciais como a afro-brasileira e também a indígena, que os possibilitaram garantir a preservação e defesa da natureza e do meio ambiente, juntamente com a concepção de posse coletiva da terra, extrapolando um mero sentido esvaziado de propriedade, e sim, co-habitando com ela, zelando e cuidando para que as futuras gerações possam nela permanecer e viver, retirando da mesma o seu sustento e sobrevivência.

Desse modo, a construção da identidade quilombola perpassa a assunção cultural e a valorização da diversidade desses grupos, associada às diferentes frentes e ações de combate ao racismo, ao preconceito e à discriminação, perpassa a ressignificação das lutas, das diferentes formas de sobrevivência desenvolvidas por aqueles que foram escravizados e destituídos de sua humanidade e ainda assim, permaneceram, como vimos na fala de Laura Braga, é importante que as questões sejam apresentadas sem julgamentos e em prol da luta e da defesa de suas terras, de sua cultura, de sua vida e descendência:

Com isso, a construção da identidade quilombola e do território como um quilombo, de acordo com as demandas jurídicas e políticas atuais, envolve, ao mesmo tempo, a valorização do que existe em cada grupo e a criação de culturas, bem como novos processos de territorialização em razão da ação do Estado e da sociedade civil. Coloca em xeque a diversidade cultural de cada comunidade quilombola, do modo como ela é entendida e confrontada com as expectativas da sociedade mais ampla, considerando que o catalisador e principal foco de ação dos quilombolas é a luta em defesa de suas terras. (GUSMÃO & SOUZA, 2011, p.86)

Portanto, desejo que esse trabalho possa, humildemente, contribuir para as reflexões tão necessárias e urgentes para esse campo do conhecimento, percebo que as indagações que me trouxeram a novamente regressar aos bancos da universidade não só não foram respondidas, como suscitaram tantas outras mais, comprovando que a pesquisa e o amor ao saber, ao conhecimento e ao nosso povo, a despeito de Cronos e de toda a areia que escorreu da ampulheta, necessitam também se pautar em uma outra concepção de tempo: o tempo da semente, da flor e do fruto. Espero que eu tenha

conseguido lançar algumas sementes no solo fértil da academia. Espero que elas possam futuramente florescer...



A autora ao lado da jaqueira plantada pelo *Seu Zé Pedro* (foto à esquerda). A autora amamentando a sua filha Luara, com 3 meses, entre as pausas das entrevistas com os moradores do Quilombo da Fazenda em Ubatuba-S.P. Maio de 2011 (foto à direita). Fotografia: Mariana Bezerra.

Estamos chegando do fundo da terra,
estamos chegando do ventre da noite,
da carne do açoite nós somos,
viemos lembrar.

Estamos chegando da morte dos mares,
estamos chegando dos turvos porões,
herdeiros do banzo nós somos,
viemos chorar.

Estamos chegando dos pretos rosários,
estamos chegando dos nossos terreiros,
dos santos malditos nós somos,
viemos rezar.

Estamos chegando do chão da oficina,
estamos chegando do som e das formas,
da arte negada que somos,
viemos criar.

Estamos chegando do fundo do medo,
estamos chegando das surdas correntes,
um longo lamento nós somos,
viemos louvar.

A DE Ó

Estamos chegando dos rios fogões,
estamos chegando dos pobres bordéis,
da carne vendida que somos,
viemos amar.

Estamos chegando das velhas senzalas,
estamos chegando das novas favelas,
das margens do mundo nós somos,
viemos dançar.

Estamos chegando dos grandes estádios,
estamos chegando da escola de samba,
sambando a revolta chegamos,
viemos gingar.

A DE Ó

Estamos chegando do ventre de Minas,
estamos chegando dos tristes mocambos,
dos gritos calados nós somos,
viemos cobrar.

Estamos chegando da cruz dos engenhos,
estamos sangrando a cruz do batismo,
marcados a ferro nós fomos,
viemos gritar.

Estamos chegando do alto dos morros,
estamos chegando da lei da baixada,
das covas sem nome chegamos,
viemos clamar.

Estamos chegamos do chão dos quilombos,
estamos chegando no som dos tambores,
dos Novos Palmares nós somos,
viemos lutar.

A DE Ó

(A de Ó (Estamos Chegando...), Milton Nascimento, 2006)

BIBLIOGRAFIA

- AGIER, Michel. Banzo, quilombo: a lógica simbólica do Mundo Negro. In: *Revista da Bahia*. Salvador, EGBa, nº 17, 1990. p.23-28.
- ALCKMIN privatiza turismo em Parque, cachoeira e caverna. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 2 de out. 2011. Caderno Cotidiano, p.C1
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p.43-81.
- ALVES, Aline Neves Rodrigues; GOMES, Nilma Lino. Contribuições da Lei 10.639/03 no Autorreconhecimento Quilombola: estudo de caso na comunidade de Barro Preto (MG). In: OLIVEIRA, Julvan Moreira de (Org.). *Interfaces das Africanidades em Educação nas Minas Gerais*. Coleção: Caminhos da Pesquisa Educacional (nº. 20). Juiz de Fora: EdUFJF, 2013.p.83-101.
- AMPARO-ALVES, Jaime. Necropolítica racial: a produção espacial da morte na cidade de São Paulo. In: *Revista da ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores Negros*. v. 1, n. 3 – nov. 2010 – fev. 2011. p.89-114.
- ANDRADE, Lúcia (Org.). *Desafios para o reconhecimento dos quilombolas*. São Paulo: Ed. Comissão Pró-Índio, 1997.
- ANGOLA: trabalho e luta. Berger-Levrault, Paris. Angola: Edições DIP, 1985.
- ARNT, Ricardo; WAINER, João. *As Últimas Praias: de Ubatuba a Paraty*. São Paulo: Terra Virgem, 2006.
- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.
- AZEVEDO, Fernando de. [et all]. *Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova (1932) e dos educadores (1959)*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 2010.

BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (Org.) *História Geral da África I*, Metodologia e pré- história da África, São Paulo, Ática, Paris: UNESCO, 1968. p. 167-212.

BACHELARD, Gaston. *O Novo Espírito Científico*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1968.

_____. *O direito de sonhar*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. *A água e os sonhos*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *A psicanálise do fogo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *A Terra e os devaneios da vontade*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BADIA, Denis Domeneghetti. *Imaginário e Ação Cultural: o imaginário de G. Durand e a escola de Grenoble*. Londrina: Editora UEL, 1999.

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

BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray. *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BEZERRA, Carolina dos Santos. *Identidades Latinoamericanas: Cubanidade & Cultura*. In: FERREIRA SANTOS, Marcos. (org). *Imagens de Cuba: a esperança na esquina do mundo*. São Paulo: Zouk, 2002.

BEZERRA-PEREZ. Carolina dos Santos. *Juventude, música e ancestralidade no jongo: som e sentidos no processo identitário*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FEUSP, 2005a.

_____. Juventude, Música e Ancestralidade na comunidade jogueira do Tamandaré – Guaratinguetá/SP. In: *Imaginário*. – Revista do Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória – NIME e do Laboratório de Estudos do Imaginário – LABI – IP-USP– Juventude. USP, ano XI – nº 11 – 2º sem./2005b. p. 247-276.

_____. O imaginário sobre o negro no espaço escolar: das imagens da angústia à força da ancestralidade africana, trilhando

caminhos na construção de uma educação para as relações etnicorraciais. In: MONTEIRO, Sueli Aparecida Itman. *Culturas Contemporâneas, Imaginário e Educação: Reflexões e Relatos de Pesquisa*. São Carlos: Editora Rima, 2010.

_____. *Saravá Jongueiro Velho! : Memória e Ancestralidade no Jongo do Tamandaré*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2012.

_____. Jongo e Educação: corpo, cultura, imaginário e identidade no estudo das africanidades no espaço escolar. In: OLIVEIRA, Julvan Moreira de(Org.). *Interfaces das Africanidades em Educação nas Minas Gerais*. Coleção: Caminhos da Pesquisa Educacional (nº. 20). Juiz de Fora: EdUFJF, 2013. p. 170-186.

BONNEMAISON, Joël. Viagem em torno do território. In: ROSENDAHL, Zeny & CORRÊA, Roberto Lobato. (Orgs). *Geografia Cultural: um século* (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p.83-131.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia Grega*. V.1. 4ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é educação*. 8ª edição. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1983.

_____. Tempos e Espaços nos Mundos Rurais do Brasil. In: *Ruris*. V. 1. N. 1, março de 2007a.

_____. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. Uberlândia: EDUFU, 2007b.

BRASIL. *Constituição* (1988). Constituição: República Federativa do Brasil. – Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. Programa Nacional dos Direitos Humanos. *Gênero e raça: todos pela igualdade de oportunidades: teoria e prática*. Brasília: MTb-a/Assessoria Internacional, 1998.

BRASIL, Conselho Nacional de Educação/Câmara de Educação Básica. Parecer 11/2000. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação de Jovens e Adultos*. Brasília: MEC/CNE/CEB, 2000.

- BRASIL. Programa Nacional de Cultura, Educação e Cidadania. *Cultura Viva*. Brasília: Ministério da Cultura, 2004a.
- BRASIL. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2004b.
- BRASIL. Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. *Lei de segurança alimentar e nutricional*. Brasília-DF: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à fome, Programa Fome Zero, 2006.
- BRASIL. Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação (CNE) *Diretrizes Curriculares para a Educação Quilombola: algumas informações*. Brasília-DF: Conselho Nacional de Educação, 2011.
- BRASIL. *Pesquisa anual de conjuntura econômica do turismo*. EBAPE/Núcleo de Turismo, Ministério do Turismo.- 8.ed. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 2012a.
- BRASIL, Ministério da Política Fundiária e do Desenvolvimento Agrário. *O livro branco da grilagem de terras no Brasil*. Brasília: INCRA, 2012b.
- CADERNOS NEGROS. v.19; poemas afro-brasileiros. *Al Eleazar Fun et alii*. São Paulo: Quilombhoje/Anita Garibaldi, 1996.
- CAMARGO, Ednaldo José Silva de. *Programa Luz para Todos: da eletrificação rural à universalização do acesso à energia elétrica. Da necessidade de uma política de estado*. 2010. 131f. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Energia – IEE/EP/IF/FEA, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Ed. Cultrix/Pensamento, 1995.
- _____. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CARNEIRO, Édison de Souza. *Ladinos e crioulos* (Estudo sobre o negro no Brasil). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.
- _____. *O quilombo dos Palmares*. (Raízes). São Paulo: Editora WMF / Martins Fontes, 2011.

CARNEIRO, Leonardo de Oliveira. *A metrópole sagrada: geograficidades de um Rio de Janeiro afro-brasileiro*. Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFF, Tese de Doutorado, 2009.

_____. Viajando por territórios quilombolas da atualidade: reflexões sobre processos etnoterritoriais. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida & DAIBERT JÚNIOR, Robert. *Depois, o Altântico: Modos de pensar, crer e narrar na diáspora africana*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2010. p. 257-272.

CARVALHO, José Jorge de. (Org) *O quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições, lutas*. Bahia: UFBA, 1996.

_____. Transformações da Sensibilidade Musical Contemporânea. In: *Revista de Antropologia da Universidade de Brasília*. Horizontes Antropológicos – Música e Sociedade. Ano 5, N. 11, 1999. p.53-91.

_____. O olhar etnográfico e a voz subalterna. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 7, n. 15, julho de 2001. p. 107-147.

_____. *Inclusão Étnica e Racial no Brasil: A questão das cotas no Ensino Superior*. São Paulo: Attar Editorial, 2005a.

_____. As artes sagradas afro-brasileiras e preservação da natureza. In: *Série Antropologia*.381. UNB/DAN. Brasília, 2005b. p.2-20.

_____. Los estudios culturales en américa latina: interculturalidad, acciones afirmativas y encuentro de saberes. In: *Tabula Rasa*. Bogotá-Colombia, n.12, Enero-Junio, 2010. p.229-251.

CASSIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica: ensaio sobre o homem*. Introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1972.

_____. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1985.

CAVALLEIRO, Eliane. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: Racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FEUSP, 1998.

_____. (Org.) *Racismo e anti-racismo na educação: repensando a nossa escola*. São Paulo: Selo Negro, 2001.

- CECHETTO, Fátima Regina. *Violência e estilos de masculinidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- CHARBONNIER, Georges. *Arte, linguagem, etnologia: entrevistas com Claude Lévi-Strauss*. Campinas: Papirus, 1989
- CHAVES, Iduína Mont'Alverne. *Pesquisa Narrativa: uma forma de evocar imagens da vida de professores*. In: TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. & PORTO, Maria do Rosário Silveira. (Org.). *Imagens da Cultura: um outro olhar*. São Paulo: Plêiade, 1999.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. In: *Revista Estudos Feministas*.vol 10, nº 1,Jan 2002.p.171-188.
- COUTO, Miguel. *No Brasil só há um problema nacional: a educação do povo*.Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1933.
- CUNHA, Ana Stela de Almeida (org). *Construindo Quilombos, desconstruindo mitos: a Educação Formal e a Realidade quilombola no Brasil*. São Luís: SETAGRAF, 2011.
- CUNHA, Luiz Antônio. O ensino industrial-manufatureiro no Brasil. In: *Revista Brasileira de Educação*. Nº 14. Mai/Jun/Jul/Ago, 2000.
- DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana.*Pescadores, camponeses e trabalhadores do mar*. São Paulo: Ática, 1983.
- _____. *O mito moderno da natureza intocada: populações tradicionais em unidades de conservação*. São Paulo: NUPAUB-USP, 1993.
- _____. (Org)*Enciclopédia Caiçara: o olhar do pesquisador*. Vol. 1. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB/CEC, 2004.
- _____. (Org) *Enciclopédia Caiçara: história e memória caiçara*. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB/CEC, 2005a.
- _____. (Org) *Enciclopédia Caiçara: falares caiçaras*. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB/CEC, 2005b.

- _____. (Org) *Enciclopédia Caiçara: o olhar estrangeiro*. Vol. 1. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB/CEC, 2005c.
- _____. (Org) *Enciclopédia Caiçara: festas, lendas e mitos caiçaras*. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB/CEC, 2006.
- _____. [et all]. *Culinária Caiçara: o sabor entre a Serra e o Mar*. São Paulo: Editora Dialeto, 2007.
- _____. *O mito moderno da natureza intocada*. 6^a edição revista e ampliada. São Paulo: Editora HUCITEC – NUPAUB, 2008.
- DO TRÁFICO de escravos aos Quilombos contemporâneos (coletânea de leis). Rio de Janeiro: Fundação Palmares/Institutos dos Advogados Brasileiros, 1995. 63p.
- DURAND, Gilbert. *Mito, símbolo e mitologia*. Lisboa: Presença, 1982.
- _____. *Imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- _____. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- ELIADE, Mircea. *Mefistófeles e o Andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. *Mito e realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- _____. *Pele Negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FEFFERMANN, Marisa. *Vidas arriscadas: o cotidiano de jovens trabalhadores do tráfico*. Petrópolis, Vozes, 2006.
- FERNANDES, Florestan, 1920-1995. *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da raça branca*. 3. ed. São Paulo : Ática, 1978.
- FERNANDES JÚNIOR. Antônio Gilberto Filippo. *Eletrificação rural: uso final da energia na produção de leite*. 178p. Dissertação (Mestrado em Engenharia) – Escola Politécnica da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

- FERNÁNDEZ, Ramón García. Concentração da riqueza e crescimento econômico no Litoral Norte paulista (1778-1836). In: *Estudos Sociedade e Agricultura*, n. 10, abril 1998. p. 165-189.
- FERREIRA SANTOS, Marcos. Sangoma: um presente sagrado da tradição zulu. In: SILVEIRA PORTO [et all]. *Negro, Educação e Multiculturalismo*. São Paulo: Editora Panorama, 2002.
- _____. *Crepusculario: conferências sobre mitohermenêutica e educação em Euskadi*. São Paulo: Editora Zouk, 2004.
- _____. Ancestralidade e convivência no processo identitário: a dor de espinho e a arte da paixão entre Karabá e Kiriku. In: *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03*. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: MEC/SECAD, 2005.
- FÉTIZON, Beatriz Alexandrina de Moura. *Sombra e Luz: o tempo habitado*. São Paulo: Zouk, 2002.
- FITESP. Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo. *Relatório Técnico-Científico sobre Remanescentes da Comunidade do Sertão da Fazenda*, 2007.
- FONSECA, Marcus Vinícius. *A educação dos negros: uma nova face do processo de abolição da escravidão no Brasil*. Bragança Paulista: EDUSF; 2002.
- FRANKENBERG, Ruth. White women, race matters: The social construction of whiteness. In: SOLOMOS, John & LES BACK (editors). *Theories of Race and Racism. A Reader*, London: Routledge, 2000.
- FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- _____. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- _____. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- _____. *À sombra desta mangueira*. São Paulo: Olho d'Água. 1995.
- _____. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997

- _____. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e terra, 1998.
- FREITAS, Décio. *Palmares: A guerra dos escravos*. Porto Alegre: Movimento, 1973.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora, 1966.
- _____. *Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento urbano*. São Paulo: Global, 2003.
- FUNDAÇÃO Cultural Palmares. *Revista Palmares: Quilombos no Brasil*. Brasília: MinC/Fundação Cultural Palmares, 2000.
- GEERTZ, Clifford. *O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Nova Luz Sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- _____. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de quilombolas. Mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro - século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GOMES, Nilma Lino. Educação cidadã, etnia e raça: o trato pedagógico da diversidade. In: CAVALLEIRO, Eliane. (Org.) *Racismo e anti-racismo na educação: repensando a nossa escola*. São Paulo: Selo Negro, 2001. p. 83-96.
- _____. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural?. In: *Revista Brasileira de Educação*. Set/Out/Nov/Dez, Nº 21, 2002. p. 40-51.
- _____. Cultura negra e educação. In: *Revista Brasileira de Educação*, n.23, 2003. p.75-85. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n23a05.pdf>>.
- GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira. Negros e educação no Brasil. In: LOPES, Eliane Maria Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes; VEIGA, Cynthia Greive (Orgs.). *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 325-346.

- GRAMSCI, Antonio. *Os Intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1979.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México Espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *A guerra das imagens: de Cristovão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. Antropologia e educação: Origens de um diálogo. In: *Cadernos CEDES*, Campinas, v. 18, n. 43, Dec.1997. p.8-25.
- _____. *Terra de pretos, Terra de Mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro*. 1. ed. Brasília: Fundação CulturalPalmares, 1996.
- _____. Terras de uso comum: oralidade e escrita em confronto. In: *Afro-Ásia*, Salvador, v. 16, n. Nov, 1995. p.116-132.
- _____. Terra de mulheres: Identidade e Gênero em um bairro rural negro. In: *R. História*, São Paulo, n. 129-131, ago.-dez/93 a ago.-dez./94., 1994. p.81-100.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de; SOUZA, Márcia Lúcia Anacleto de. Identidade quilombola e processos educativos presentes num quilombo urbano: o caso do Quilombo Brotas. In: *Educação e Linguagem*, São Paulo, v. 14, n.23/24, jan.-dez., 2011. p. 75-93.
- HERCULANO, Selene. *Racismo ambiental, o que é isso?* Disponível em:<http://www.professores.uff.br/seleneherculano/images/stories/Racismo_3_ambiental.pdf>. Acesso em: 09 fev. 2014.
- HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. *História da educação brasileira: leituras*. São Paulo: Pioneira, 2003.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1994.

- HUE, Sheila Moura & MENEGAZ, Ricardo. (Orgs). *A primeira história do Brasil da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil de Pero de Magalhães de Gandâvo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- ILÊ Aiyê. *Terra de quilombo*, Caderno de Educação. Salvador: Associação Cultural Bloco Carnavalesco Ilê Aiyê, 2000.
- JONGOS DO BRASIL. CD-Livro. Marcos André. Associação Brasil Mestiço, SECAD, MINC, s/d.
- JONGO DO QUILOMBO SÃO JOSÉ. CD-Livro. Marcos André; Toninho Caneção; Hebe Mattos, Selo Sesc Rio. SOM, 2004.
- KENT, Raymond K. Palmares: an African State in Brazil. *Journal of African History*, v. VI, 2, 1965.
- KI-ZERBO, J. *História Geral da África*. Volume 1. Brasília: UNESCO, Secad/MEC, UFSCar, 2010.
- KOSELLECK, Reinhart. *Vergangene Zukunft*. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt: Suhrkamp, 1979.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- LARA, Silvia Hunold. *Palmares & Cucaú. O aprendizado da dominação*. Tese de Titular - História. Campinas: UNICAMP, 2008,
- LARROSA, Jorge. *Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2010.
- LEITE, Fábio Rubens da Rocha. *A questão ancestral: África negra*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.
- LEITE, Ilka Boaventura. *Negros no sul do Brasil: Invisibilidade e Territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- LIMA, Jorge de. *Poemas Negros: Novos poemas-Poemas escolhidos-Livro de sonetos*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- LOPES, Ana Lúcia, MOURA, Glória e MONTES, Maria Lúcia. A educação e as comunidades remanescentes de quilombos . In: *Palmares em Ação*, Revista da Fundação Cultural Palmares, anoI(1):30-36, agosto/setembro, Brasília, 2002.

- LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- MACHADO, Antonio. *Cantares*. Coral Hilarión Eslava: La Navata, Octubre, 1996.
- MAFFESOLI, Michel. *O Tempo das Tribos*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- MARCÍLIO, Maria Luiza. *Caiçara: Terra e População: Estudo de Demografia Histórica e da História Social de Ubatuba*. 2º ed. São Paulo: Edusp, 2006.
- MARIN, Rosa. Terras e afirmação política de grupos rurais negros na Amazônia . In: *Terra de quilombos*, Rio de Janeiro: ABA, s.d. p. 79-94.
- MATTOS, Hebe; RIOS, Ana Lugão Rios. *Memórias do Cativo: Família, Trabalho e Cidadania no Pós-Abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- MAURON. Charles. *Des métaphores obsédantes au mythe personnel: introduction à la psychocritique*. Paris: José Corti, 1988.
- MEMMI, Albert. *O Racismo*. Lisboa: Caminho, 1993.
- MERCIER, Paul. L'anthropologie sociale et culturelle. In: *Ethnologie générale*. J. Poirier (direct.). Paris, Gallimard, Pléiade, 1968.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Editora Perspectiva: 2000.
- MERLO, Márcia. *Entre o mar e a mata: a memória afro-brasileira: São Sebastião, Ilhabela e Ubatuba*. São Paulo: FAPESP: EDUC, 2005.
- MILLER, Joseph C. *Poder político e parentesco: os antigos estados mbundu em Angola*. Luanda: Arquivo Histórico Nacional- Ministério da Cultura, 1995.
- MILLS, Daniel Quinn. *Empowerment: um imperativo*. Rio de Janeiro: Campus, 1996
- MORIN, Edgar. *O método I: a natureza da natureza*. Publicações Europa América, col. Biblioteca Universitária, n.7, 1977.
- _____. *Enigma do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979
- _____. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

- _____. *O método III: o conhecimento do conhecimento*. Porto Alegre: Editora Sulina, 1999.
- _____. *O método IV: As idéias. Habitat, vida, costumes, organização*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2001.
- _____. *Os sete saberes necessários à Educação do Futuro*. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2002a.
- _____. Da cultura análise à política cultural. *Margem*. São Paulo, nº 16, p.183-221, DEZ, 2002b.
- _____. *Rumo ao abismo?: Ensaio sobre o destino da humanidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- MOURA, Clóvis. *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001, p. 21-31.
- _____. *Quilombos e rebelião negra*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- MOURA, Maria da Glória da Veiga. O direito à diferença. In: MUNANGA, Kabengele. (Org). *Superando o racismo na escola*. 2ª edição. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.
- MOURA, Maria da Glória da Veiga. *Ritmo e Ancestralidade na força dos tambores negros*. Tese de Doutorado, São Paulo, FEUSP: 1997.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1988.
- _____. Origem e histórico do quilombo na África. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 28, 1996. p. 56-63.
- _____. Teorias sobre o racismo. In: HASENBALG, Carlos A. [et all]. *Estudos e Pesquisas*, nº 4, Niterói, 1998. p.43-65.
- _____. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, André Augusto P. Brandão. *Programa de Educação sobre o negro na Sociedade Brasileira*. Niterói: EdUFF, 2000.
- _____. A identidade negra no contexto da globalização. In: *Ethnos Brasil*. São Paulo, ano 1, nº 1, mar. 2002. p.11-20.

- _____. (org). *Superando o racismo na escola*. 2ª edição. Brasília: MEC/SECAD, 2005.
- _____. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. 3.ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008.
- NASCIMENTO, Abdias do. O quilombismo: uma alternativa política afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org). *Sankofa: resgate da cultura afro-brasileira*, v. 1, Rio de Janeiro: SEAFRO, 1994. p. 197-215.
- _____. O conceito de quilombo e a resistência cultural afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org). *Sankofa: resgate da cultura afro-brasileira*, v. 1, Rio de Janeiro: SEAFRO, 1994. p. 197-215.
- _____. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares/OR Editor Produtor, 2002.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz do. Maria Beatriz Nascimento – Pesquisadora, 29 anos. In: COSTA, Haroldo. *Fala, Crioulo*. Rio de Janeiro, Record, 1982. p.194-198.
- _____. Beatriz Nascimento – Ori. *Jornal do MNU*, nº 17, set/out, 1989, p.6.
- _____. *Urgência*. *Jornal do MNU*, nº 17, set/out, 1989, p.12.
- NOVAES, Adauto (Org). *Civilização e Barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- OLIVEIRA, Julvan Moreira de. *Descendo à Mansão dos Mortos... O Mal nas Mitologias Religiosas como Matriz Imaginária e Arquetipal do Preconceito, da Discriminação e do Racismo em Relação à Cor Negra*. Dissertação de mestrado. São Paulo: FEUSP, 2000.
- _____. *Africanidades e Educação: ancestralidade, identidade e oralidade no pensamento de Kabengele Munanga*. Tese de doutorado. São Paulo: FEUSP, 2009.

- _____. Princípios para uma educação afro-brasileira. In: MONTEIRO, Sueli Aparecida Itman. *Culturas Contemporâneas, Imaginário e Educação: Reflexões e Relatos de Pesquisa*. São Carlos: Editora Rima, 2010.
- _____. (Org.). *Interfaces das Africanidades em Educação nas Minas Gerais*. Coleção Caminhos da Pesquisa Educacional (nº. 20). Juiz de Fora: EdUFJF, 2013
- OLIVEIRA, Marta Kohl. Jovens e adultos como sujeitos de conhecimento e aprendizagem. In: RIBEIRO, Vera Masagão. *Educação de Jovens e Adultos: novos leitores, novas leituras*. Campinas: Mercado das Letras: Associação de Leitura do Brasil – ALB; São Paulo: Ação Educativa, 2001.
- OLIVEIRA, Tamara Fresia Mantovani. *Tradições culturais do Quilombo da Fazenda pelas vozes da comunidade*. São Paulo: Secretaria do Estado da Cultura/Programa de Ação Cultural-PROAC, 2008.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés. *Amor e sentido: uma hermenêutica simbólica*. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.
- PACHECO, Lillian. *Pedagogia Griô: A reinvenção da roda da vida*. Ponto de Cultura Grãos de Luz e Griô. Lençóis, Bahia, 2006.
- PACHECO, Ana Cláudia Lemos. “*Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar*”; *escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia*. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, São Paulo, 2008.
- PAIXÃO, Idelzinta Rabelo da. Minbó: a educação no quilombo. In: *CADERNO DE PESQUISA*, n. 63. São Paulo, nov.1987. p. 113-114.
- PAIXÃO, Marcelo. [et all].(Org). *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil; 2009-2010: Constituição Cidadã, seguridade social e seus efeitos sobre as assimetrias de cor ou raça*. LAESER/IE/UFRJ. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2010.
- PAULA CARVALHO, José Carlos de. *Antropologia das Organizações e Educação: um Ensaio Holonômico*. Coleção Tempo e Saber. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1990.

-
- _____. *Culturanálise de Grupos: posições teóricas e heurísticas em educação e ação cultural*. Ensaio de Titulação. São Paulo: FEUSP, 1991. (mimeo)
-
- _____. Etnocentrismo: inconsciente, imaginário e preconceito no universo das organizações educativas. In: *Interface. Botucatu*: Ago 1997, vol.1, no.1, p.181-186.
-
- _____. *Imaginário e Mitodologia: Hermenêutica dos Símbolos e Estórias de vida*. Londrina: Editora UEL, 1998.
- PEREIRA, Arthur Ramos de Araújo. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.
- PIEPER, Josef. *Abertura para o todo: A chance da universidade*. São Paulo: Editora Apel, 1989.
- PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para a branquitude. In: BENTO, Maria Aparecida Silva & CARONE Iray. *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- PRADO, Jr. Caio. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- PRESTES, Clélia Rosane dos Santos. *Feridas até o coração, erguem-se negras guerreiras. Resiliência em mulheres negras: transmissão psíquica e pertencimentos*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- PROJETO DE EDUCAÇÃO do Ponto de Cultura Manoel Martins. *Vivência de saberes: Educação com arte e tradição oral*. Quilombo Campinho da Independência. Paraty, Rio de Janeiro, 2008.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Bairros rurais paulistas: dinâmica das relações bairro rural–cidade*. São Paulo: Duas Cidades, 1973.
-
- _____. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- QUEIROZ, Renato da Silva. *Os Caipiras Negros do Vale do Ribeira: um estudo de antropologia econômica*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. FFLCH-USP, São Paulo, 1980.

- RATTS, Alex. *Eu sou atlântica*: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.
- REIS, Ana Maria Bianchi dos. *Plantando Axé*: uma proposta pedagógica. São Paulo: Cortez, 2000.
- RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*: ensaios de hermenêutica. Porto: Editora Rés, 1969.
- _____. *Tempo e narrativa*. (vol. 3). Campinas: Editora Papirus, 1994.
- _____. *Teoria da Interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1996.
- _____. *A memória, a história e o esquecimento*. Campinas: Editora Unicamp, 2010.
- _____. *Hermenêutica e ideologias*. Petrópolis: Vozes, 2011
- _____. *Do Texto à Ação*: ensaios de hermenêutica. Porto: Editora Rés, s/d.
- ROMERO, Silvio. *História da literatura brasileira*. 29. Ed., São Paulo, Cultrix, 1975
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução: Maria Lacerda de Moura. Edição eletrônica: Ed. Ridendo Castigat Mores, 1754. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/desigualdade.pdf>>.
- SANCHEZ TEIXEIRA, Maria Cecília; ARAÚJO, Alberto Filipe. *Gilbert Durand*: imaginário e educação. Niterói: Intertexto, 2011.
- SANCHEZ TEIXEIRA, Maria Cecília. *Antropologia, Cotidiano e Educação*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1990.
- _____. Imaginário e memória docente: O mestre e a Pedagogia como mistério- a trajetória de Beatriz Fétizon. In: FÉTIZON, Beatriz. *Sombra e Luz, o tempo habitado*. São Paulo: Zouk, 2002.
- _____. Imaginário e Violência na Escola: o Medo Nosso de Cada Dia. In: VICHETTI, Sandra Maria Patrício. *Psicologia Social e Imaginário*: leituras introdutórias. São Paulo: Zagodoni Editora, 2012.
- SANT'ANA, Antônio Olímpio de. História e Conceitos Básicos sobre o racismo e seus derivados. In: MUNANGA, Kabengele. (Org). *Superando o racismo na escola*. 2ª

- edição. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maria Paula. (Orgs). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007
- SANTOS, Joel Rufino dos.[et all]. *Da Independência à República*. Coleção História Nova - 7. Rio de Janeiro: Cases/MEC, 1964.
- _____. O negro no Rio pós-abolição: marginalização e patrimônio cultural. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 15, Rio de Janeiro, jun de 1988. p. 43-47.
- _____. (Org.) Negro Brasileiro Negro. In: *Revista Do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, s.l., n. 25, 1997.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nãgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- SÃO PAULO. Secretaria do Meio Ambiente. *Plano de Manejo do Parque Estadual da Serra do Mar*. São Paulo: Instituto Florestal, 2006.
- SCHWARTZ, Stuart. *The Mocambo: Slave Resistance in Colonial Bahia*. Journal of Social History, 3, n. 4, 1970, p.313-333.
- _____. Repensando Palmares. Resistência escrava na colônia. In: *Escravos, roceiros e rebeldes*. Bauru: Editora do Sagrado Coração, 2001
- SIQUEIRA, Priscila. *Genocídio dos caiçaras*. São Paulo: Massao Ohno - Ismael Guarnelli/Editores, 1984
- SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- SILVA, Eva Aparecida. Educação e Comunidades Remanescentes de Quilombo. In: OLIVEIRA, Julvan Moreira de (Org.). *Interfaces das Africanidades em Educação nas Minas Gerais*. Coleção Caminhos da Pesquisa Educacional. Juiz de Fora: EdUFJF, 2013, p.65-82.

- SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Aprendizagem e ensino das africanidades brasileiras. In: MUNANGA, Kabengele. (Org). *Superando o racismo na escola*. 2ª edição. Brasília: MEC/SECAD, 2005.
- SILVA, Maria Bernadete Lopes. *Racismo Ambiental e Sociedades de Remanescentes Quilombolas*. Artigos Institucionais. Brasília: Fundação Palmares, 2008. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/artigos-institucionais-racismo-ambiental-e-sociedades-de-remanescentes-quilombolas/>>. Acesso em: 09 de fev. 2014.
- SILVEIRA PORTO, Maria do Rosário. [et all]. *Negro, Educação e Multiculturalismo*. São Paulo: Editora Panorama, 2002.
- SIMÕES, Eliane. *O Dilema das Decisões sobre Populações Humanas em Parques: Jogo compartilhado entre Técnicos e Residentes no Núcleo Picinguaba*. Tese de Doutorado. Campinas, SP: UNICAMP, 2010.
- SLENES, Robert W. A árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro, no século XIX. In: FURTADO, Júnia. F. & LIBBY, Douglas Cole (orgs.). *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, 2006.
- _____. “Eu venho de muito longe, eu venho cavando”: jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, Silvia Hunold & PACHECO, Gustavo (orgs.). *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein*. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas, SP: CECULT, 2007
- SOARES, Magda. *Letramento: um tema em três gêneros*. Belo Horizonte : CEALE/Autêntica, 1998.
- SODRÉ, Muniz. *Claros e Escuros: Identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2000.
- _____. *O Terreiro e a Cidade: A forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.
- _____. *Reinventando a Educação: diversidade, descolonização e redes*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- SOUZA, Marina de Mello e. *Paraty: a cidade e as festas*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2008.

- _____. Kilombo em Angola: jagas, ambundos, portugueses e as circulações atlânticas. In: PAIVA, Eduardo França; SANTOS, Vanicléia Silva. (Org.). *África e Brasil no Mundo Moderno*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Programa de Pós-graduação em História – UFMG, 2013, p. 135-152.
- STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. São Paulo: Edusp, 1974
- TFOUNI, Leda Verdiani. *Letramento e Alfabetização*. São Paulo : Cortez, 1995.
- THEODORO, Helena. Guerreiras do samba. In: *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, v.6, n.1, p. 223-236, 2009.
- THORNTON, John K. Angola e as origens de Palmares. In: GOMES, Flávio (Org.) *Mocambos de Palmares, histórias e fontes (séculos XVI – XIX)*. Rio de Janeiro: 7letras, FAPERJ, 2010.
- _____; HEYWOOD, Linda M. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585–1660*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- UBATUBA, Secretaria Municipal de Educação. *Ubatuba O lugar em que vivemos: História e cultura caiçara* (1º volume) Ubatuba, São Paulo: Educação de Jovens e Adultos, Ubatuba, SME, 2008.
- VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. (Org.) *História Geral da África I, Metodologia e pré- história da África*, São Paulo, Ática, Paris: UNESCO, 1968.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.
- VIGOYA, Mara Viveros. La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinamericana de Estudios de Familia*. Vol. 1, enero - diciembre, 2009. p. 63 – 81.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Editora Pioneira, 1998
- WIEVIORKA, Michel. *O racismo, uma introdução*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

WOLFF, Francis. Quem é bárbaro. In: NOVAES, Adauto (org). *Civilização e Barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.19 – 43.

XAVIER, Arnaldo. & PESTANA, Maurício. *Manual de sobrevivência do negro no Brasil*. São Paulo: Nova Sampa Diretriz Editora, 1993.

YOSHINO, Shinji; RIBEIRO, Fernando; RIBEIRO, Tina Bimestre Selles. *O processo de implantação do Programa Luz para Todos em Ubatuba, São Paulo*. In: LATIN-AMERICAN CONGRESS ON ELECTRICITY GENERATION AND TRANSMISSION, 8., 2009.

CD:

Cinema Transcendental. *Caetano Veloso*. Selo Philips, Gravadora Universal, 1979.

Corazón Americano. *Milton Nascimento, Mercedes Sosa, Leon Gieco*. Universal Music International, 2011.

Vida Caiçara. *Alecir Carrigo*. 2001.

DOCUMENTÁRIOS:

FEITICEIROS DA PALAVRA: o jongo do Tamandaré . Direção: Rubens Xavier. São Paulo: Núcleo de Documentários da TV Cultura, Associação Cultural Cachuera!, 2001. vídeo (56 min), son. color.

VENTO CONTRA. Direção: Adriana Mattoso. São Paulo: Oca cinematográfica; Igreja Reformada de Holanda; Comissão de Cinema da Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo; Sociedade de Defesa do Litoral Brasileiro. 1981. (40 min) curta-metragem. son. color.

ZUMBI SOMOS NÓS. Direção: Frente 3 de Fevereiro. Co-produção: Frente 3 de Fevereiro, Gullane Filmes, Fundação Padre Anchieta (TV Cultura), Associação Brasileira das Emissoras Públicas, Educativas e Culturais (ABEPEC), 2007. (52 min) documentário. son. color.

ANEXOS

Quilombo da Fazenda Picinguaba. Ubatuba – SP. Janeiro de 2010.

Roteiro de perguntas.

Nome, idade, sexo, local de nascimento, profissão e grau de escolaridade.


1. O que é ser quilombola?
2. Qual a relação do Parque com a comunidade?
3. Como o Parque foi construído? Foi feito?
4. Qual a importância dos mais velhos na sua vida? O que você aprende (ou aprendeu) com eles? (os antigos).
5. Como as diferentes comunidades *quilombolas* se relacionam entre si?
6. O que foi para você ver a sua comunidade ser reconhecida como quilombola?
7. O que seria para você uma cultura quilombola?
8. Ela pode ser ensinada?
9. Você nasce quilombola ou torna-se quilombola?
10. Qual a importância da memória?
11. Qual a herança deixada pelos negros, os antepassados, para as gerações atuais?
12. Quem abriu as trilhas do Parque?
13. Para que elas eram usadas?
14. Você sabe quais as danças e as festas que existiam antigamente?
15. Qual a importância dessas festas e danças? (Qual a importância em lembrar essas festas e danças?)
16. Qual a importância do sagrado na sua vida?
17. O que você aprende com a mata, com a natureza?
18. Quais são os seus sonhos?
19. Do que você mais tem medo?
20. Qual a sua maior luta (sonho, desejo, projeto, o que te move) na vida?
21. O que você gostaria de deixar para as futuras gerações de quilombolas?
22. Se fosse para escolher uma pessoa significativa na sua vida que te ensinou algo, quem seria? (Quem foi teu mestre? Iniciador, professor?)
23. O que você mais gosta na escola? E o que você menos gosta?
24. Você gosta dos seus cabelos, dos seus traços e da sua cor?

Comprovante de Inscrição e de Situação Cadastral**Contribuinte,**

Confira os dados de Identificação da Pessoa Jurídica e, se houver qualquer divergência, providencie junto à RFB a sua atualização cadastral.

 REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL CADASTRO NACIONAL DA PESSOA JURÍDICA			
NÚMERO DE INSCRIÇÃO 08.244.496/0001-50 MATRIZ	COMPROVANTE DE INSCRIÇÃO E DE SITUAÇÃO CADASTRAL		DATA DE ABERTURA 17/05/2006
NOME EMPRESARIAL ASSOCIAÇÃO DA COMUNIDADE DOS REMANESCENTES DE QUILOMBO DA FAZENDA			
TÍTULO DO ESTABELECIMENTO (NOME DE FANTASIA) ACRQF			
CÓDIGO E DESCRIÇÃO DA ATIVIDADE ECONÔMICA PRINCIPAL 94.30-8-00 - Atividades de associações de defesa de direitos sociais			
CÓDIGO E DESCRIÇÃO DAS ATIVIDADES ECONÔMICAS SECUNDÁRIAS 94.93-6-00 - Atividades de organizações associativas ligadas à cultura e à arte 94.99-5-00 - Atividades associativas não especificadas anteriormente			
CÓDIGO E DESCRIÇÃO DA NATUREZA JURÍDICA 399-9 - OUTRAS FORMAS DE ASSOCIAÇÃO			
LOGRADOURO EST DA CASA DA FARINHA, FAZENDA DA CAIXA	NÚMERO S/N	COMPLEMENTO CENTRO COMUNITARIO DO QUILOMBO DA FAZENDA	
CEP 11.680-000	BAIRRO/DISTRITO FAZENDA DA CAIXA	MUNICÍPIO UBATUBA	UF SP
SITUAÇÃO CADASTRAL ATIVA		DATA DA SITUAÇÃO CADASTRAL 17/05/2006	
MOTIVO DE SITUAÇÃO CADASTRAL			
SITUAÇÃO ESPECIAL *****		DATA DA SITUAÇÃO ESPECIAL *****	
<p>Aprovado pela Instrução Normativa RFB nº 748, de 28 de junho de 2007.</p> <p>Emitido no dia 29/01/2010 às 10:20:49 (data e hora de Brasília).</p>			

Voltar

 Preparar Página
para impressão

A RFB agradece a sua visita. Para informações sobre política de privacidade e uso, clique aqui.
Atualize sua página



O perfil de Adriana Matoso- uma das mais importantes líderes ambientais do Brasil

A arquiteta e fotógrafa Adriana Matoso é atual gerente de Unidades de Conservação da Fundação Florestal de São Paulo. É conhecida pelo respeito aos povos tradicionais, como os caiçaras do litoral paulista, e pela vontade de ajudar a proteger as áreas remanescentes de Mata Atlântica.

07/12/08 00:00 - Atualizado em 07/12/08 00:00



Paixão pela natureza. Trabalho pela conservação do meio ambiente. Marcas da arquiteta e fotógrafa Adriana Mattoso. Nos anos 90 ela já era personagem do Repórter Eco, como fundadora da ong Associação Pro Bocaina ou liderança ambiental no governo paulista. Sempre tentando proteger a Mata Atlântica.

Entrevista com Adriana Mattoso/arquiteta e gerente de unidades de conservação do Fundação Florestal:

"Essa região é muito pressionada pelo turismo e quando o caiçara, o pescador, fica sem opção de fazer uma roça nova, de utilizar os recursos naturais, ele fica pressionado, sem dinheiro, ele pode até vender um pedaço da terra dele, o que é extremamente ruim para os nossos objetivos".

O respeito pelas populações tradicionais está na base do trabalho que realiza hoje como gerente de unidades de conservação da Fundação Florestal, da Secretaria de Meio Ambiente do Estado de São Paulo, criado para cuidar das áreas protegidas. A legislação não permite habitantes nos parques, por exemplo. Mas muita gente vivia nessas áreas antes da criação das reservas.

Entrevista com Adriana Mattoso/arquiteta e gerente de unidades de conservação da Fundação Florestal:

"A briga pela terra, nas fronteiras, ela acaba se dando com pessoas que estão morando nesses lugares, que são lugares que eles acabaram protegendo da destruição e que acabaram virando unidades de conservação, e que depois temos conflitos com essas mesmas comunidades e populações. Depois de muitos anos de luta, a sociedade tá conseguindo compreender que a gente tá envolvendo, inclusive legalmente, a convivência de populações tradicionais com as áreas protegidas". Adriana Mattoso nasceu em São Paulo. Morou numa chácara na zona sul da cidade, onde a Mata Atlântica ainda tem belos remanescentes, em plena metrópole.

P: Você fundou, junto com amigos, uma das primeiras ongs socioambientais do país, a Sociedade em Defesa do Litoral Brasileiro. Por que ela surgiu?

R: Surgiu porque havia um conflito na praia de Trindade, no litoral sul do Rio de Janeiro, em Parati, havia um conflito entre o capital multinacional que queria fazer um grande empreendimento turístico e a comunidade de pescadores. Eu fazia parte de um grupo que passava lá as férias, mergulhava, pescava, tinha amigos caiçaras. E havia um conflito armado pressionando eles para venderem as terras e saírem de lá. Durante seis anos a gente trabalhou ali com imprensa e advogado, com cinema e exposições, com uma campanha forte e acabamos ajudando eles a ganharem a briga. Estão lá até hoje. Vinte anos depois o Condomínio Laranjeiras já com as pessoas que compravam casas e não as que se instalaram lá, bancou um projeto com a Fundação SOS Mata Atlântica, da qual eu fui coordenadora técnica, para fazer o plano de manejo da Apa de Cairuçu, que engloba aquela região de Parati".

Editora-Chefe: Vera Diegoli. Reportagem: Cláudia Tavares.
 Paula: Marici Arruda. Edição de Texto: Camila Doretto.
 Edição de Imagens: João Kralik. Produtor: Maurício Lima.
 Supervisor Geral: Washington Novaes.

Filmes - Netflix

www.netflix.com/Filmes

Assista a filmes completos, sem precisar de download. Experimente!

RELACIONADAS

Educação Brasileira 144 - Mariângela Graciano e Ednéia Gonçalves



Qual é o papel da educação para pessoas que cumprem pena por algum crime e que depois serão reintegradas à sociedade? E estas pessoas estudam ou já estudaram em presídios ou Centros de Detenção Provisória? Como a educação é oferecida? Estas e outras questões fazem parte da pesquisa Educação nas prisões: o perfil de escolaridade da população prisional de São Paulo, realizada pela ONG Ação Educativa.

Primeira análise - Avanços e desafios da educação infantil no Estado de SP



O assunto desta edição do Primeira Análise é o boletim de número 7 da Fundação SEADE: Avanços e desafios da educação infantil no Estado de SP. Rafael Camelo, assessor da Diretoria Executiva e responsável pela pesquisa, vem ao Estúdio Univesp mostrar e explicar o crescimento do acesso à pré-escola no Estado. Fala também sobre a mudança do perfil demográfico paulista e brasileiro e como a nova postura da mulher acarreta em mudanças no trato da educação infantil. O programa Primeira Análise é uma parceria entre a UNIVESP TV e a Fundação SEADE.

Qual a relação entre a FPA e a Secretaria de Cultura do Estado de SP

Perfil da emissora na Organização do Estado

O perfil do aposentado no Brasil

80% dos aposentados e pensionistas recebem um salário mínimo por mês

Lobão



Paulo César Soares apresenta o perfil de um dos mais polêmicos músicos brasileiros, focalizando o início nos anos 80 até os trabalhos recentes



MINISTÉRIO DA CULTURA
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
Departamento do Patrimônio Imaterial

Ofício nº 098/13 – GAB/DPI/Iphan

Brasília-DF, 10 de abril de 2013.

A Sua Senhoria o Senhor
PETER SANTOS NÉMETH
Diretor Presidente da Associação Pescadores da Enseada
Rua Eduardo Graça, 51
Praia da Enseada
11680-000 – Ubatuba – SP

C/C
Superintendência do Iphan no Rio de Janeiro
Superintendência do Iphan em São Paulo
Superintendência do Iphan no Paraná.

Assunto: Avaliação Preliminar da Solicitação de Registro da canoa caiçara de um só tronco e dos saberes relacionados ao Ofício de Construção das Canoas Caiçaras de um só tronco (monóxilas) da região compreendida entre o litoral sul fluminense, paulista e norte paranaense.

Prezado Senhor,

1. Comunicamos a Vossa Senhoria que no dia 03 de abril p.p. foi realizada a 22ª reunião da Câmara do Patrimônio Imaterial – instância do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural –, na qual foi avaliado o processo nº. 01450.009444/2012-17, relacionado à sua proposta de Registro da canoa caiçara de um só tronco e dos saberes relacionados ao Ofício de Construção das Canoas Caiçaras de um só tronco (monóxilas) da região compreendida entre o litoral sul fluminense, paulista e norte paranaense como Patrimônio Cultural do Brasil no Livro de Registro dos Saberes.
2. Informamos que o pedido foi considerado pertinente, sendo sugerida a mudança de seu nome para “Processos e práticas culturais referentes à canoa caiçara”, uma vez que o recorte do Registro proposto é mais amplo do que apenas a construção da canoa, mas

envolve também os saberes relacionados ao seu uso, à sociabilidade caiçara que o uso e feitura da canoa propiciam, entre outros. Considerou-se ainda que o Registro deverá ser delimitado ao território cultural caiçara (litoral sul fluminense, paulista e norte paranaense). Observando, porém, as relações internas dessa canoa dentro do território caiçara, assim como sua relação externa com outras embarcações tradicionais brasileiras.

3. Como sugestões de encaminhamento, a Câmara sugeriu que o Iphan inicie dentro das suas possibilidades, a instrução técnica do processo de Registro em tela. Recomendou-se que, durante a instrução do processo de Registro, se iniciem as articulações com outros órgãos importantes para a salvaguarda dos processos e práticas culturais referentes à canoa caiçara. Deve-se ainda complementar as informações sobre a canoa caiçara, cotejando-a com demais ações do Iphan realizadas no território caiçara, como o Inventário Nacional de Referências Culturais de Paranaguá e o Inventário Nacional de Referências Culturais dos Processos Culturais Sebastinenses, assim como revisar a bibliografia já produzida sobre os caiçaras, como as pesquisas realizadas na Universidade de São Paulo. Sugeriu-se fortemente que o Iphan mapeie outros mestres canoieiros que utilizem o método de 25 linhas para construir canoas.

4. Encaminhamos, em anexo, a Nota Técnica nº 05/2013 DPI/Iphan referente a esse bem cultural e que foi objeto de discussão na reunião supracitada.

Aproveitamos para cumprimentar e agradecer a essa Associação pela iniciativa em prol da preservação e valorização dos bens culturais brasileiros.

Colocamo-nos à disposição, juntamente com a equipe das Superintendências do Iphan no estado de São Paulo, Paraná e Rio de Janeiro, para orientá-los sobre as próximas etapas a serem cumpridas.

Atenciosamente,

CÉLIA CORSINO

Diretora do Departamento do Patrimônio Imaterial
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN

[Próximo Texto](#) | [Índice](#) | [Comunicar Erros](#)

Alckmin privatiza turismo em parque, cachoeira e caverna

Programa de parcerias vai permitir que empresas e associações explorem atrações e cobrem ingressos

Em contrapartida, entidades terão que fazer manutenção, melhorar estrutura ou repassar parte de lucro

Fotos Lalo de Almeida/Folhapress



Interior da Caverna do Diabo, que deve ser concedida à administração privada já em 2012

VANESSA CORREA

ENVIADA ESPECIAL a ELDORADO

Parques que ofereçam, além de área verde, opções de lazer como arborismo e rafting, restaurantes e até lugar para se hospedar.

A partir de 2012, o turismo em cachoeiras, trilhas e cavernas deve mudar nos parques do Estado de SP, quando poderá ser

privatizado.

Hoje, a Fundação Florestal, além de ser o órgão responsável pela gestão ambiental da maior parte das unidades de conservação (92 em todo o Estado), também tem que administrar atrações e restaurantes.

No próximo dia 6, quando o governador Geraldo Alckmin (PSDB) assina o decreto que cria o programa de parcerias, a fundação terá autonomia para transferir à iniciativa privada essas atividades em 33 parques estaduais.

Podem concorrer empresas, ONGs e associações.

Se a concessão tiver prazos extensos ou valores altos, a serem definidos, será preciso uma lei específica para isso.

CONTRAPARTIDA

Em troca do direito de explorar esses parques, que recebem cerca de 1,5 milhão de visitantes ao ano, as empresas terão de melhorar a infraestrutura, fazer obras de manutenção ou repassar parte dos lucros obtidos -ou uma combinação de tudo isso.

Os serviços a serem transferidos constarão de editais elaborados pela fundação após consulta aos conselhos gestores dos parques. Segundo o diretor-executivo da fundação, João Gabriel Bruno, há muitas possibilidades de exploração: desde só uma trilha até toda a estrutura turística, permitindo a cobrança de ingresso.

Questionado se o novo modelo de gestão poderá levar a aumento no valor da entrada dos parques, cujo teto hoje é de R\$ 6, o diretor-executivo respondeu "espero que não. A ideia é diminuir". Uma empresa poderá também exibir sua marca, por exemplo, na fachada de um restaurante ou pousada dentro do parque. "Mas nunca vai se montar um resort."

Bruno diz esperar que, no futuro, a fundação se mantenha com receitas próprias e venha até a abrir mão do seu orçamento anual, de R\$ 65 milhões, para outras áreas do governo, como a Saúde.

Segundo ele, as concessões devem ocorrer primeiro nos parques Intervales e da Caverna do Diabo, no Vale do Ribeira, já no início de 2012.

Neste, além do passeio tradicional de uma hora na caverna, com seus vários salões e estalactites, a fundação quer ampliar a estrutura e as atrações para os visitantes.

Hoje, há apenas restaurante, serviço de guias e loja. A ideia é conceder a uma empresa, além desses serviços, a construção e a exploração de uma pousada e também incluir atividades como tirolesa e novas trilhas.

COMUNIDADE

No Parque Estadual da Caverna do Diabo e em outros, moradores do entorno já se associam para explorar atividades, como a de guias.

Eduardo Rodrigues, 38, quilombola e membro da Amamel (Associação dos Monitores Ambientais do Município de Eldorado), trabalha como guia ali desde 1998.

Ele diz que a Amamel tem condições para vencer a concorrência em uma licitação, porque conhece bem o trabalho. "Pode até ser melhor."

Mais informações sobre os parques estaduais abertos à visitação podem ser obtidas no site da Fundação Florestal (www.fflorestal.sp.gov.br).

A jornalista **VANESSA CORREA** viajou a convite do governo do Estado

[Texto Anterior](#) | [Próximo Texto](#) | [Índice](#) | [Comunicar Erros](#)

Frase

"Espero que não [aumente para os turistas o valor da entrada nos parques estaduais de São Paulo].

A ideia é diminuir [o preço dos ingressos, que hoje podem ser de no máximo R\$ 6]"

JOÃO GABRIEL BRUNO,
diretor-executivo da Fundação Florestal

[Texto Anterior](#) | [Próximo Texto](#) | [Índice](#) | [Comunicar Erros](#)

Ambientalistas defendem que empresas atuem em unidades

DA ENVIADA A ELDORADO

Para aumentar a oferta de serviços turísticos nos parques e melhorar a infraestrutura precária deles, ambientalistas dizem acreditar que a única saída é deixar empresas participarem das gestões.

"Hoje, um barco de passeio quebra e o parque não tem recurso para consertar", diz Márcia Hirota, diretora de gestão do conhecimento da fundação SOS Mata Atlântica. Para ela, a dependência de licitações e "orçamento engessado" atrapalham. "Muitos parques não têm um bom hotel, o restaurante é muito simples. Alguns não têm nem isso."

Para Rômulo Mello, presidente do ICMBio (Instituto Chico Mendes), é preciso "tirar o servidor público da função de guia e deixá-lo trabalhar nas atividades de gestão da conservação ambiental".

Segundo Mello, do ICMBio (órgão que faz a gestão dos parques federais), a privatização dos serviços turísticos permite direcionar o orçamento à administração das unidades de conservação.

Alguns parques sob a responsabilidade do instituto já são explorados por empresas, como o de Iguaçu, no Paraná (desde o ano 2000).

MAIS TURISTAS

Hoje, os parques brasileiros atraem cerca de 5 milhões de pessoas por ano. Nos EUA, onde empresas cuidam do turismo nos parques, são 200 milhões de visitantes anuais.

Mello aponta que os parques, quando atraem mais visitantes, também passam a levar mais recursos para as cidades e populações locais.

Segundo ele, o Parque Nacional do Iguaçu deixa no entorno -fora seu faturamento- R\$ 120 milhões ao ano.

Até 2010 ele era o único sob o modelo de concessão no país.

Agora, a ICMBio estende o modelo para outros parques. Entre

eles o da Tijuca, no Rio, e Fernando de Noronha, em Pernambuco. Mas como evitar que as comunidades tradicionais que já exploram atividades como as de guia tenham condições de competir com empresas maiores? Segundo Mello, é preciso que os editais deem condições claras para os pequenos competirem.

[Texto Anterior](#) | [Próximo Texto](#) | [Índice](#) | [Comunicar Erros](#)

PERGUNTAS E RESPOSTAS

1 Quem gera as unidades de conservação hoje?

A Fundação Florestal

2 O que muda?

Serviços turísticos, como restaurantes, pousadas e passeios, poderão ser explorados por empresas

3 Quantas unidades de conservação poderão ter concessão?

Trinta e três ao todo

4 Que unidade não poderá ter concessão?

As particulares, as restritivas ao uso público e as que abrigam populações tradicionais

5 Como as empresas gestoras serão escolhidas?

Via licitação pública

6 Elas vão fazer a gestão ambiental do parque?

Não. Só a Fundação Florestal, que também vai fiscalizar as empresas, poderá fazer isso

7 O que empresas têm de fazer para ganhar a concessão?

Apresentar capacidade técnica e menor preço, ou uma combinação dos dois



SECRETARIA DO MEIO AMBIENTE



Projeto Palmito Juçara



Alternativas para o manejo sustentável da Palmeira Juçara

Secretaria do Meio Ambiente - Fundação Florestal

Governo do Estado de São Paulo
José Serra - Governador

Secretaria do Meio Ambiente
Francisco Graziano Neto - Secretário

Projeto de Preservação da Mata Atlântica
Neréa Massini - Coordenadora

Fundação Florestal
José Amaral Wagner Neto - Diretor Executivo

Diretoria de Operações
Luiz Roberto Camargo Numa de Oliveira - Diretor

Gerência de Conservação Ambiental
Adriana de Queirós Mattoso - Gerente

Gerência de Produção
José Antonio de Freitas - Gerente

Diretoria de Assistência Técnica
Wanda Maldonado - Diretora

Gerência de Desenvolvimento Florestal
Claudette Marta Hahn - Gerente

Gerência de Desenvolvimento Sustentável
Sandra Leite - Gerente

Alternativas para o manejo sustentável da palmeira Juçara

Coordenação Geral
Adriana Mattoso

Organização e Texto
Daniela Coura, Renato Farinazzo Lorza

Colaboração
João Paulo Villani, Luciano Corbellini, Wagner Portilho

Projeto Gráfico
Juliana Ligabo

Fotos e Ilustração
Daniela Coura

Foto da Capa
Dante Buzzetti

Cooperação Financeira Brasil Alemanha:

DEPRN Departamento Estadual de Proteção dos Recursos Naturais

PESM Parque Estadual da Serra do Mar

PDA Projetos Demonstrativos do Ministério do Meio Ambiente

UFRGS Universidade Federal do Rio Grande do Sul

UC Unidade de Conservação

Siglas

Apresentação

O palmito juçara (*Euterpe edulis*) é uma das espécies mais importantes e mais ameaçadas da Mata Atlântica. Além do valor ornamental, a palmeira juçara é utilizada como alimento, material de construção, artesanato e, mais recentemente, como matéria prima para produção de polpa similar ao açai.

Suas sementes têm papel fundamental em toda a cadeia reprodutiva da fauna e flora locais, uma vez que alimentam mais de 70 espécies silvestres.

O Plano de Manejo do Parque Estadual da Serra do Mar, aprovado em 2006, definiu como ação estratégica para os programas de proteção, patrimônio natural e interação sócioambiental, a recuperação das populações de palmito e o desenvolvimento de alternativas para seu manejo sustentável na área de influência do Parque.

A presente publicação é um material de apoio para aqueles que se interessam pelo uso sustentado da palmeira juçara, pois propõe alternativas à comercialização do seu creme, dirigidas para a produção de polpa, sementes e mudas, cujo rendimento é anual.

A Fundação Florestal apresenta este manual como parte de um conjunto de iniciativas para a recuperação do palmito juçara na Serra do Mar e Vale do Ribeira, integrando comunidades, a iniciativa privada, instituições públicas e não governamentais.

Convidamos você a plantar palmito e experimentar o suco de suas sementes, como fazem as aves e roedores que delas se alimentam. A Mata Atlântica agradece.

Outubro de 2007

José Amaral Wagner Neto
Diretor Executivo

1. Introdução



O palmito da espécie *Euterpe edulis* é um alimento nobre e muito apreciado como iguaria tipicamente brasileira. Devido ao seu grande consumo, o Brasil se tornou o maior produtor, o maior consumidor e já foi o maior exportador de palmito. Atualmente, o palmito juçara é um dos produtos mais explorados na Floresta Atlântica, ou Mata Atlântica. (Reis e Guerra, 1999).

A forma atual de exploração se fundamenta na extração ilegal. Esta situação tem contribuído para a degradação do meio ambiente, e apresenta-se como fator preocupante para a sua preservação. O corte ilegal coloca em risco não apenas a sobrevivência da espécie, mas afeta a fauna, uma vez que suas sementes e frutos alimentam diversos animais, como tucanos, sabiás, jacus, jacutingas, porcos do mato, antas, entre outros.



O Plano de Manejo do Parque Estadual Serra do Mar definiu como prioridade a recuperação desta espécie. Foi então iniciado o Projeto "Palmito Juçara", que avaliou sua ocorrência no interior do PESM. Além disso, identificou iniciativas e potenciais parceiros, na área de influência do Parque, dispostos a contribuir para a conservação da palmeira Juçara.

Com este foco o projeto tem como objetivo estimular práticas de manejo sustentável da palmeira juçara e apresentar alternativas econômicas a partir de seus produtos, em particular, as sementes, as mudas e a polpa.



Este manual foi produzido para difundir, orientar e apoiar o manejo sustentável do palmito juçara entre produtores rurais, agricultores, ongs, órgãos de extensão rural e outros interessados.

No presente material é apresentada uma ampla caracterização da espécie, seus usos comerciais e artesanais e diversas formas de manejo priorizados a partir da realidade encontrada na área de abrangência do PESM e dos resultados das oficinas sobre o manejo sustentável do palmito juçara realizadas em Ubatuba e Pedro de Toledo.



O Projeto Palmito Juçara tem como principal objetivo a recuperação da espécie *Euterpe edulis* na área de influência das unidades de conservação da Mata Atlântica em São Paulo, com foco na Serra do Mar e Vale do Ribeira.

Oficinas de capacitação, apoio à produção de polpa, estabelecimento de parcerias e o desenvolvimento de uma política pública de estímulo ao replantio e utilização sustentável da espécie, compõem um programa para evitar a extração clandestina do palmito e garantir sua conservação.



Esfera Estadual		
Resolução SMA 16	Dispõe sobre o Plano de Manejo Sustentado (PMS) do palmito Juçara	Estabelece normas para o manejo sustentável do palmito Juçara e procedimentos para elaboração PMS afim de obtenção de licença no DEPRN
Resolução SMA 52	Dispõe normas para a extração seletiva de plantas nativas para	Esta resolução pode ser aplicada a coleta dos frutos destinados a polpa de Juçara
Resolução SMA	Altera e amplia as resoluções SMA 21/01 e SMA 47/03	Fixa orientação para o reflorestamento heterogêneo de áreas degradadas
Resolução SMA 48	Apresenta a lista oficial das espécies da flora do Estado de São Paulo ameaçadas de	
Esfera Municipal		
Plano Diretor dos municípios	Define diretrizes de gestão municipal, inclusive ambiental e agrícola	Orientam quanto a existência de áreas cultiváveis e de remanescentes florestais do município e as melhores alternativas produtivas para o local

Do ponto de vista sanitário

Algumas leis, decretos e portarias publicadas pelo Ministério da Agricultura e da Saúde, por meio da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA) são apresentadas como orientadoras do processo de adequação sanitária do qual os produtos da palmeira *Euterpe edulis*, especificamente a polpa e o palmito, devem ser submetidos. Outros documentos relevantes ao assunto serão encontrados no site

Legislação Sanitária

Ministério da Saúde		
Documento	Assunto	Descrição
Portaria nº1428 de 26/11/93	Apresenta o Regulamento Técnico para Inspeção Sanitária de Alimentos, as Diretrizes para o Estabelecimento de Boas Práticas de Produção e de Prestação de Serviços na Área de Alimentos e o Regulamento Técnico para o Estabelecimento de Padrão de Identidade e	Estabelece regras e procedimentos para a produção e comercialização de alimentos, além das regras para boas práticas na produção
Portaria ANVISA RDC 12 de	Dispõe sobre Padrões	Estabelece padrões microbiológicos sanitários para alimentos
Resolução ANVISA	Dispõe sobre o Manual de Procedimentos Básicos para Registro e Dispensa da Obrigatoriedade de Registro de Produtos Pertinentes à Área de	Registro é o ato de legal que reconhece a adequação de um produto a legislação vigente, formalizado por meio de publicação no Diário Oficial da União.
Resolução do MS-ANVISA nº17 - 19/11/1999	Regulamento Técnico referente ao Padrão de Identidade e Qualidade para PALMITO EM	Considerando a necessidade de constante aperfeiçoamento das ações de controle sanitário na área de alimentos e de fixar a identidade e as características mínimas de qualidade a que deve obedecer a PALMITO EM CONSERVA
Lei Estadual nº 10.083/98	Dispõe sobre o Código Sanitário do Estado de São Paulo	Os princípios expressos neste Código dispõem sobre proteção, promoção e preservação da saúde, no que se refere às atividades de interesse à saúde e meio
Decreto Estadual nº 12342/78	Regulamenta a promoção, preservação e recuperação da saúde no campo de competência da Secretaria da Saúde do Estado de São Paulo	Este decreto dispõe sobre as normas técnicas das construções relacionadas a atividades que envolvam aspectos sanitários
Ministério da Agricultura		
Lei Federal nº8918/94 e decretos	Dispõe sobre a padronização, a classificação, o registro, a inspeção, a produção e a	Estabelece critérios para a produção e comercialização de bebidas

10. Bibliografia Consultada

BARBOSA, L.M.; NUNES, J.A. **Atlas das Unidades de Conservação ambiental do Estado de São Paulo**. São Paulo: Secretaria Estadual de Meio Ambiente, 2000.

BRASIL. **Código Florestal**. Lei Federal nº 4.771, de 15/09/65.

BRASIL. **Decreto nº 4.340**, de 11/08/02. Regulamenta Lei nº 9.985, de 18/jul/2000.

BRASIL. **Decreto nº 6.040**, de 07/02/07. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Recursos Naturais Renováveis. **Lista Nacional das Espécies da Fauna Brasileira Ameaçadas de Extinção**. Portaria nº 1.522 de 19/12/1989.

BRASIL. **Medida Provisória nº 2.166-67**, de 24/08/01 Lei Federal nº 4.771 de 15/09/65.

BRASIL. **Sistema Nacional de Sementes e Mudanças**. Lei Federal nº 10.771 de 05/08/03.

BRASIL. **SNUC** Sistema Nacional de Unidades de Conservação. Lei Federal nº 9.985, de 18/07/00.

FAVRETO, R.; GUTIERRES, L.M.; CORBELLINI, L.M.; SCHIRMER, C. **Cultivo e Manejo da Palmeira Jussara no Rio Grande Sul**. Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária, Ação Nascente Maquine, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural UFRGS e Prefeitura Municipal de Maquine. 2005

DEPRN. IBAMA. **O manejo de rendimento sustentado do palmito Juçara (Euterpe edulis)**. Cartilha informativa. São Paulo: Imprensa Oficial. 1993

FADDEN; J.M.. **A produção de açaí a partir do Processamento dos frutos do palmito (Euterpe edulis Martius) na Mata Atlântica**. Tese de Mestrado. UFSC. Florianópolis. 2005

MAFEI; R. A.. **Considerações ao manejo sustentável do palmito (Euterpe edulis matius)**. 2004. Dissertação de mestrado. Instituto de biologia UNICAMP. Campinas.

MIGLIANO; M. **Manejo do Palmito Juçara uma experiência prática de vinte anos no Vale do Ribeira**. Kazita Indústria e comércio Ltda. 2004

MISTÉRIO DA SAÚDE. **Portaria MS Nº 1.428**, de 26/11/93. Estabelece regras e procedimentos para a produção e comercialização de alimentos.

MISTÉRIO DA SAÚDE. Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA). **Resolução nº 23**, de 15/03/00. Manual de Procedimentos Básicos para Registro e Dispensa da Obrigatoriedade de Registro de Produtos Pertinentes à Área de Alimentos.

PROMOTORIA DE JUSTIÇA. Regional Vale do Ribeira. **Palmito Jussara e combate à extração ilegal no Vale do Ribeira: necessidade de atacar as fontes de consumo situadas nas grandes cidades e capitais**. Relatório para reparação de danos ambientais. 2005

RANTINI, A. C.; GUIRES, R. P.; RIBEIRO, R.J.. **Palmito (Euterpe edulis Martius) na Mata Atlântica Brasileira: um recurso em declínio**. In "Productos Forestales, Medios de Subsistencia y Conservación", Volumen 3, América Latina, Editores Miguel N. Alxaiades y Patricia Shanley, Capítulo 7.

REIS, A. **Dispersão de sementes de Euterpe edulis Martius (Palmae) em uma Floresta Ombrófila Densa Montana da encosta atlântica em Blumenau, SC**. Tese de Doutorado. UNICAMP. Campinas, 154p., 1995

REIS, M.S.; GUERRA, M.P. **Euterpe edulis Martius (Palmito)**. Florianópolis: **Projeto "Inventário dos Recursos florestais da Mata Atlântica"**. 1999. Disponível em <http://www.unicamp.br/nipe/rbma/palmito.htm>. Acesso em: 12/04/2007

SÃO PAULO (Estado). Secretaria do Meio Ambiente. Fundação Floresta. **Recuperação florestal: da semente a muda**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

SÃO PAULO (Estado). Secretaria do Meio Ambiente. Fundação Floresta. **Recuperação florestal: da muda a floresta**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2004.

SÃO PAULO (Estado). Secretaria do Meio Ambiente. **Plano de Manejo do Parque Estadual da Serra do Mar**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006

SÃO PAULO (Estado). Secretaria do Meio Ambiente. **Resolução SMA nº SMA 16**, de 21/06/94. Estabelece normas para o manejo sustentável do palmito Jussara

SÃO PAULO (Estado). Secretaria do Meio Ambiente. **Resolução SMA nº SMA 52**, de 28/12/98. Estabelece normas para a extração seletiva de plantas nativas uso não-madeiros pode ser aplicada a coleta dos frutos destinados a polpa;

SILVA, J.Z. **Efeito de diferentes intensidades de manejo simuladas sobre a diversidade genética de uma população natural de palmito**. Tese de Doutorado. UFSC. Florianópolis. 2004

SILVA, M.G.; BARETO, W.S.; SERÓDIO, M.H.. **Comparação nutricional da polpa dos Frutos de Jussara e de Açaí**. Trabalho de pesquisa para o Ministério da agricultura, Pecuária e Abastecimento.

TINOCO, A. C. **Açaí amazônico: novas perspectivas de negócio**. Belém, PA: Embrapa Amazônia Oriental, 2005. 1 CD-ROM. Trabalho apresentado no Workshop Regional do Açaizeiro: pesquisa, produção e comercialização, Belém, PA, 2005.

Sumário

1. Introdução	4
2. Em que se baseou a cartilha?	5
3. Conhecendo...	6
4. Como pode ser utilizada a palmeira Juçara?	8
5. O uso sustentável	8
6. O cultivo e o manejo da Juçara	10
As sementes	10
As mudas	11
O manejo	12
7. O manejo para corte do palmito	14
O processamento do creme do palmito	15
8. O manejo para produção da polpa da Juçara	16
Cuidados na coleta dos frutos	16
O manejo da polpa	17
Processamento da polpa	18
9. Legislação ambiental e sanitária	20
10. Bibliografia consultada	22

Segundo o Ministério da Agricultura, por meio da Instrução Normativa nº 01 de 04/01/00, a polpa pode ser classificada de acordo com sua concentração.

A polpa extraída com adição de água e após o processo de filtragem, pode ter as seguintes concentrações:

- Grossa (tipo A - 14% de sólidos totais) - aparência muito densa.
- Média (tipo B - 11 a 14% de sólidos totais) - aparência

Para o processamento da polpa, seja para comercialização ou auto-sustento, as condições sanitárias e de higiene devem ser observadas para assegurar a qualidade do alimento. O foco na comercialização do produto requer cuidado maior. Um local apropriado para a atividade é o primeiro passo. Esta área deve ser adequada as normas da Legislação Sanitária.

Adequação sanitária

Os procedimentos que compõem o processo de produção da polpa devem seguir rigorosamente as boas práticas de higiene, desde o cultivo até a manipulação da matéria-prima, o que garantirá a qualidade e o prazo de validade do produto final, seja para auto-consumo ou comercialização.

O processamento, a produção em escala e a comercialização, exigem, entre outras providências, monitoramento da produção e produtos, exames de laboratório para determinação da qualidade, a devida rotulagem e a determinação e divulgação dos índices nutricionais. Para isso, faz-se necessário o cumprimento das normas estabelecidas pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária ANVISA, órgão responsável pela qualidade e inspeção das indústrias de alimentos.

Além disso, a polpa deverá observar às características físicas, químicas, microscópicas, microbiológicas, entre outras, fixadas nos Padrões de

2. Em que se baseou a cartilha?

Ao estabelecer a recuperação da espécie e utilização da polpa, sementes e mudas como prioridades do projeto Palmito Juçara, foram identificadas experiências e bibliografia que estivessem direta ou indiretamente relacionadas com o PESH. Entre elas destacam-se:

No Estado de São Paulo, no Vale do Ribeira:

- A ação conjunta da Fundação Florestal e Instituto Florestal nas comunidades do Guapiruvu e Rio Preto, no entorno dos Parques Intervales e Carlos Botelho, desenvolvidas pelo PqC Guenji Yamazoe e pelo biólogo Wagner Gomes Portilho.
- O manual com as experiências acumuladas de vinte anos da fazenda Pica-pau Amarelo, da empresa Kazita Ind. e Com, no Vale do Ribeira, região sul de São Paulo, de propriedade do Sr. Marcos Migliano.
- As experiências iniciais do Projeto PDA desenvolvido pelo Instituto Sócio Ambiental (ISA) junto a comunidades quilombolas do Vale do Ribeira.

No Estado do Rio de Janeiro, em Paraty:

- A experiência do Sr. Eraldo, do bairro Independência, com a produção de polpa, da comunidade quilombola do Campinho e de outros participantes do projeto PDA do Instituto de Desenvolvimento e Ação Comunitária (IDACO).
- O apoio da ONG Harmonia Global ao Sr. Eraldo, e incentivo ao plantio e produção de polpa aos produtores de Barra Grande, Corisco, Penha, Taquari, Campinho, São Roque e São Gonçalo, e às campanhas de plantio junto às escolas

No PE Serra do Mar - PESH:

- A experiência acumulada pelo projeto PDA do Instituto de Permacultura e Ecovilas da Mata Atlântica (IPEMA) em parceria com o Núcleo Picinguaba do PESH, no município de Ubatuba (Litoral Norte), tendo o biólogo Luciano Maciel Corbellini como responsável pelo tema polpa da juçara;
- A experiência pessoal do Gestor do Núcleo Santa Virgínia, Eng. João Paulo Villani, com tese de mestrado sobre o fomento com juçara em fragmentos florestais no entorno do Parque.

No Rio Grande do Sul

- A experiência acumulada em parceria com a Fundação Estadual de Pesquisa Agropecuária (FEPAGRO Litoral Norte), ONG Ação Nascente Maquiné (ANAMA), o Núcleo de Estudos em Desenvolvimento Rural Sustentável e Mata Atlântica DESMA, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da UFRGS e Prefeitura Municipal de Maquiné. Sendo integrante da ANAMA e do IPEMA, o biólogo Luciano Corbellini mantém permanente intercâmbio

Bibliografia:

- Foram consultadas teses, manuais, cartilhas e legislação específica. De forma complementar foram entrevistados pesquisadores e pessoas que atuam com o palmito juçara.

9. Legislação ambiental e sanitária

Legislação Ambiental

Esfera federal		
Documento	Assunto	Descrição
Lei federal nº9985/00 e	Institui o Sistema Nacional de Unidades de	É o principal instrumento de normatização da gestão de Unidades de Conservação (Ucs)
Lei Federal nº10711/03	Dispõe sobre o Sistema Nacional de Sementes e Mudas	Estabelece regras para a produção, comercialização e certificação de sementes e mudas de espécies agrícolas e florestais. Entre os pontos mais importantes da lei está a questão da responsabilidade técnica, da origem das sementes e da constituição da profissão de coletor de sementes, o que permite gerar alternativas para comunidades do entorno de Ucs
Lei Federal nº4771/65	Dispõe sobre o Código Florestal	Estabelece restrições e alternativas para o uso de subprodutos florestais no Bioma Mata Atlântica
Lei Federal nº11.428/06	Dispõe sobre o Bioma Mata Atlântica	Estabelece as diversas regras e restrições de uso em áreas de preservação
Decreto Federal nº6040/07	Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades	Promove o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, e outros, respeitando e valorizando sua identidade, suas formas de organização e suas instituições.
Estatuto do Índio e Decreto nº1141/94	Dispõe sobre atividades produtivas nas comunidades	
Resolução CONAMA	Dispõe sobre os casos excepcionais, de utilidade pública, interesse social ou baixo impacto ambiental, que possibilitam a intervenção ou supressão de vegetação em Área	Esta Resolução define os casos excepcionais em que o órgão ambiental competente pode autorizar a intervenção ou supressão de vegetação em Área de Preservação Permanente (APP) para a implantação de obras, planos, atividades ou projetos de utilidade pública ou interesse social, ou para a realização de ações consideradas eventuais e de baixo impacto ambiental.

3. Conhecendo...

Caracterização

- Nome Científico:
Euterpe edulis Martius;
- Nome Popular
Içara, juçara, jiçara; ripeira, ripão, palmito-doce, palmito, palmito branco, palmito-juçara, ripa, jussara, açai-do-sul;
- Família:
Arecaceae (palmeiras),
- Espécies similares do mesmo Gênero:
Euterpe oleracea (açai da Amazônia), Euterpe precatória (Maranhão), Euterpe espirosantense (Espírito Santo).
- Ocorrência:
Mata Atlântica do sul da Bahia ao Rio Grande do



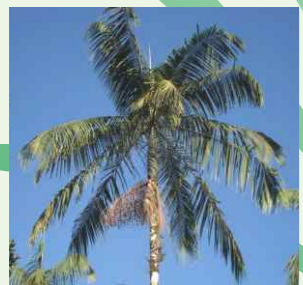
Possui estipe de 8 a 20cm de diâmetro, regularmente anelado. É na estipe que é encontrado o palmito, conhecido como creme do palmito.



Fornece frutos arredondados, na cor arroxeada quando maduros. Estes frutos são distribuídos em cachos. Possui, em média, 3 a 4 cachos por palmeira

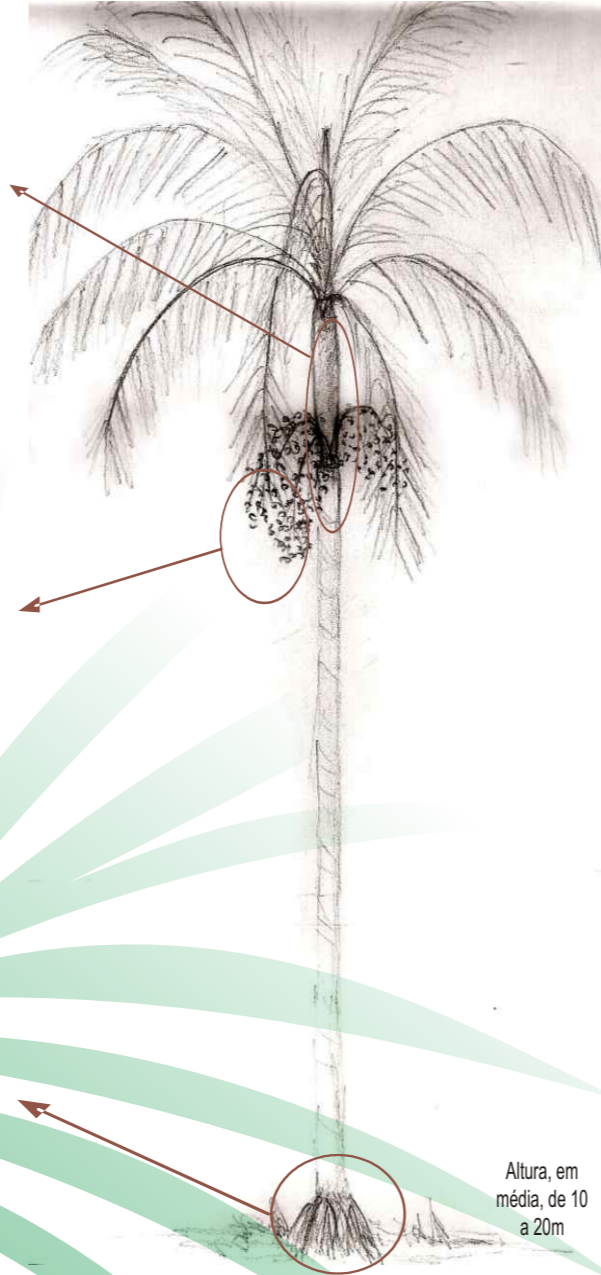


Possui raízes superficiais. É uma palmeira de um único caule, não perfilhando.



O desenvolvimento

As plantas adultas, ao frutificarem, derrubam as



Altura, em média, de 10 a 20m

A avifauna

Entre aves, primatas e pequenos roedores, 70 espécies se alimentam dos frutos da juçara (ver bibliografia Plano de Manejo Apa do Cairuçu). Entre eles estão os tucanos, jacutingas, jacus, porcos-do-mato, antas e outros.

Estes animais contribuem naturalmente para a dispersão da espécie *Euterpe edulis*, ao ingerirem a semente e depositá-las em outras áreas, após o processo de digestão.

Outro fator importante relacionado a presença destes animais é que ao se alimentarem da polpa

Congelamento

Envase

Despolpa

Embelteirado

Lavagem

Seleção

Recepção

O processamento dos frutos envolve as seguintes etapas:

1 - Recepção e debulhamento dos frutos, se não foi realizado no local da colheita;



2 - Seleção das sementes com lavagem prévia, que pode ser na própria caixa ou em baldes plásticos, para retirada de impurezas maiores, tais



3 - Três lavagens com água clorada nas seguintes concentrações : - 1ª lavagem



5 minutos;
- 2ª lavagem 1ppm durante 5 minutos;
- 3ª lavagem 0,5ppm durante 5 minutos;
Neste procedimento a utilização de peneiras se faz necessária para a retirada de

4 - Imersão dos frutos em banho-maria, em uma temperatura de 40°C por 10 minutos, para amolecimento da polpa;



5 - Despolpa em equipamento elétrico (despolpadeira) com adição de água clorada a 0,5ppm ou de acordo com a consistência de polpa desejada. O processo de despolpa em máquina leva 2 minutos.

Na despolpa manual é utilizado alguns equipamentos tais como liquidificador sem o cortador em hélice; peneira de malha grossa, na qual os frutos são esfregados; ou com auxílio de um pilão onde há



6 - Envasamento do produto em embalagem higienizada, após pesar e selar o saco plástico;



7 - Congelamento da polpa logo após envase ou consumo imediato. Quanto mais rápido for o congelamento melhor será a qualidade da polpa.



Processamento da polpa

A polpa do juçara possui coloração arroxeada, como a polpa do açaí. É considerada um alimento muito nutritivo e seu potencial energético aumenta quando agregada a outros componentes tais como o xarope de guaraná e banana.



O cultivo da juçara para o manejo da polpa pode estar consorciado a outras espécies econômicas, tais como as frutíferas, proporcionando diversas alternativas produtivas e de renda. A polpa da juçara pode ser misturada a frutas, e adquire um sabor singular quando a crescida, especialmente, de frutas nativas, em que se destaca o cambuci e o

A polpa é uma nova alternativa de uso da Juçara, visto que os preços são atrativos e o mercado está em expansão.

Estudos atuais demonstram os benefícios à saúde no consumo deste alimento/bebida pela grande quantidade de flavonóides, especificamente, antocianinas que ele contém.

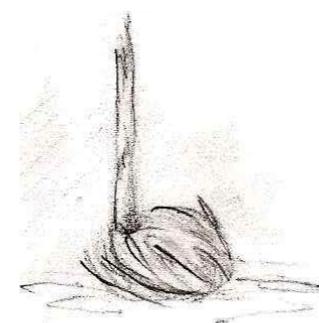
Antocianinas são:

Antioxidantes e anti-radical livre, retardam o envelhecimento, prolongam a vida das células, aumentam as defesas imunitárias, propiciam uma melhor circulação sanguínea, protegem o organismo contra o acúmulo de lipídeos nas artérias. Possuem a capacidade de adiar as perdas de visão, e diminuem os efeitos da doença de Alzheimer (ROGEZ, 2000). São encontradas também, nas uvas

Coleta de frutos ou sementes em áreas de preservação permanente e Unidades de Conservação (UC) necessitam de procedimentos e autorizações dos órgãos ambientais responsáveis. É crime coletar ou extrair produtos madeireiros e não-madeireiros das Unidades de Conservação ou áreas de preservação permanente sem autorização do órgão ambiental responsável e outros documentos necessários. Esta ação é passível das penalidades definidas na Lei nº9985/00 (SNUC).

da Palmeira Juçara

...que necessitam de condições adequadas para germinarem...

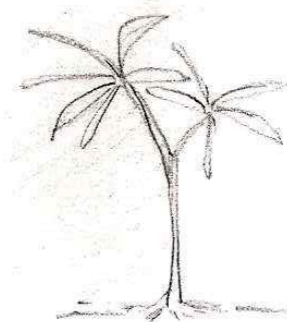


Germinação:

- A germinação das sementes tem um período que varia de um mês a um ano, dependendo das condições que se encontra.
- Para germinação é necessário umidade.
- Quanto maior a

Planta Adulta

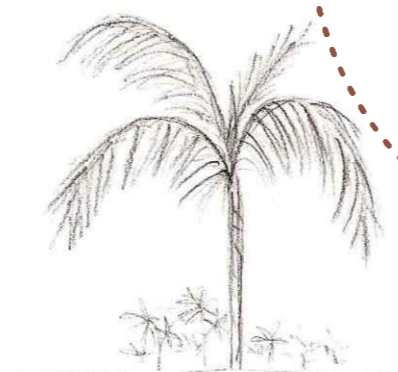
- Uma planta é considerada adulta quando inicia seu ciclo reprodutivo, podendo ou não produzir frutos;
- Atinge a idade adulta entre oito e quinze anos;



Após germinação, formam plântulas que após alguns anos...

Plântulas:

- Na floresta, próximo a planta mãe, ocorre formação de banco de plântulas, ou seja um "tapete" denso que cobre o solo;
- A plântula necessita nos anos iniciais de meia-sombra, umidade e calor para se



Plantas Jovens:

- Após os anos iniciais (três anos, em média), a planta jovem precisa de maior quantidade de luz

...tornam-se jovens e posteriormente, encerram o ciclo de vida ao atingir a idade

Atualmente, a espécie *Euterpe edulis* Martius é encontrada na lista das espécies da flora ameaçadas de extinção e inserida na categoria "Perigo de extinção".

Sombra, umidade e Calor são fatores fundamentais para o bom manejo da espécie, segundo pesquisadores como Ademir Reis e Marilene Bovi.

Frutificação e Maturação da espécie em SP

Épocas	Meses (média)	
	Baixada litorânea	Planalto
Frutificação	Novembro a março	Agosto a janeiro
Maturação	Fevereiro a junho	Dezembro a fevereiro

Fonte: Monitoramento IPEMA 2006 2007

4. Como pode ser utilizada a palmeira Juçara?



Mudas em plantios sustentáveis, regeneração da espécie e compensações ambientais



Sementes para o mercado de sementes florestais



Sementes para artesanato

Planta ornamental, utilizada em jardins e na arborização urbana



Frutos para produção de polpa



Creme do palmito ou palmito em conserva – manejo sustentável do corte



Cacho (Raquis) e capa do cacho (espatide) para artesanato



Madeira para produção de ripas para construção

5. O uso sustentável

Por se tratar de propostas oriundas de um Parque as alternativas de manejo utilizadas na cartilha seguem conceitos de plano de manejo, extrativismo e manejo, tendo em vista o disposto no SNUC Sistema Nacional de Unidades de Conservação. (Lei Federal nº 9985/00).

Para este fim vale lembrar algumas definições do artigo 2º daquela lei:

VIII -manejo: todo e qualquer procedimento que vise assegurar a conservação da diversidade biológica e dos ecossistemas;

IX -uso indireto: aquele que não envolve consumo, coleta, dano ou destruição dos recursos naturais;

X -uso direto: aquele que envolve coleta e uso, comercial ou não, dos recursos naturais;

XI -uso sustentável: exploração do ambiente de maneira a garantir a perenidade dos recursos ambientais renováveis e dos processos ecológicos, mantendo a biodiversidade e os demais atributos ecológicos, de forma socialmente justa e economicamente viável;

Qualidade dos cachos:

Deve-se observar os cachos:

- Com antracnose: cujos frutos contêm um fungo semelhante à ferrugem;
- Verdolengos: com maturação desparelha, ou seja, 70% dos frutos estão verdes ou vermelhos, sendo apenas uma pequena parte realmente maduros;
- Em palmeiras com dificuldades de

Frutos com antracnose, verdes ou vermelhos resultam na perda de qualidade e menor



Como qualquer outra espécie, as palmeiras estão sujeitas ao ataque de pragas, fungos e surgimento de doenças, que podem alterar a quantidade e a qualidade do palmito e da polpa a ser produzida.

Um dos fungos de ocorrência na espécie *E. edulis* a antracnose. Sua ocorrência ocasiona o desfolhamento, morte dos ponteiros e podridão de frutos. O surgimento da antracnose é favorecido pela elevada umidade, principalmente com chuvas frequentes e abundantes e temperatura média (26 e 28°C). Este fungo sobrevive em restos de cultura e tecidos afetados na própria planta, fazendo com que a doença seja mais frequente e severa em uma determinada área a partir do segundo ano de cultivo.

O manejo da polpa

Não existe legislação para o manejo da Juçara para obtenção de polpa. Desta forma, em caráter experimental, está sendo desenvolvida uma técnica de manejo estabelecida em parceria pelo IPEMA, Núcleo Picinguaba (PESM), Instituto Florestal e Fundação Florestal em áreas predeterminadas no

Estas técnicas são baseadas nos conceitos de manejo sustentável e seguem os seguintes critérios:

- Cachos com antracnose, cachos verdolengos e cachos em palmeiras de difícil escalada não são colhidos;
São colhidos apenas os cachos com frutos totalmente maduros nas árvores de escalada possível, com os seguintes parâmetros:
 - Palmeira com apenas 1 cacho: este é colhido;
 - Palmeira com 2 cachos: 1 cacho é colhido;
 - Palmeira com 3 cachos: 2 cachos são colhidos;
- - Palmeira com 4 ou mais cachos: 2 cachos são mantidos.
Após a despulpa as sementes são utilizadas para semeadura no mesmo local de coleta, podendo

8. O manejo para a produção da polpa da Juçara

Ao desenvolver o manejo da palmeira juçara para produção de polpa alguns aspectos precisam ser considerados, a começar pela coleta do cacho. Diferente da coleta para aproveitamento exclusivo das sementes, na utilização da polpa o processo exige mais cuidados.

Cuidados na coleta dos frutos

Técnicas de escalada

- Utilizar técnicas apropriadas para coleta, tais como escada com equipamentos do tipo peconha e sapata;



- Peconha é um anel feito de saco de anilha, que aclopado aos pés dá suporte à escalada da árvore.
 - Sapata é um artefato que é colocado na bota e que possui tipo alças laterais que envolvem o tronco da
- Que a colheita seja realizada sempre em dupla - Uma das pessoas escala a palmeira e a outra faz o trabalho de apoio no chão. O cacho é cortado com auxílio de uma faca bem afiada. Logo após, deve ser conduzido ao solo evitando que toque no chão. Os frutos não devem ser batidos ou amassados uns contra os outros, visto que o processo de fermentação da polpa seria iniciado, comprometendo a qualidade do alimento/bebida;
 - Que o cacho seja armazenado em um saco plástico para posterior retirada dos frutos no local do processamento. Caso seja possível, os frutos podem ser retirados do cacho no próprio local da coleta, ou seja, são debulhados e armazenados em caixas plásticas com capacidade máxima de 8kg, visto que os frutos não podem ser amassados.

Para obtenção de uma polpa de melhor qualidade o processamento deve ocorrer logo após a colheita, não ultrapassando o período de 12 horas.

XVII -plano de manejo: documento técnico mediante o qual, com fundamento nos objetivos gerais de uma unidade de conservação, se estabelece o seu zoneamento e as normas que devem presidir o uso da área e o manejo dos recursos naturais, inclusive a implantação das estruturas físicas necessárias a gestão da unidade;”

Entretanto, os conceitos presentes no SNUC são insuficientes para fundamentar o manejo sustentável de cada espécie, já que as definições do SNUC são destinadas a orientar a gestão de cada Unidade de Conservação como um todo e não o manejo de cada espécie de interesse.

Em relação às possibilidades de uso sustentável da palmeira Juçara, existe apenas uma resolução válida para o Estado de São Paulo, a SMA 16/94, que estabelece regras para o corte do palmito. Para o manejo da espécie e a utilização da polpa não existe legislação. Por isso, as reflexões abaixo foram

Plano de Manejo:

É um termo que se refere ao planejamento das atividades a serem realizadas numa área ou um planejamento para utilização de uma espécie. Para exemplificar citamos:

- Plano de Manejo de uma área: o plano de manejo do PESM, que definiu prioridades e diretrizes para a gestão dessa Ucs;
- Plano de Manejo de uma espécie: o plano de manejo para corte do palmito juçara, em que a Resolução SMA 16 estabelece critérios. Para a polpa ainda não existe regra ou leis para utilização, colheita e etc. As experiências acumuladas nos estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, no Instituto de Permacultura e Ecovilas da Mata Atlântica (IPEMA) em Ubatuba, pela Casa da Agricultura de São Sebastião-SP, pelo núcleo Santa Virgínia PESM e no

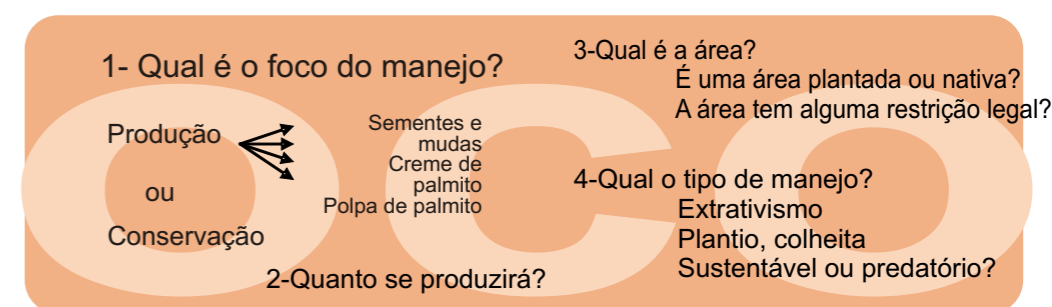
Extrativismo:

- É a extração criteriosa de recursos florestais baseada no uso sustentável da área;
- O extrativismo é uma forma de manejo dos recursos naturais, fundamentada na retirada dos produtos não madeireiros da floresta, como sementes, folhas e plântulas;
- O extrativismo ilegal do palmito não pode ser considerado sustentável.

Manejo:

- É um termo utilizado para representar a forma de exploração ou utilização de uma área ou de uma espécie;
- Ele pode ser realizado de uma forma sustentável ou predatória;
- Pode ser realizado na forma de extrativismo ou como resultado da utilização de uma área plantada;
- Para UC de Proteção Integral o termo manejo está associado ao uso indireto, isto é, visitação,

Com isso, para iniciar o manejo do palmito é necessário refletir sobre alguns



O que é Manejo Sustentável?

Os conceitos de uso sustentável, manejo sustentável e desenvolvimento sustentável se tornaram mais comuns entre nós a partir da Conferência das Nações Unidas para o Desenvolvimento, conhecida como Rio-92 ou ECO-92. Implicam na possibilidade de utilização contínua e racional de um ou mais recursos, de forma a atender as necessidades da geração atual e garantir as exigências das futuras gerações. Existe uma vasta

6. O cultivo e o manejo da Juçara

Para o cultivo ou manejo de áreas com a palmeira juçara é necessário conhecer um pouco mais sobre as sementes e o processo de produção de mudas.

As sementes

Além de fornecer alimento para a fauna e ser a matéria prima para a produção de polpa, os frutos da palmeira juçara contêm as sementes que podem ser utilizadas tanto para sementeira, quanto para artesanato.



Para utilização em sementeira, a colheita de sementes de juçara segue as regras comuns a todas as espécies florestais (conforme Lei Federal 10.711/03). A produção da polpa da juçara tem como sub-produto as sementes despulpadas, sendo uma alternativa bastante interessante o uso combinado destes dois produtos.



Para estar de acordo com a legislação alguns critérios são ressaltados:

- Ter registros das áreas, dos processos e das pessoas envolvidas;
 - Evitar colheita em árvores isoladas.
 - Colher sementes de várias árvores, com distância entre árvores em torno de 25 m (2,5 vezes a altura).
 - Realizar o despulpamento antes da utilização, para facilitar a germinação.
- Para armazenamento as sementes deverão ser secas à sombra, em local ventilado, por dois a três dias.
- Sementes resultantes do processo de produção da polpa, poderão ser utilizadas para



A despolpa pode ser realizada com duas

1 - Remoção Mecânica:

1.1 - Deve ser utilizado uma despulpadeira mecânica, a mesma usada para a produção de polpa de juçara.

2 - Remoção Manual: dois procedimentos mais utilizados são:

2.1 - Colocar os frutos dentro de um recipiente plástico (tipo saco); após colocar um pouco de água no recipiente e deixar abafado por 24h. Esfregar os frutos em uma peneira até que toda a polpa seja removida.

2.2 - Colocar os frutos em sacos de fibra (tipo saco de farinha de trigo) e deixar imerso em água corrente por três dias. Após despulpar utilizando a

Sugestões para sementeira:

- A sementeira pode ser a lanço, porém o enterrio das sementes em profundidade de 2 a 3 cm favorece a germinação e o
- Sementes enterradas têm maior garantia de estabelecimento do que a lanço;
- O uso de um ou outro método de sementeira vai depender da disponibilidade de sementes e de mão-de-obra;
- A germinação das sementes no verão ocorre em 30 dias, sendo que no inverno pode levar até três meses.



As sementes, em média, possuem viabilidade acima de 80 %, logo que coletadas. Se despulpadas o poder de germinação pode alcançar de 90 a 94%.

O processamento do creme do palmito (palmito em conserva)

A qualidade das conservas de palmito depende de uma série de fatores, como matéria-prima de boa qualidade, higiene do manejo ao preparo, embalagens apropriadas, técnicas de processamento adequadas e capacitação da mão de obra.

Assim, para um bom processamento do palmito, várias etapas devem ser seguidas a fim de atender às normas de qualidade e higiene, estabelecidas pela legislação sanitária para fabricação de alimentos.

Essas etapas contemplam diversas atividades que têm sua importância no processo total. Algumas etapas são apresentadas resumidamente. Maiores informações podem ser obtidas no site da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) no que diz respeito ao processamento do palmito pupunha, que são válidas também para a juçara. (<http://www.cnpq.br/publicacoes/sistemasdeproducao/pupunha/processamento.htm>).

As etapas são:

- Descasque: consiste na retirada da casca do palmito. São efetuados três descasques do palmito: um fora da fábrica, outro na recepção e o último na área de produção. Em todas as etapas um ponta do palmito também é retirada, onde na terceira é exposta a "cabeça" do palmito;

- Corte: o palmito é cortado em toletes de acordo com o tamanho desejado com apoio de um gabarito. O palmito mais próximo do caule é o mais macios;

- Envazamento: deverá haver a classificação dos palmitos de acordo com a maciez do creme. Para o envaze os palmitos são colocados em vidros preenchidos com salmoura e ácido cítrico. Logo após, são imersos em água fervente para cozimento durante 45 minutos;

resfriados, rotulados e algumas amostras são reservadas para o controle sanitário. As outras estão prontas para a comercialização



Foto: Alberto Feiden



A lei prevê a promoção do corte em palmeiras com DAP (Diâmetro medido na altura do peito 1,30m) >9cm. Este DAP foi estabelecido a partir da correlação com o diâmetro mínimo do creme do palmito permitido para corte.

Assim, evite a compra de palmito picadinho, pois ele pode não estar dentro dos critérios legais.

7. O manejo para o corte do palmito

No Estado de São Paulo esta atividade é regulamentada pela Resolução SMA 16/94, que apresenta os requisitos necessários ao manejo. Entre eles destacam-se:

- Elaboração e aprovação pelo DEPRN do Plano de Manejo Sustentado (PMS) da área a ser manejada;
- Regeneração mínima necessária de 5.000 plântula/hectare;
- Manutenção de 50 matrizes por hectare, no mínimo;
- Corte apenas em palmeiras com mais de 9 cm de DAP (Diâmetro medido na altura do peito ou a 1,30m do solo);
- Para DAP > 9cm o creme deve ter diâmetro > 2,5cm;

Seleção das áreas de corte com estratégias

- Áreas pequenas: o corte pode ocorrer de forma distribuída em toda área. A manutenção, a vigilância e o repovoamento da área com sementes ou mudas pode ser realizado junto com a etapa do corte, otimizando o serviço de
- Áreas grandes: o corte pode ser realizado em módulos ou como a técnica para áreas pequenas se a distribuição da população de palmito na mata for homogênea. Os módulos devem seguir as orientações da Resolução SMA 16.



Área licenciada para a exploração sustentável do palmito, no município de Natividade da Serra SP.

O manejo do creme do palmito deverá seguir as condições sanitárias adequadas, principalmente, na extração. É neste momento que o palmito está mais exposto a contaminação por bactérias como a do botulismo. Este é um dos graves problemas causados pelo consumo de palmito em conserva.

Por isso, cuidados especiais no corte do palmito devem ser tomados:

- Efetuar o corte abaixo da cabeça do palmito, dificultando a absorção de água;
- Preparar uma forração para depositar o palmito no solo. Pode-se utilizar lonas, folhas, galhos entre outros;

No processamento do palmito, seguir as normas sanitárias vigentes, minimizando o risco de

Botulismo

O botulismo é uma bactéria resistente ao calor. Quando ocorre o corte do palmito e este depositado sob o solo, passa a absorver água.

É neste momento que o palmito é contaminado com a

A exploração da palmeira da espécie, *Euterpe edulis* nativa ou implantada, está condicionada à previa autorização do Departamento Estadual de Proteção de Recursos Naturais - DEPRN (Resolução SMA 16/94 - Art. 1º).

As mudas

A produção e comercialização de mudas é uma das alternativas de uso da palmeira juçara. Trata-se de espécie de grande valor ornamental e pode compor plantios de recuperação florestal com espécies nativas. Plantios destinados ao corte e à produção de polpa também podem demandar mudas.

A produção de mudas da palmeira juçara pode ser feita em saquinhos plásticos, em tubetes, em raiz nua e até mesmo fazendo o transplante das plântulas de um local para outro.

Cada técnica deverá ser escolhida de acordo com os materiais e conhecimentos disponíveis.

A Lei Federal 10.711/03 (que é a mesma para sementes) estabelece as regras para quem quer produzir e comercializar mudas.

Para pequenos viveiros e para uso próprio a utilização de saquinhos plásticos é a técnica mais



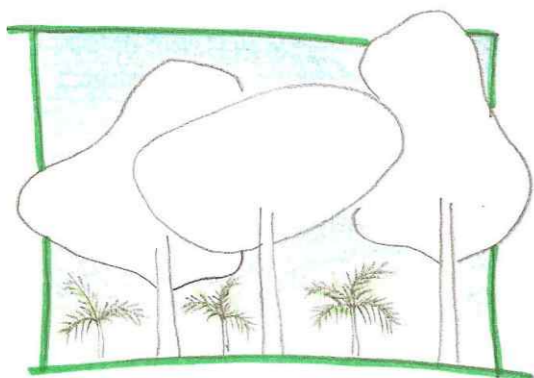
Para o plantio em saquinhos ou tubetes o substrato utilizado deve conter terra, areia e matéria orgânica em partes iguais, podendo variar as proporções em função das características de cada material. É importante que o substrato seja bem equilibrado, permitindo a boa infiltração de água, sem perder a estrutura, facilitando a retirada das mudas do recipiente.

A mudas podem ser produzidas por dois caminhos:

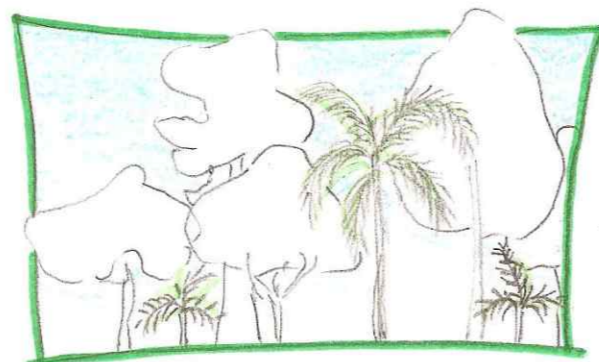
- Semeadura Direta: plantar as sementes nos recipientes plásticos (saquinhos ou tubetes)
- Semeadura Indireta: plantar as sementes em um canteiro de sementes (sementeira) para posterior transplante.

plantio de mudas pode ser importante quando se tem pouca semente ou quando se quer ganhar tempo no crescimento da planta adulta.

Lembrando



Nos primeiros anos a juçara precisa de meia-sombra para se desenvolver. Sol demais, nesta fase, geralmente prejudica seu



Após o terceiro ano, a palmeira necessita de mais luz para crescer. Nesta fase, sombra demais retarda seu crescimento.

Em ambas as situações a palmeira necessita de calor e umidade.

Condições de manejo em:

- Mata nativa (vegetação em estágio médio e avançado);

Em matas nativas, é indicado o plantio de palmito repovoando com mudas ou com sementes. Faz-se necessário observar as condições da região na qual será realizado o plantio. Em terrenos acidentados ou em mata

muito densa, o transporte das mudas pode ser dificultado. Quando a escolha for

- Áreas em recuperação (capoeiras);

São áreas em que a mata vem se regenerando. A técnica indicada é a mesma para áreas de mata primária. Nos casos em que a vegetação arbustiva e de trepadeiras esteja muito densa é indicado o plantio de mudas com manejo freqüente utilizando técnicas como coroamentos,



COMPARANDO

Em mata fechada: a juçara pode levar mais de 10 anos para atingir o ponto de corte (DAP= 9cm ↔ 400g de palmito) ou iniciar a frutificação;

Em áreas de capoeira ou áreas consorciadas: a juçara plantada pode levar, em média, de 5 a 8 anos para atingir a fase adulta, se bem manejada e com condições ambientais

Para o manejo da juçara é necessário consultar os órgãos responsáveis pelo licenciamento ambiental (DEPRN, IBAMA)

- Áreas degradadas, consórcios ou SAF's

Em pastagens e em áreas degradadas pela retirada da vegetação, onde predominam gramíneas ou mesmo processos de erosão, a juçara pode ser utilizada observando alguns cuidados:

- Promover o sombreamento inicial do local realizando o plantio em consórcio com espécies nativas ou exóticas. Outra alternativa são os SAF's (Sistemas Agroflorestais)
- Dar preferência ao plantio do palmito com mudas, pois a germinação das sementes pode ser dificultada em condições inadequadas;
- Cuidar das mudas para evitar que a competição com outras plantas possa prejudicar o desenvolvimento da juçara. Isto pode ser feito pelo coroamento freqüente ou pela utilização de técnicas agroflorestais;

Existem muitas experiências nos estados do Rio de Janeiro e de São Paulo e na região sul do país referentes ao cultivo do palmito em SAF's ou consorciado a diversas espécies, tais como o eucalipto, citrus, banana, banana e abóbora, banana e palmito pupunha. Alguns exemplos:

Palmito consorciado com a banana

Produtividade:

- Um bananal pode ter de 500 a 800 palmeiras por Ha.
- A produção estimada é entorno de 4000 kg/ Ha /ano de fruto, considerando as perdas, os frutos não colhidos por estarem verdes ou doentes e os frutos deixados para alimento da fauna; Esses valores podem variar de região para região e dependem das condições ambientais locais (solo, luz,

Espaçamento variável:

- Nas áreas onde a banana é a cultura principal o palmito Juçara deve ser plantado, no espaçamento entorno de 3x 6m (556 plantas/hectare);
- Ao substituir a banana pelo palmito como cultura principal, o espaçamento poderá ser mais denso - 1 x 2m ou 2 x 2 m (2500 plantas/hectare).

Fonte: Favreto 2005

Área consorciada em São Sebastião - Litoral Norte de São Paulo.
Palmito Juçara com Palmito Pupunha e Banana



Palmito em Sistemas Agroflorestais (SAF's)

São sistemas ou cultivos que combinam a lavoura, horta ou roça e introduzem espécies de arbustos e árvores de ciclo curto e longo, de forma planejada, para que no futuro as culturas anuais sejam, aos poucos, substituídas por uma floresta que gera produtos de uso econômico.

Característica do sistema

- Combinam espécies com diferentes usos, ciclos de vida e portes;
- São utilizadas espécies medicinais, melíferas, artesanais, para madeira, para lenha, fibras, alimento, etc.
- Espécies adubadeiras e que forneçam sombra;
- É baseada na roçada seletiva, podas e corte raso de forma planejada;
- Possui uma produção diversificada e escalonada, utilizando melhor a área disponível para o cultivo;
- Auxilia na conservação ambiental, na melhoria do solo e da água, e na conservação da fauna.

CUIDADOS E PRECAUÇÕES

Mantenha sua viagem e informe alguém sobre seu roteiro. Não leve "lembranças" nem colha frutos pelo caminho. Evite fazer barulho, desfrute o ambiente da floresta. Traga todo o seu lixo de volta.

Proteja-se do sol, mosquitos e chuvas repentinas, comuns na Serra do Mar. Leve seu próprio suprimento de água e alimentos, conforme o passeio. Cuidado para não causar incêndios. Apague e leve as pontas de cigarro. Não leve seus animais de estimação: eles podem transmitir ou contrair doenças, além de perturbar os ambientes naturais.

O salvamento em ambientes naturais é complexo e caro. Portanto, mantenha-se sempre nas trilhas e não se separe do seu grupo.

O visitante deve estar acompanhado de monitores credenciados. Alguns atrativos podem ser operados por terceiros e os monitores, remunerados pelos visitantes.



ATENÇÃO: A RETIRADA DE PRODUTOS FLORESTAIS, O DESMATAMENTO AS QUEIMADAS, A CAÇA OU CAPTURA DE ANIMAIS SILVESTRES E A REALIZAÇÃO DE QUALQUER TIPO DE OBRA NO INTERIOR DO PARQUE SÃO CONSIDERADOS CRIMES AMBIENTAIS.

ORNAMAÇÕES E AGENDAMENTO DE VISITAS

Núcleo Picinguaba está aberto à visitação pública diariamente. A Sede e a loja de souvenirs estão abertas das 9 às 17 horas. A hospedaria recebe grupos organizados de até 32 pessoas. Para visitar as trilhas e as vilas, é necessário agendamento.

da Serra do Mar - Núcleo Picinguaba (270 km de São Paulo)
 Av. Iguatema, 101, km 8 - Ubatuba - SP 157 - SP
 + 11 (609) 000 - tel. (12) 3832.9011 - (12) 3832.1397
 m@picinguaba@floresta.sp.gov.br



Fotos: Adriana Mattoso, André Mascaro, Carolina da Riva, Clayton F. Lino, Danie Buzzetti, Fausto P. Campos, Jorge Honda, José D. Senhorinho, Marcelo DelDuque, Flávio R. Galipão



Parque Estadual SERRA DO MAR PICINGUABA

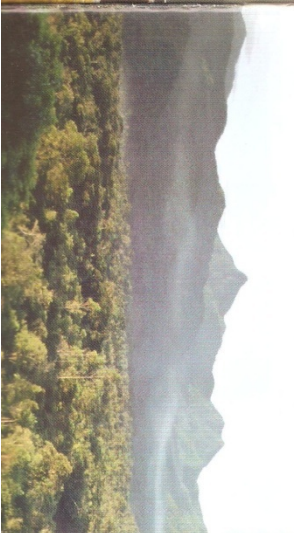


A MATA ATLÂNTICA É O

MAIS DE 80% DA POPULAÇÃO BRASILEIRA VIVE NOS domínios da Mata Atlântica, da qual restam pouco mais de 7% do território original. Mesmo reduzida e fragmentada, seus ecossistemas ainda abrigam imensa riqueza de espécies animais e vegetais, e contam com os mais altos índices de biodiversidade do planeta. Por estes motivos, a Mata Atlântica é considerada como uma das cinco áreas naturais mais ameaçadas do mundo.

Suas florestas garantem o abastecimento de água para 120 milhões de pessoas, protegem a estabilidade das encostas, contribuem para o equilíbrio do clima, e preservam imenso patrimônio histórico e cultural. O maior território contínuo de remanescentes de Mata Atlântica do País encontra-se em São Paulo, principalmente no Vale do Ribeira, na Serra do Mar e no litoral.

Para proteger parte desta riqueza, foi criado em 1977 o Parque Estadual da Serra do Mar que, com 315 mil hectares, é a maior área de proteção integral de toda a



TRILHAS DO PARQUE



- 1** Praia Brava da Barra
 2,5 km

Passado por barco ou caminhada passando pela praia e restingo, chegando ao manguezal, no barra dos Rios Fazenda e Picinguaba.

- 2** Praia Brava da Almada
 1,6 km

Início no costão rochoso da praia da Fazenda, passa pela praia dos Conchas e chega à belas praias de pescadores.



- 3** Cortisco/Rasa/Jatobá
 20 km

Pode ser feita em vários trechos, a partir da Casa de Ratinho, inclinado o Pico do Cascoteiro (6 km) a 1.200 m de altitude, local com excelente vista de Ubatuba e Parati.

- 4** Cubatã
 3,3 km

Plantie e mata de encosta, culturas de subsistência e Poço do Rio Picinguaba.



- 5** Cambury/Trindade
 5,5 km

Atravessa a divisa entre RJ/SP e interliga as duas vilas caiçaras, por entre minúsculos, brejos e tocas em mata costeira, com trechos em costão rochoso.

- 6** Praia Brava do Cambury
 1,5 km

Passo por mata costeira e Praia da Grossa.



- 7** Poros
 1,5 km

Percorre as margens do Rio do Cedro, passando por cachoeiras e poros, chegando à Praia de Cambury.

PARQUE ESTADUAL DA SERRA DO MAR



Mata Atlântica. Estudos realizados para a elaboração do seu Plano de Manejo concluíram que o Parque Estadual da Serra do Mar protege cerca de um quinto de todas as espécies de aves que existem no Brasil, quase metade do total para a Mata Atlântica. Das 200 espécies exclusivas ou endêmicas da Mata Atlântica, 131 ocorrem no PESM e 42 estão ameaçadas de extinção, como a jacutinga, o macuco, o papagaio-de-cara-roxa, o papagaio-chaua, a sabiá-cica e o gavião-pombo-grande.

Os pesquisadores registraram ainda 111 espécies de mamíferos. Destas, 20% são exclusivas da Mata Atlântica, e 22% estão ameaçadas de extinção, principalmente os macacos, como o mono-carvoeiro e o bugio. O Parque Estadual da Serra do Mar, administrado pelo núcleo Picinguaba em Ubatuba, ocupa cerca de 80% do território do município.



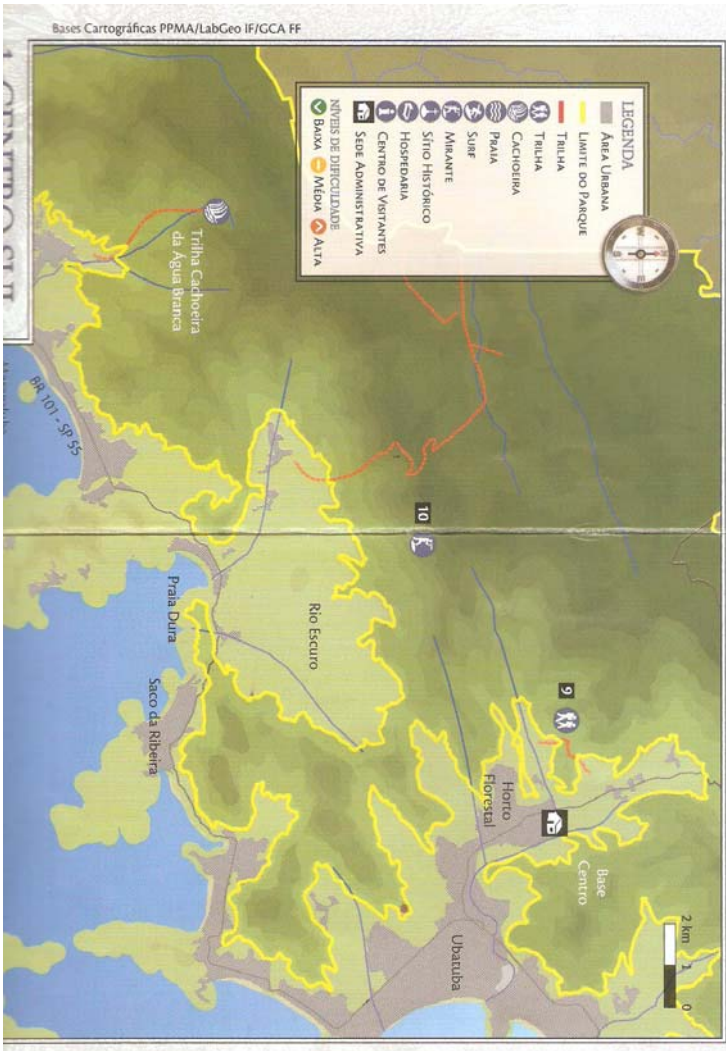
CONHEÇA O NÚCLEO PICINGUABA

Em Picinguaba que o PESM encontra a costa marinha, protegendo cinco belíssimas praias e também sítios históricos e arqueológicos. Na Vila de Picinguaba, no Camburi, no Sertão da Fazenda e no Sertão de Ubatumim ainda é possível viver a cultura tradicional caiçara e quilombola, seus estreitos laços com a mata e o mar, e a busca da sustentabilidade através do turismo. A praia da Fazenda revela uma sequência completa de ecossistemas da Mata Atlântica: mar, praia, rio, mangue, restinga, mata e montanha. Os picos do Corisco, Cuscutero e Papagaio, todos com mais de mil metros de altitude, marcam a divisa com o Rio

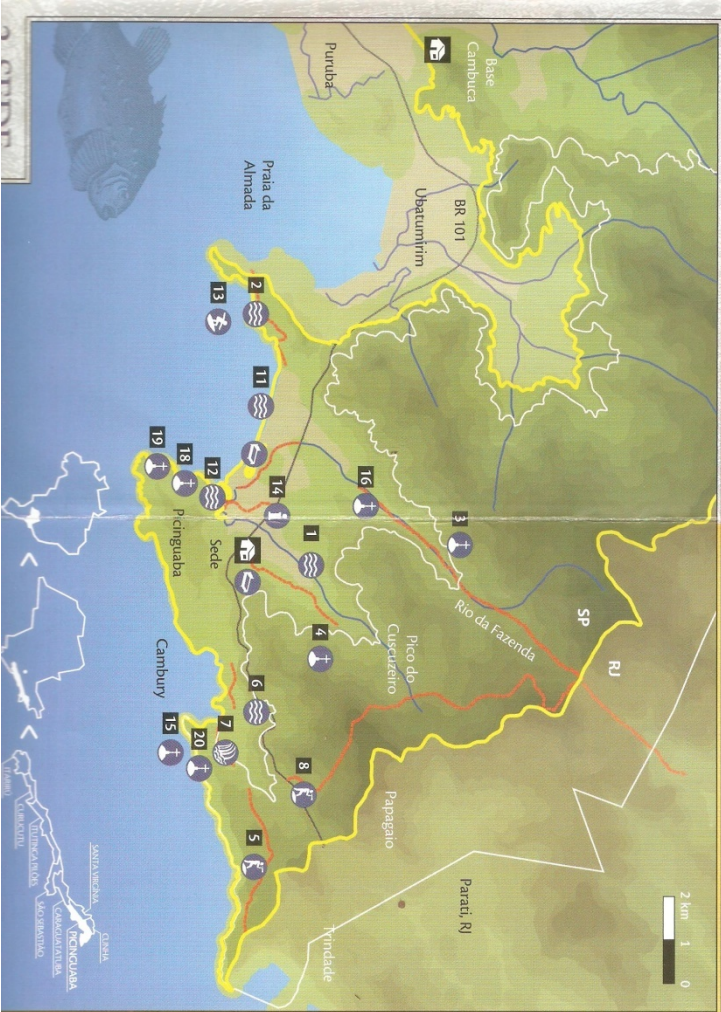


de janeiro, a mudança de nome da Serra do Mar para Serra da Bocaina e o encontro com o Parque Nacional. O Sertão do Cambuçá/Puruba e a região do Rio do Corcovado estão entre as áreas prioritárias para preservação da biodiversidade do Parque, pela extrema riqueza de espécies raras e ameaçadas.

A presença de populações tradicionais e outros ocupantes no Parque é o maior desafio para a gestão do Núcleo Picinguaba. O Conselho Consultivo é o espaço que vem sendo usado para garantir a participação dos diferentes setores, pois constitui um palco para a negociação e construção de regras de uso do solo compatíveis com a conservação. Com quase trezentos projetos de pesquisa concluídos ou em andamento, o Núcleo recebe estudantes e pesquisadores em cursos, reuniões e encontros de



Interesse da sociedade. O Núcleo Picinguaba faz parte do Mosaico Bocaina, conjunto de áreas protegidas estaduais e federais do Vale do Paraíba, Litoral Norte e região da Bala da Ilha Grande, no litoral sul do Rio de Janeiro, que objetiva a integração de ações para a conservação ambiental e fortalecimento institucional e cultural, deste que é um dos mais belos cenários do planície.



8 **Toca da Jusefa**
Mata fechada em caminho acidentado, até chegar à toca, a 850 m de altitude, com lindo mirante para o Cambury.



10 **Trilha do Pico do Corcovado**
Bastante íngreme e acidentada, alcança o cume a 1.150 m de altitude, avistando-se a bela paisagem do litoral e do planalto.

9 **Trilhas dos Escravos**
Mata densa, resquícios de antigas ocupações, chegando a um poço e fonte de água potável.

OUTROS PONTOS DE INTERESSE



11 **Prata da fazenda**
Plano e de águas mornas. Ideal para crianças e para caminhar.

12 **Prata de Picinguaba**
Vila de pescadores situada em uma pequena e calma baía.

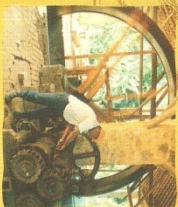
13 **Prata Brava da Almada**
Adequada para o surf, deserta. Acesso por trilhas íngremes.

14 **Centro de Visitantes**
Exposições, auditório, informações, biblioteca e hospedaria. Localizado na Prata da fazenda.

15 **Prata e Vila de Cambury**
Vila calçerna e quilombola, que mantém casa de farinha artesanal, pesca de cerco e passeios de barco.



HISTÓRIA CULTURA AROQUEOLOGIA



16 **Casa de Farnita**
Moviada à roda d' água, estruturas que, junto com o moinho de fibra, foram recuperadas dos ruínas de antiga fábrica de algodão e lã, construída por italianos no início do século passado. Localizada no Sertão da fazenda.

17 **Aldeia Boa Vista**
Terra indígena demarcada pela FUNAI, em subprovisão da Purque.

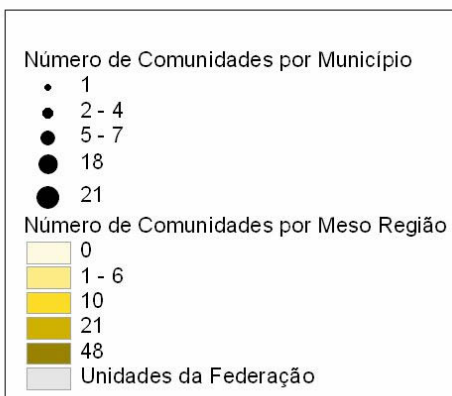
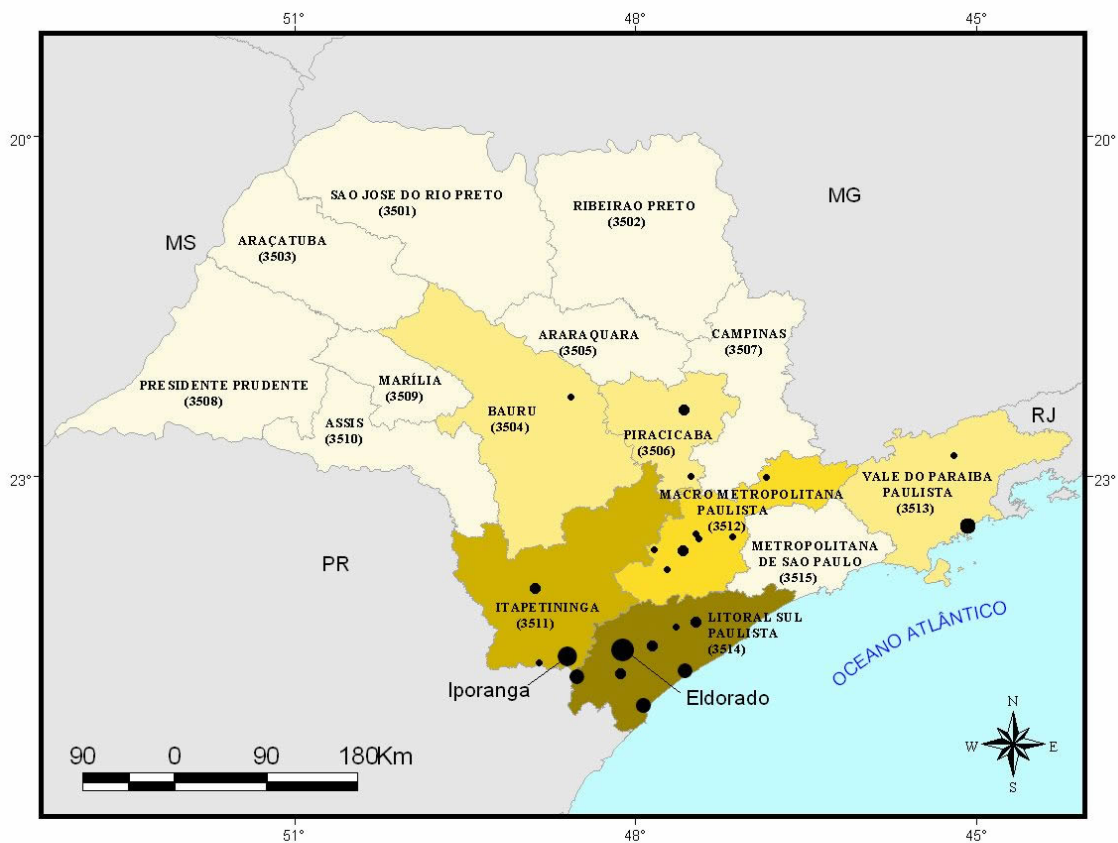
18 **Vila de Picinguaba**
Antiga aldeia de pescadores tombada como patrimônio histórico e cultural em 1985. de onde se pode sair para passeios de barco.

19 **Sítios Arqueológicos**
Rochos à beira-mar com registros que atestam a ocupação humana há mais de 6 mil anos.



20 **Quilombo do Cambury**
60% do bairro foi reconhecido como quilombo, onde é possível conhecer os muitos camilhões e

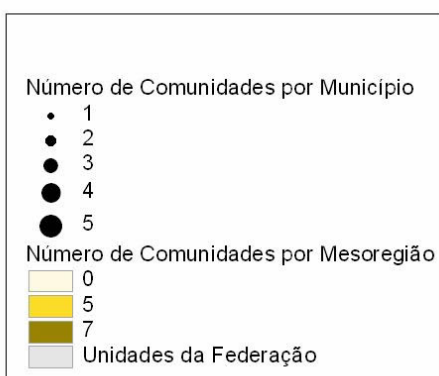
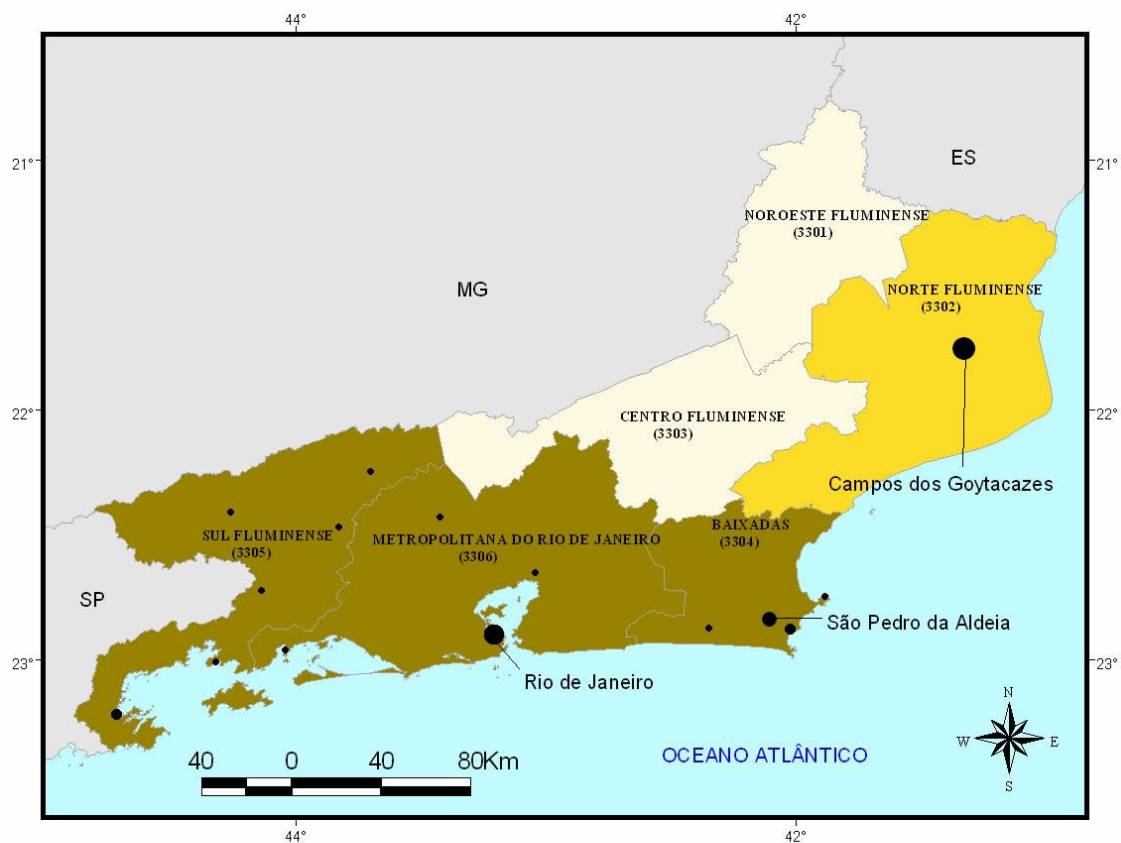
Comunidades e Territórios Quilombolas Auto-Identificados em São Paulo



FONTES:
FCP, UNB, SEPPIR, INCRA, UFAP,
Programa Raízes, CEDENPA, NAEA
(levantamento realizado por TRECCANI 2006)

ELABORAÇÃO:
Coletivo LEMTO/UFF (Laboratório de Estudos
de Movimentos Sociais e Territorialidades)

Comunidades e Territórios Quilombolas Auto-Identificados no Rio de Janeiro



FONTES:
FCP, UNB, SEPPIR, INCRA, UFAP,
Programa Raízes, CEDENPA, NAEA
(levantamento realizado por TRECCANI 2006)

ELABORAÇÃO:
Coletivo LEMTO/UFF (Laboratório de Estudos
de Movimentos Sociais e Territorialidades)